TELESNI MATERIJALIZAM, AFEKTI I POLITIČKO

By Slavčo Dimitrov

WORD COUNT	105058	TIME SUBMITTED	29-MAY-2023 10:55AM
		PAPER ID	100056774

106

UNIVERZITET SINGIDUNUM U BEOGRADU
FAKULTET ZA MEDIJE I KOMUNIKACIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

TEMA:

TELESNI MATERIJALIZAM, AFEKTI I POLITIČKO

Mentor:
Prof. Jelisaveta Blagojević

Kandidat:
Slavčo Dimitrov,4301

2023.

Zahvalnica

Koliko god da je proces pisanja usamljenički poduhvat, on je omogućen bočnom i pozadinskom mrežom transindividualnih odnosa i prijateljskim infrastrukturama podrške. Pisanje i finalizacija ove teze ne bi bili mogući bez bezuslovne ljubavi, brige i podrške koju su mi pružili moji roditelji iako žive u socijalno-ekonomskim poteškoćama. Moja mentorka i prijateljica, prof. Jelisaveta Blagojević je podstakla i održavala moje znanje, strast i interesovanje za političko, zajednicu i za to šta znači živeti u relaciji sa drugima, s nelagodom drugosti, s one strane ontološke bede ličnosti/pojedinca. Neopisivo sam joj zahvalan i na prijateljstvu i na podršci. Ljubav, emotivna podrška i razumevanje mog partnera Stefana bili su ono što me je držalo kroz mnoge sumnje i trenutke stresa i neizvesnosti. To je veza koja se može samo poželeti i kojoj se neko može nadati. Zahvalan sam svim svojim prijateljima, svojoj drugoj i izabranoj porodici, što su izdržali moje povremeno ludilo i udaljenost, i na tome što su me učinili onim što jesam. Pomoć i razumevanje mojih kolega bili su presudni kada sam morao da se fokusiram na svoje istraživanje i pisanje, i kada sam bio odsutan sa posla. Zahvalan sam na tome. Beskrajno sam zahvalan na ljubaznosti i velikodušnosti Roka Vevara i Jasmine Založnik što su sa mnom podelili svoje pažljivo i mukotrpno sakupljene arhive slovenačke alternativne i pank scene. Posebno hvala Tatjani Popović na prevodu moje teze na srpski jezik. Zahvalan sam na njenom strpljenju i izražavam duboko poštovanje za njen neverovatan profesionalizam i znanje u prevođenju. Na kraju, ali ne i najmanje važno, zahvalan sam makedonskom privredniku Trifunu Kostovskom koji me je finansijski podržao kada sam počinjao rad na doktoratu i omogućio mi da pokrijem troškove školarine za studije. Retko koji privrednik u našem regionu ulaže u znanje. Zahvaljujem se prof. Mišku Šuvakoviću što mi je izašao u susret i pomogao u celom procesu predaje teze i na podršci.

Apstrakt

U tezi se bavim konceptom političkog (*le politique*) istražujući njegovu složenu i konstitutivnu isprepletenost sa telesnošću, afektima i materijom. Centralni problem i pitanje mog istraživačkog nastojanja jeste kako možemo zamisliti i uprizoriti političko kao radikalnu razliku koja označava neutemeljen, kontingentan, bezdani i remetilački momenat koji o/ne/mogućuje samu utemeljenost društva, ukoliko bismo u središte našeg razumevanja političke ontologije postavili materijalnost tela koja formira svet i delatna je, dinamična, transformativna, ekscesivna i relaciona. Da bih sproveo taj projekat, postavio sam neke od ključnih filozofa post-utemeljivačkog filozofskog kanona, poput Žan-Lik Nansija, Ernesta Laklaua, Šantal Muf i Žaka Ransijera, u kritički dijalog sa transdisciplinarnim proučavanjima telesnog feminizma, novih materijalizama, studija afekata i tela. Ono političko obeležava, kao što tvrdim, ontologija tela, odnosno, afektivna i estetska ontologija. Forma, identitet i smisao zajednice su, dakle, u dosluhu sa stalno promenljivim i pluralnim odnosima između tela i njihovih praksi tvorenja smisla. Telo je mesto gde se bivstvovanje-u-zajedničkom (zajednica) otkriva kao *telovanje-u-zajedničkom*. Polazeći od ove primarne hipoteze, u svom radu predlažem da je uspostavljanje društvenog materijalna performativna praksa, to jest, samoorganizovana, složena i dinamična praksa materijalizacije shvaćene kao *iterativne intra-aktivnosti* koja proizvodi različite materijalne konfiguracije društvenog sveta i tela, otvorenih za neprestano antagonističko osporavanje. Političko je, kao što ću tvrditi, disenzualni princip koji sprečava zatvaranje zajednice i podelu tela i čulnog iskustva u njoj na osnovu određenog principa. Koristim metodologiju transdisciplinarnih i mešovitih metoda i nudim *hermeneutičko čitanje* i *kritičku analizu* koncepta političkog kako je on razvijen u radu četiri post-utemeljivačka politička filozofa, i pokrećem njihove konceptualne aparate *difraktivnim čitanjem* u odnosu na nove materijalizme i studije afekta/tela. Osim toga, posmatram konkretne *studije slučaja* koje se prožimaju s poljem umetničkih praksi (vizuelnih umetnosti), sa političkim akcijama i protestima i kulturalnom produkcijom. Istražujem umetničke radove umetnika Velimira Žernovskog i Feliksa Gonzalesa-Toresa, političke proteste u Severnoj Makedoniji poznate kao Šarena revolucija i subkulturnu i pank scenu u Ljubljani tokom 80-ih godina u vreme socijalizma. Nudim *interpretativnu analizu i vizuelno čitanje ovih studija slučaja, posmatrajući različite vizuelne (fotografske, video), tekstualne i arhivske materijale.*

Ključne reči: političko, politika, policija, politička ontologija, an-arhija, afekat, strasti, telo, telesnost, an-arhična tela, zajednica, bivstvovanje-u-zajedničkom, telovanje-u-zajedničkom, smisao/čulo, estetika, hegemonija, relacionost, performativnost, društvena koreografija, materijalnost, novi materijalizmi, podela čulnog, subjektivacija, nepotpunost, slomljenost, dosada, Žan-Lik Nansi, Erensto Laklau, Šantal Muf, Žak Ransijer, Feliks Gonzales-Tores, Velimir Žernovski, Šarena revolucija, pank, Ljubljana.

Abstract

In the thesis, I tackle the concept of *the political* (*le politique*) by exploring its complex and constitutive entanglement with corporeality, affects, and matter. The central problem and the question of my research endeavor are how we can imagine and enact the political, as the radical difference signifying the groundless, contingent, abyssal, and disruptive moment making im/possible the very grounding of society, if we set body's materiality as a world - forming, agential, dynamic, transformative, excessive, and relational, at the center of our understanding of political ontology. In order to pursue this project, I set some of the core philosophers of the post-foundational philosophical canon, such as the work by Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, and Jacques Rancière, in critical dialogue with the trans-disciplinary scholarship of corporeal feminism, new materialisms, affect and body studies. The political marks, I argue, an ontology of bodies, that is affective and aesthetic ontology. The form, the identity, and the sense of community are thus attuned to the ever-changing and plural relations between bodies and their sense-making practices. The body is the site where being-in-common (community) discloses itself as *bodying-in-common*. Starting from this primary hypothesis, another proposal of my research is that the institution of the social is a material performative practice, that is to say, a self-organizing, complex, and dynamic practice of materialization understood as *iterative intra-activity* producing different material configurings of the social world and bodies, which are open to perpetual antagonistic contestation. The political, as I will argue, is the dissensual principle that prevents the closure of the community and the distribution of bodies and sensible experience in it on the grounds of a definite principle. I use a transdisciplinary and mixed methods methodology, and offer *hermeneutical reading*, and *critical analysis* of the concept of the political as it has been developed in the work of four post-foundational political philosophers and set their conceptual apparatuses in motion by a *diffractive reading* in relation to new materialisms and affect/body studies. Furthermore, I look at specific *case studies* crossing through the fields of art practices (visual arts), political action and protest, and cultural production. I look at artworks by the artists Velimir Zernovski and Felix Gonzalez -Torres, the political protests in North Macedonia known as the Colorful Revolution, and the subcultural and punk scene in Ljubljana during the socialist 80ies. I offer *interpretative analysis* and *visual reading* of these case studies, looking at various *visual (photo and video) and textual materials* and *archival materials*.

Keywords: the political, politics, police, political ontology, an-archy, affect, emotion, passions, body, corporeality, an-archic bodies, community, being-in-common, bodying-in-common, sense, aesthetics, hegemony, relationality, performativity, social choreography, materiality, new materialisms, distribution of the sensible, subjectivation, incompleteness, brokenness, boredom, Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Felix Gonzalez-Torres, Velimir Zernovski, Colourful Revolution, punk, Ljubljana.

SADRŽAJ

UVOD: Političko, telesni materijalizam i afekti 1

I. POLITIČKO I TELOVANJE-U-ZAJEDNIČKOM

I.1. Povlačenje političkog, zajednica i bivstvovanje singularno pluralnim 22
I.2. Telovanje-u-zajedničkom 32
I.3. Smisao/čulno političkog 44
I.4. Afektivna/estetska politička ontologija 52
I.5. Telovanje-u-zajedničkom, moć i politika 59
I.6. Scene političkog: slomljenost, nepotpunost, gubitak i zajednica u delu Feliksa Gonzalesa - Toresa i Velimira Žernovskog 64

II. POLITIČKO I HEGEMONIJA

II.1. Hegemonijska relacija i artikulacija 96
II.2. Partikularno/univerzalno i razlika/ekvivalencija 105
II.3. Antagonizam: ograničenja društvenog 110
II.4. Univerzalizujuća partikularnost: proizvodnja praznih označitelja 114
II.5. Radikalno investiranje, afekat i strasti 117
II.6. S one strane rastelovljenog diskursa: materijalnost, korporealnost, relacionost i izvođenje političkog 122
II.7. Druga scena političkog: izvođenje političkog od strane *Protestujem* i *Šarene revolucije* 138

III. POLITIČKO ČULNO

III.1. Nečistoća politike i političkog: okretanje od ontologije? 170
III.2. Sporna zajednica kao zajednica jednakih: nepravedno, neslaganje i subjektivacija 178
III.3. Podela čulnog i anarhična tela 188
III.4. Politika kao estetika i politika estetike 195
III.5. Paradoksalni materijalizam ili tenzije u Ransijerovom radu 206

III.6. Treća scena političkog: Ko je politički subjekt? Politika panka i alternativne estetike u Sloveniji početkom osamdesetih godina 212

ZAKLJUČAK 253

SPISAK LITERATURE 262

Uvod: političko, telesni materijalizam i afekti

Sablast progoni istoriju zapadne političke filozofije. Sablast tela, tela koja se udružuju, sabiraju, okupljaju, aficiraju i aficirana su, ljuta su i besna, iscrpljena i depresivna, izložena i jedna ka drugima usmerena, bivstvujući-prema-spolja, ranjiva, pa ipak radosna, materijalna i monstruozna tela u svom sveprisutnom relacionom plasticitetu. Koliko god da je telo pojavnost, fantazija, imaginarno, nematerijalno, označeno ili grubi fakticitet za otelovljenje značenja i duha, i njegovog smisla, ono je, kao proganjajuća sablast, jednako tako materijalno, opipljivo, da se osetiti, ono pritiska, opterećuje, njegovo prisustvo ima težinu, pozivajući na proizvodnju bezbrojnih tehnika i aparata kojima bi se njime upravljalo, kojima bi se regulisalo i kontrolisalo (Foucault, 1979, 1990, 2003). „Telo je izvesnost razmrskana i razneta na deliće. Ništa nije svojstvenije našem starom svetu, i ništa mu nije više strano“ (Nancy, 2008a, str.5). Kao nesvesno političkog, sablast tela visi nad političkom filozofijom i Zapadnom ontologijom i prekida ih poput mrlje, kao trag onoga što je bilo, istovremeno izbegnuto, obrisano, devalvirano, dematerijalizovano i isključeno iz područja politike i političkog mišljenja, kao i ono čime se one opsesivno bave, što je preoznačeno, upotrebljeno kao izvor političke imaginacije i na šta se cilja kao na predmet političke intervencije, kontrole i discipline.

Figura koja najprimerenije svedoči o istrajnosti korporealnosti u političkom mišljenju jeste figura *političkog tela (body politic)* kao metafore i slike koja posreduje, strukturiše i orijentiše svrhovitost političke zajednice, kolektivnog života i našeg bivstvovanja-u-zajedničkom (Nancy, 2000; Kantorowicz, 1957; Mirzoeff, 1995; Taussig, 1993; Santer, 2011). Imaginacija sabrana oko metafore političkog tela razotkriva istorijski horizont politike kakvu do sada poznajemo, ukazujući na apstraktnu spiritualizaciju i rastelovljenje materijalnosti tela i suštine političkog. Politička logika takvog mišljenja izdiže i briše tela u zajedničkom duhu kao jedno zajedničko telo, pretpostavljajući transparentnost i međusobno prepoznavanje tela i smisla: kraljevo telo trebalo je da bude znak smisla zajednice, zajednice koja se sastoji od individualizovanih tela čija je suština utemeljena samo u zajedničkom telu, ili, zajednica je bila znak smisla tela.

Uspostavljanje ljudske zajednice po analogiji s ljudskim telom je u još ranijim tekstovima političkog mišljenja i imaginacije zasnovano na izvesnoj hijerarhijskoj projekciji

organizma i njegovih različitih komponenti, gde su ljudsko telo i njegov analogni par - zajednica - zamišljeni i upisani u logiku produktivnosti. Hijerarhijski organizovani i nejednako vrednovani delovi tela predstavljaju podelu socijalnih klasa jednog društva te otuda i opravdanost i činjenje inteligibilnom podele zajedničkog života i posledičnih nejednakosti. Funkcija, mesto i kapacitet preklapaju se na veoma koherentan način i naturalizuju društvenu podelu i raspodelu delova i zajedničkog duž kolektivnog tela (Rasmussen and Brown, 2005, str.472). Najmoćnija i dobro poznata slika modernosti političke zajednice je Levijatan Tomasa Hobsa (Hobbes, 1969, str.121-124). Levijatan, političko telo komonvelta je artificijelno i proizvod je čovekovog uma, pri čemu se podanici da bi odbranili svoj interes i među sobom održali poštovanje svojih prirodnih prava, okupljaju i konsenzusom prave ugovor, utemeljujući suverenitet koji će ih predstavljati i štititi od divljih, agresivnih, iracionalnih sila prirode i sveobuhvatnog rata čovek protiv čoveka. Ugovorni angažman ljudskih bića u uspostavljaju političke zajednice, ili komonvelta, iznosi na videlo koncept građanstva kao proaktivan, gde građani stiču status političkih subjekata podvrgavanjem svojih tela i života vladavini suverena. Paradoks hobsovske suverene političke zajednice je, kao što tvrdi Espozito, u tome što nagon za očuvanjem života u sam život upisuje mogućnost da život može biti oduzet zahvaljujući moći koju suverena apsolutistička politička zajednica - država - ima da o tome odluči (Esposito, 2008, str.62). Na sličan način, u radu Džona Loka, zaštitni aparat transcedentalnog suvereniteta je uspostavljen kao dvostruko telo uvijeno u biološki organizam i time transformisano kolektivnim ugovorom u pojedinačnog posednika. Primarno prostiranje i nepovratan višak tela u radu vraća se pojedinačnom telu kao vlasništvo nad sobom samim i vlasništvo nad proizvodom investiranja određenog tela i njegovog prostiranja. Paradoks zajedničkog i prezervacionističkog projekta uspostavljanja suverenog političkog tela, kao imunizujućeg projekta koji teži zaštiti zajedničkog života i prirodnih prava i jednakosti individualnog tela je u tome da je ono, budući da „nije bivstvovanje u zajedničkom pojedinca, politička forma njihove desocijalizacije“ (Esposito, 2008, str. 61).

Uprkos tom dis/kontinuiranom protivrečnom preplitanju otelovljenja i politike, uspostavljanju telesnog života kao nužnog, s jedne strane, i onog koji treba da bude isključena/regulisana materijalnost s druge, politička teorija je opstajala u svojoj nekada otvorenoj, nekad pritajenoj somatofobiji. Problem telesnosti, afekata i strasti, to jest, problem estetike, što su neki od ključnih problema na koje ću uputiti i koje ću prevrednovati u svojoj tezi, izbegavao se kao posledica njihovog romantičnog povezivanja sa privatnošću i intimnošću kao nečim što se ne odnosi na modernu javnu sferu i na razumevanje politike kao onog što je u vezi s praćenjem sopstvenih interesa racionalnih pojedinačnih delatnika. Strategija pogrešnog

tumačenja afekata i korporealnosti kao povezanih s individualnim i privatnim, historijski je takođe isprepletena sa repertoarom reprezentacije tela koje korespondira maskulinom političkom morfologijom, mizoginijom, rasizmom, homofobijom i drugim formama nepravde i nejednakosti (Lloyd, 1984; Gatens, 1996; Blackman, 2021; Diprose , 2002).

Kritička i feministička teorija i poststrukturalističko i dekonstruktivističko upuštanje u politiku i političko u drugoj polovini XX veka napravili su značajno izmeštanje i ponudili duboka kritička čitanja i dekonstruktivističke i genealoške pomake koji podrivaju i osporavaju neke od ključnih metafizičkih i onto-teoloških koncepata političke filozofije, uključujući koncepte suvereniteta, zajednice, subjekta, moći, razuma i otelovljenja. Intelektualno nasleđe tih teorija, posebno feminističkih teorija i rada Mišela Fukoa, Žaka Deride i Đorđa Agambena, oblikuju pozadinu problema koji se odnose na preplitanje političkog, korporealnosti i afekata što će biti glavno interesovanje moje teze. Međutim, kao što tvrdi Ketrin Malabu, za većinu ovih kritičkih objašnjenja političkog, politika ostaje ukorenjena u simboličku ekonomiju. Pre nego što se odreknemo nužnosti i produktivnosti simboličkog u političkom mišljenju i delovanju, u svojoj tezi ću insistirati na viđenju simboličkog kao onog što je unutrašnje za dinamičko kretanje korporealnog i tvrditi da „biološki život stvara ili proizvodi svoju vlastitu simbolizaciju“ kao „transformativnu težnju koja je materijalnosti unutrašnja, samo-transformativna težnja života“ (Malabou, 2015, str. 43-45).

***

Slična protivrečnost kao ova koju prepoznaje Malabu, može se uočiti i u takozvanoj post-utemeljivačkoj političkoj filozofiji (Marchart, 2007) i različitim radikalno demokratskim projektima (Laclau and Mouffe, 2001) koji se ponovo bave pitanjem „političkog“ kao različitim od „politike“. Na toj liniji političke filozofije, mišljenje o tome šta čini neku zajednicu mogućom, kao glavnom pitanju ’političkog’, lišeno je svake ideje o prikladnom (proper) i svojstvenosti (property) i tvrdnji o zajedničkom ili izvornom identitetu. Institucija zajednice nema suštinski i centralizovani princip raspodele moći i hijerarhije. Nema inheretnog prerogativa ili fatalističkog određenja toga šta je budućnost zajednice i kako bi ona trebalo da izgleda. Niti pak ima transcedentalnog izvora ili sile koja zatvara identitet zajednice.

Upravo je koncept **političkog** (*le politique*) ono što utemeljuje operativni okvir i glavne probleme kojima se bavim u svom istraživanju. Konceptom političkog pokušavam da obeležim uspostavljajući momenat društva kao čin kompenzacije za bez-temeljni temelj društva, ili kao „dopunu bez-temeljne pozicije društva“, koja se kao takva povlači upravo u trenutku u kojem

uspostavlja društvo (Marchart, 2007, str. 3-17; Манчев, 2012, str. 96-102). Momenat temelja i momenat aktuelizacije/konkretizacije tog temelja, to jest *političko* i *politika* na taj način nikada neće moći u potpunosti da se sretnu, tako da je svaka politika osuđena na neuspeh i onemogućena da u potpunosti realizuje svoja obećanja. Preko ovog okvira post-utemeljivačke političke filozofije osporavaću logiku utemeljivačke politke koja locira princip, suštinu i osnovu datog političkog poretka i društva imunog na reviziju ili ono što je situirano izvan društva ili politike.

Ono što je važno za moj projekat je razlika koju je napravio Klod Lefor između političkog (*le politique*) i politike (*la* politique). Političko u Leforovom objašnjenju obeležava uspostavljanje i utemeljivački momenat društva. Dovodeći u središte pažnje pojam političkog, Lefor otvara put ka neprekidnom osporavanju simboličke i utemeljivačke moći koja uspostavlja zajednicu i simboličke registre koji nam obezbeđuju pristup deljenom svetu. Političko obeležava osobeni način artikulacije različitih dimenzija društva i generalnu shemu pomoću koje su odnosi među grupama, klasama i individuama unutar jednog društva orkestrirani i učinjeni inteligibilnim. Radikalno demokratski potencijal pojma političkog otkriva se kad u razmatranje uzmemo Leforovu glavnu tvrdnju. Simboličko uspostavljanje zajednice, što je mesto moći, jeste prazno mesto što čini nemogućom koincidenciju i potpuno zatvaranje simboličkog i realnog, i stoga je obeleženo neizbežnom podelom i rascepom i „zahteva institucionalizaciju sukoba i pseudo-raspad društvenih odnosa upravo u trenutku kada se manifestuje volja naroda“ (Lefort, 1988, str. 226). Navodno 'istinsko' biće društvenog u demokratiji nestaje ili „se predstavlja u vidu beskonačnog niza pitanja“ (Lefort, 1988, str. 228). Demokratsko iskustvo, to jest, iskustvo političkog u svojoj radikalnoj i nikada dovršenoj otvorenosti zatvara nasilnu fikciju reprezentovanja društva kao unifikovanog tela, što je zajednica otelovljena u jednoj unifikujućoj figuri.

Da bi se razumela tektonska promena koju uvođenje koncepta političkog pravi, moramo se vratiti u istoriju zapadne političke filozofije i razotkriti opsesivnu metafizičku potragu i želju filozofije za poreklom, što nedvosmisleno proizvodi logiku subjekta te, prema tome, i samo-uspostavljanje, autokratiju, volju, samo-istost, samodovoljnost i samosvest, auto-afekciju, svojestvenost i konačnost, od strane različitih figura. Ono na šta to nasleđe onto-teološke i metafizičke političke tradicije Zapada posredno upućuje - „metafizika rukotvorine“ (Schürmann, 1987, str.100) - nije samo *arheofilija*, što implicira „integralnu autarhiju onog arkhē“ (Lacoue-Labarthe and Nancy, 1997, str.21), već i poredak političkog kao *telos*-a, logika sudbine, kraja, vokacije i zatvaranja što ukazuje na dovršenje i zatvaranje programa u skladu s početnim planom i idejom koju ima autonomni subjekt. Anticipacijom, stavljanjem u pogon,

pokretanjem i činjenjem telosa prisutnim, logika ovog arkhē zatvara svoj pun krug i preovlađuje, bivajući istovremeno i poreklo i kraj, počelo i vladavina, početak i zapovest (Schürmann, 1987, str. 92).

Uzimajući to u obzir, kroz problematiku *političkog* kao *političke razlike* u svojoj tezi ću dovesti u pitanje samu logiku arhaičnog kao logiku porekla, autoriteta, principa, ili principiata, koja je konstitutivno povezana s parom *arkhē-telos*. Iznošenje u prvi plan koncepta političkog na taj način ishodi razotkrivanjem *an-arhije* samog arkhē, bivajući prekid, neodredivost, remećenje, izmeštanje, antagonizam, u intimnost svojstvenu ovom arkhē. Ta *izvorna an-arhija* u središtu porekla politike, osvetljava, konstitutivnu konačnost politike, prebivajući u samom srcu politike. Logika političkog „je da ne postoji suština, nema istorijske ili duhovne vokacije, nema biološke sudbine koju ljudska bića moraju da ostvare ili realizuju(…) Postoji zauzvrat nešto što ljudska bića jesu i moraju biti, ali to nešto nije nužno suština niti je odgovarajuća stvar: to je prosta činjenica njihove vlastite egzistencije kao mogućnost ili potencijalnost“ (Agamben, 1999, str.43). Čineći nemogućim zatvaranje politike, političko istim gestom omogućuje, otvara prostor za njeno konstituisanje i za njenu transformaciju i tako za radikalno političko delovanje. Političko je na taj način neodvojivo povezano s politikom da bismo mogli reći da je to sama politika „viđena s tačke gledišta koja je „meri“ u odnosu na nešto što niti jeste niti ikada može biti: politička nemogućnost“ (Esposito, 2015, str. xxi). Post-utemeljivačka filozofija dakle, „ima na umu procep“ (Laclau and Zac, 1944) koji sprečava potpuno preklapanje između ontološkog i ontičkog, političkog i politike.

Misao o političkom kao o političkoj razlici, ili simboličkoj razlici (Schürmann, 1979), kao što Marhart ispravno primećuje, u velikoj meri duguje i na tragu je genealogije hajdegerovske destrukcije metafizike i iznošenju na videlo pitanja Bitka, preko koncepta ontološke razlike. U knjizi „Bitak i vreme“, a u kasnijim radovima još radikalnije, Hajdeger podriva logiku činjenja, svrhovitosti i proizvodnje kao nečega što prodire u sve nivoe metafizike i tehnologije. Odbacujući filozofsko preispitivanje Bitka kao transcendentalnog ili imanentističkog temelja i razloga područja ontičkog svega što jeste, kao prisustva sakrivenog s one strane ili ispod fakticiteta bivstvovanja i tu-bitka (tu-Bitka, kao bivstvovanja koje je svojstveno onom ljudskom), Hajdeger misli Bitak kao razotkrivanje, upravo kao otvaranje svih manifestacija bivstvovanja, kao proces predstavljanja koji sebe istovremeno skriva i otkriva, čineći tako mogućim događanje pojavnosti. Ne postoji osnov, suština, ili temelj kojeg Bitak predstavlja i iz kojeg bi izveo aktuelne i konkretne uređenosti i artikulacije sveta i zajedničkog života. Beskrajna priroda temelja kakav je Bitak, najsnažnije je pokazana u Hajdegerovom

argumentu o konceptu „bačenosti“ ili bivanju-bačenim u svet i ograničenim istorijskim mogućnostima kao najprikladnijem bivstvovanje Dasein-a. Fakticitet Dasein-a obeležen je „bivstvovanjem-u-svetu“ na takav način da ono sebe može razumeti kao uvezano u svoju „sudbinu“ sa Bitkom drugih entiteta koje susreće u svetu (Heidegger, 1962, str. 84). Napušten u svojoj egzistenciji, bez supstancijalnog temelja ili suštine koji bi objasnili uzroke postojanja, Dasein je uvek već kao sa-bitak (*Mitsein*), kao bitak-u-svetu, kao bitak-sa-drugima (Heidegger, 1962, str.149-178). Ta napuštenost je bačenost u svet i način na koji Bitak „govori o sebi“ i otvara se kao obilje (Nancy, 1993, str. 37).

Zaobilazni put preko Hajdegerovog koncepta ontološke razlike kao mogućeg oruđa za objašnjenje logike koja je u igri kada je reč o političkom ili političkoj razlici ne upućuje na to da je hajdegerovsko rušenje ontologije jedini izvor novijeg upuštanja političke filozofije u ontologiju, ili za razumevanje takozvanog „ontološkog obrta“ (Bosteels, 2011; Strathausen, 2009; White, 2000) karakterističnog za „ontologiju nove levice“ (Strathausen, 2009) na koju se moj projekat u izvesnoj meri oslanja. Moje upuštanje u koncept političkog i njegovo istraživanje može se shvatiti kao deo šireg ontološkog obrta u kojem se predlažu „slabe ontologije“ (White, 2000), koji vuče inspiraciju iz mnogobrojnih filozofskih izvora i ontologija, uključujući, osim hajdegerovskih izvora, i ontologije Vajtheda, Spinoze, Deleza, Ničea, Lakana i Frojda, matematike itd. Neki politički teoretičari su eksplicitno odbili hajdegerovsku dijagnostiku Modernosti, poput Ransijera (Derenty, 2003), dok Nansi (2013) u svom skorijem radu poništava ontološku razliku tvrdeći da „’bitak’ nije ništa drugo do ono „ex“ egzistencije“ (Nancy, 2007, str. 72). Na stranu neslaganja, levičarsko prisvajanja hajdegerovske ontologije podstaklo je široko rasprostranjene rasprave o konceptu političkog, što je u isto vreme jedan od glavnih problema mog ispitivanja, kao i pitanje kojim su se bavili filozofi za koje sam zainteresovan u svom istraživačkom projektu, naime, Žan-Lik Nansi, Ernesto Laklau, Šantal Muf, i na protivrečan način Žak Ransijer.

Različite levičarske filozofske pozicije koje ispituju političku ontologiju nisu usklađene u svojim izvorima, analizama i ishodima kritičke političke imaginacije. U tom smislu Marhart (Marchart, 2007) pravi razliku između *asocijativne* i *disocijativne* teze u političkoj ontologiji (čak i među hajdegerijancima levice), gde ova prva ističe (u arentovskom maniru) aspekte delovanja zajedno, orkestriranog delovanja, i relacionosti, dok druga rasvetljava razliku prijatelj-neprijatelj, to jest, konstitutivnu funkciju isključene spoljašnjosti u uspostavljanju političkog kolektiviteta, neusklađenu logiku političke relacije i političkog delovanja i antagonističku/agonističku prirodu temelja društvenog kao njegove nemoguće mogućnosti. Drugi su pristupili post-utemeljivačkom imaginarnom političkog kroz opšti termin

radikalne demokratije i razlikovali su dva ontološka imaginarna i verzije radikalne demokratije: *ontologiju manjka* i *ontologiju obilja* (Tønder and Thomassen, 2005). I pored slaganja u pogledu toga da je obema ontologijima radikalne demokratije zajedničko to što dele u odnosu na „radikalnu razliku" kao onom što izmiče potpunoj supsumciji u identitet, postoje značajne razlike kako u njihovim pristupima pitanju radikalne razlike tako i u pristupu tipovima politika koje bi iz njenog tumačenja mogle uslediti.

Zadatak mog projekta je da iznese na videlo pojam političkog koji je zakopan u senku hegemonijskih formi političke i društvene analize. Istraživanje *političke* ontologije se ne usredsređuje na regionalne političke ontologije koje se bave specifičnim i konkretnim političkim i društvenim institucijama, organizacijama ili akterima. Pre je reč o tome da se istraživanjem u prvi plan iznosi konstituisanje političkog i koreni svih društvenih stvari i bića društvenog sveta (Marchart, 2018, str. 12). Taj gest istovremeno otvara mogućnosti za radikalizaciju politike i demokratije budući da se zalaže protiv post-političkih i post-demokratskih vizija kraja politike i antagonizma i hegemonije političkog konsenzusa, osvetljavajući procesnu, otvorenu, nestabilnu, antagonističku, relacionu i temporalnu dimenziju društvenog bića i sprečava tehno-menadžersko zauzimanje prostora politike (naglašavanjem autonomije političkog), kao i totalitarnu i autoritarnu ontološku viziju zasnovanu na rasi, nacionalizmu, etnicitetu, religiji i navodnom narodnom suverenitetu (naglašavanjem igre arkhē/an-arhija). Vraćanje pitanja o političkom je, prema tome, po Nansiju i Laku-Labartu stvar ponovnog tretiranja političkog u njegovom postepenom i sveprožimajućem povlačenju ili ponovnom tretiranju, s jedne strane, ali je takođe naglašavanje nužnosti čuvanja otvorenim povlačenja političkog u njegovom dekonstruktivističkom ponovnom-tretmanu (povratku, ponovnom tretiranju kao novog) s one strane potrage za suštinama i podizanjem transcendentalnih i imanentističkih političkih figura (Lacoue-Labarthe and Nancy, 1997, str. 131).

***

U ovoj tezi ću tretirati političko istražujući složeno i konstitutivno preplitanje post-utemeljivačkog koncepta političkog i telesnosti, afekata i materije. Shodno tome, središnji problem i pitanje mog istraživačkog napora jeste to kako zamišljamo i insceniramo političko kao radikalnu razliku koja označava beztemeljan, kontingentan, beskonačan i remeteći momenat koji o/ne/mogućuje samo utemeljenje društva, ako telesnu materijalnost postavimo kao onu koja formira svet, delatnu, dinamičnu, transformativnu, ekscesivnu i relacionu, u

središte našeg istraživanja i razumevanja političke ontologije. Da bismo sproveli ovaj projekat, postaviću neke od glavnih tekstova post-utemeljivačkog filozofskog kanona kao što je rad Žan-Lik Nansija, Ernesta Laklaua, Šantal Muf, i Žaka Ransijera u kritički dijalog sa nekim od glavnih uvida i koncepata koje su dali transdisciplinarni teoretičari i teoretičarke feminizma, novog materijalizma, proučavanja afekata i tela, kao i otelovljene/ugrađene/ostvarene/afektivne (embodied/embedded/enactive/affective – EEEA) kognitivne teorije.

Moje okretanje transdisciplinarnom polju naučnog istraživanja koje je predložilo nove zajedničke i relacione ontologije koje donose u prvi plan ontološki prioritet materije, telesnosti i afektivnosti u skladu je s kritikom hegemonije u društvenim i humanističkim naukama lingvističkog zaokreta, kulturnog zaokreta i diskurzivnog zaokreta, kao okretanja od materije, pri čemu su reprezentacije, diskursi, označavanja i simboličko postavljeni kao ono što je značajno. Postavivši koncept prekida (rupture) kao logiku pojavljivanja političkog, Pol Ejzenštajn i Tod MekGoun, ponavljaju te tendencije izbegavanja materijalizacije materije i toga kako materija znači (matter matters), kada tvrde da je „teorija prekida pre svega jedna teorija označavanja“ (Eisenstein and MacGowan, 2012, str.11-12). U kontrarazlici se usredsređujem na transdisciplinarna polja humanističkih nauka koja su postala poznata kao afektivni zaokret (Clough, 2007), korporealni zaokret (Blackman, 2021; Sheets-Johnstone, 2009), novi materijalizam (Kirby, 1997, Coole and Frost, 2010; Dolphijn i der Tuin, 2012; Fox and Alldred, 2017), teorije asemblaža (DeLanda, 2006), akter-mreža teorije (Latour, 2005), otelovljene/ugrađene/ostvarene/afektivne kognitivne teorije (Protevi, 2009; Gallagher, 2006; Barett, 2011; Clark, 2008; Noë, 2004, Pitts-Taylor, 2016), spekulativni realizam, (Shaviro, 2014; Bryant et al, 2011), ili ontolgija orijentisana na objekat, ravna ontologija (Bryant, 2011, 2014), itd. Ove ontologije zajedničkog su kritički promišljale neke od glavnih binarnosti koje operišu u okviru filozofije i humanističkih nauka, uključujući prirodu i kulturu, um i telo, ljudsko i ne-ljudsko, kognitivno i afektivno, organsko i neorgansko, itd. Ovo široko i višestruko polje naučnog istraživanja izvršilo je značajan uticaj na naše razumevanje telesnosti, materije i afekta, analizirajući ih kao : a) ključno mesto proizvodnje otelovljene subjektivnosti ispod racionalnosti i kognicije, uz njih i iznad njih, u njenoj prepletenosti s mnogobrojnim materijalno-semiotičkim asemblažima (Braidotti, 2006; Protevi, 2009); b) razotkrivši ih kao složene, procesne, neodredive, relacione i neprekidno otvorene za učinke graničnih procesa produktivnih ali i proizvedenih različitim formama društvenosti, koje su podložne političkoj regulaciji i disciplini, ali su i inventivne i neposlušne u odnosu njih (Manning, 2007; Massumi,

2002, 2011; Malabou, 2008, 2010); c) i kao materijalne realnosti koje imaju vitalizam, sposobnost za samoorganizovanje i sopstvenu moć delovanja - suštinsku za formiranje društvenih i političkih struktura - i kao dinamične i nesvodive na pasivnu materiju i površinu za društvene, diskurzivne i upise moći (Grosz, 2004; Barad, 2007; Bryant, 2014).

Kako tvrdi Manuel DeLanda (1996) taj novomaterijalistički zaokret podstiče novu filozofiju „u kojoj sirova materija-energija kroz različite samoorganizujuće procese i intenzivnu moć morfogeneze, generiše sve strukture koje nas okružuju“ (navedeno u Dolphijn and van der Tuin, 2012, str. 92). Materija na taj način postaje „generativna materija“ i u neraskidivoj je vezi s procesima materijalizacije, „kao istovremeno materijalna i reprezentacijska“ (Dolphijn and van der Tuin, 2012, str. 97). Materija nije samo pasivan, grub, učvršćen nosilac ili medij oživljen kulturom ili upisivanjem moći, kao jedinim izvorima moći delovanja i transformacije. Naprotiv, ova materijalistička ontologija „vibrantne materije“ (Bennett, 2010) uvlači nas u ponovnu konceptualizaciju same materije kao onoga „što oseća, razgovara, pati, želi, žudi i seća se“ (Barad, 2012, str.50), kao dinamične sile koja konfiguriše i rekonfiguriše, artikuliše i reartikuliše svetove u njihovoj materijalizaciji, postajanju, intra-aktivnoj iteraciji i performativnosti (Barad, 2003). Umesto da naprosto odbace radikalne obrte u razumevanju subjekta, tela, politike, moći, kulture, diskursa i društva specifične za diskurzivni zaokret u kulturalnim i društvenim teorijama, nove materijalističke teorije radije pokušavaju da razumeju na koji način „materijalnost tela i druge materijalne sile aktivno znače u procesima materijalizacije“ (Barad, 2003, str. 809), konstituisanja i rekonstituisanja društvenog, političkog i subjekta, prepoznajući relacionu kontigentnost i neodredivost materije kao „jedan otvoreni sistem koji kombinuje, prekombinuje i artikulisan je drugim sistemima tako da su tela uvek u procesu postajanja“ (Blackman, 2008, str. 25). Umesto zamrznutih i učvršćenih entiteta sa stabilnim granicama i nezavisnim postojanjem, tela i materija su i sami dinamične prakse i donekle stabilizovani fenomeni koji ne postoje pre tih praksi materijalizacije i intra-akcije (Barad, 2007, str. 143). Tela se, kako ljudska tako i ona ne-ljudska konstituišu kao relacioni fenomeni u materijalno-diskurzivnim aparatima, bivajući delatnici performativne proizvodnje i materijalne (re)konfiguracije granica, svojstava i značenja, sačinjena i sačinjavajući fizičke praske, ideje, znanje, tela, društva, okruženja, značenja, granice itd. Na sličan način Latur upotrebljava termin *artikulacije* kako bi govorio o dinamičnim, otvorenim, afektivnim kontigentnim procesima preko kojih se tela i subjekti realizuju i nastaju (Latour, 2004, str.209). Artikulacija je proces otvorenog kraja koji je pokrenut preko tela kao „dinamične putanje“ i pretpostavlja kako kontinuiranu i privremenu stabilnost, tako i variranje kroz sposobnost da aficira i bude aficirano.

U skladu s ovom perspektivom, moje istraživanje ne situira telo na potpuno deterministički način kao ono što je pod kontrolom sila društveno-političkih struktura, već pokušava da analizira agonistički sudar koji onemogućuje da se jedno podvede pod drugo. 'Tvorenje smisla' otelovljenih subjektiviteta, to jest, formiranje njihove čulne dinamike, njihovog usmerenja i orijentacije u svetu i njihovih reprezentativnih, kognitivnih i praksi tvorenja-smisla, kompleksno su isprepleteni s politički organizovanim materijalno-diskurzivnim sistemima koji se ogledaju u politički prožetim kognitivnim kategorijama i politički posredovanim afektima koji oblikuju kognitivne prakse i oblikovani su preko njih. Subjekt koji se pojavljuje i otelovljen je pruža (nestabilnu) tačku utemeljenja preko koje se izražava i mobiliše jedinstvena perspektiva o svetu. Ali ta orijentacija razotkriva ontološku prazninu sveta i tela, i isprepletenost aktivnosti i receptivnosti. Naglasak je postavljen na dinamičnu, neurednu, živu i kontingentnu prirodu korporealne materijalnosti i njenu ulogu u artikulaciji i reartikulaciji subjektivnosti. U ovom kontekstu, kontigentnost shvatam ne samo kao odsustvo supstancijalne osnove, već i kao dodir, kontakt i blizinu na udaljenosti i kao interval onog iz-među, pri čemu je „koža varijacija kontingentnosti" (Serres, 2008, str. 81). Usredsređujem se na ono što telesnoj materijalnosti omogućuje njenu otvorenost za kulturalne i politička diskurzivna upisivanja, društveno učešće i političku proizvodnju, i izneću u prvi plan neodredivost materije, njenu kontingentnost i otvorenost kao relacionu sposobnost koja omogućuje prevazilaženje tradicionalnih metafizičkih dihotomija um/telo, duh/duša/materija, razum/iracionalnost itd. Kao što tvrdi Elizabet Gros „to omogućuje da se subjektivnost razume kao potpuno materijalna i da se materijalnost proširi kako bi uključila i objasnila operacije jezika, želje i značenja" (Grosz, 1994, str. 210).

Otelovljeni subjekt i njegova materijalnost su tako oslikani kao nabor koji koincidira sa tekućim kretanjem i tokovima intenziteta, afekata, prostiranja koji prolaze kroz njegovu relacionu ontologiju, koji su omogućeni sposobnošću tela da bude receptivno, da oseća, da bude čulno, da organizuje i održava, i koje prouzrokuju artikulacije unutrašnjosti kao nabiranja spoljašnjosti. U interpretativnoj mreži i ontologiji telesnog materijalizma (Braidotti, 2006, 2012) kojoj pribegavam u ovom radu, otelovljeni subjekt je „telo-u-vremenu", ugrađeno u višestruke složevine interakcijskih dinamika s drugim telima te otuda otvoreno i u procesu ka nepredvidivim afekcijama i postajanjima. Njegova temporalnost je okrenuta kako prema prošlosti, organizovanoj i procesuiranoj u parcijalnoj koherentnosti, tako i prema budućnosti koja nikada neće biti prisutna, ali koja obiluje afektivnostima i transformacijama, budućnosti koja se od sebe razlikuje i sebe odgađa u kontekstu „materijalno utkanih koordinata" (Braidotti, 2006, str. 156).

Značajno mesto za „povratak telu“ (Braidotti, 2006, str. 50), što se u mojoj tezi postavlja na scenu, ima ispitivanje afekta kojem pristupam kao telesnim kretnjama, intervalima, prolascima i prelascima, ili, kao onom što je Brajan Masumi nazvao „ontološkom razlikom u samom srcu tela“ (Massumi, 2002, str.5) i njegovom ne-koincidencijom sa sobom. Taj analitički okvir pruža objašnjenje afekta kao „stalnog dokaza da telo nikada-nije-manje-od tekućeg potapanja u svojeglavost i ritmove sveta“ (Gregg and Seigworth, 2010, str.1). Ne odričući se u potpunosti diskurzivnosti i reprezentacije, naročito kada se uzme u obzir njihova performativna moć, zaokret ka afektu iznosi u prvi plan ontološku „primarnost pre-diskurzivne ili afektivne osnove u životu subjekta“ (Braidotti, 2006, str.174). Afekti naglašavaju vitalnost materije uključene u tekuće i bes-krajne interakcije tela koja materijalizuju telesne granice, sposobnosti, orijentacije i značenja, ispod zarobljavanja identiteta, sa njim i izvan njega. Pažnja usmerena na afekat nas štimuje za „sposobnost da aficiramo i da budemo aficirani što svakodnevnom životu daje svojstvo neprekidnog kretanja relacija, scena, kontingencija i iznenadnog pojavljivanja“ (Stewart, 2007, str. 2).

Afektivni zaokret, važno je istaći, nije polje obeleženo konceptualnim konsenzusom, naročito kada je reč o ontološkom pozicioniranju afekta, njegovoj specifičnosti i njegovoj razlici u odnosu na koncepte kao što su emocije i osećanja, kao i kada se razmatraju različite genealogije naučnih radova o afektu.[1] Neki teoretičari naglašavaju neodredivost, autonomiju, ekscesivnost, i ne-reprezentacijsku prirodu afekata, to jest, primarnost afektivnih i telesnih prolaza, intervala, intenziteta i senzacija koji zaobilaze subjekta, reprezentacije, svesnost i društveno ispoljavanje afekata kao emocija i osećanja (Massumi, 2002; Grosz, 2004; Braidotti, 2006; Clough and Halley, 2007; Thrift, 2008). Drugi su se, pak, usredsredili na diferencijalnu neuro-psiho-biologiju afekata i emocija (Tomkins, 1995, Sedgwick, 2003; Wilson, 2004), usmerivši pažnju na društveno-političke detalje i vektore moći, koliko i na (post)fenomenološke implikacije afekata i emocija u odnosu na društveno i diskurzivno posredovana življena iskustva različitih društvenih grupa (Ahmed, 2004; Ngai, 2005; Cvetkovich, 2003; Berlant, 2011; Butler, 2004, 2009). Probin, na primer, izražava ovu konceptualnu podelu razlikujući emocije kao ono što upućuje na „kulturalno i društveno ispoljavanje“ dok su „afekti biološke i fiziološke prirode“ (Probyn, 2005, str. 11). Tereza Brenen i drugi teoretičari kulture, s druge strane, smatraju afekat sinonimom za emociju, i u

[1] Za detaljno objašnjenje o različitim linijama i genealogijama teorija afekta videti: Hemmings, 2005; Puar, 2007, str. 207-215; Stenner, 2019; Seigworth and Gregg, 2010; Thrift, 2008, str.224-226; Koivunen, 2010; Slaby and Scheve, 2019; rua Wall, 2021, str. 50-58.

skladu s njihovim objašnjenjem, afekat je „fiziološki obrt praćen prosuđivanjem“ (Brennan, 2005, str. 5). S druge strane, Brajan Masumi utemeljuje svoju ontologiju upravo na razlici između afekta i emocije. Afekat se odnosi na prolaze, viškove i intenzitete koji prolaze telom uronjenim u susrete i ritmove sveta, kao sila koja prethodi onom ličnom, ne-ljudska i visceralna, i koja operiše duž granica čula organskog i neorganskog, i vezana je za neiscrpno polje virtualnosti. Emocija, s druge strane, hvata i selektivno ispoljava „virtuelno ko-prisustvo“ potencijala i intenziteta specifičnih za afekat, svodeći ga na smisao, označavanje i prepoznatljivo društveno ispoljavanje. Silvan Tomkins i Iv Kosovski Sedžvik, s druge strane, prepoznaju psiho-biološke profile diferencijalnih afekata, ipak ne svodeći, potencijale za dinamičnu transformaciju, nestabilnosti i višak. Kao što je tvrdila Sedžvik, „afekti mogu biti, i jesu, prikačeni za stvari, ljude, ideje, senzacije, relacije, aktivnosti, ambicije, institucije, i bilo koji broj drugih stvari, uključujući i druge afekte“ (Sedgwick, 2003, str. 19).

Bez obzira na razliku između različitih linija preispitivanja u okviru proučavanja afekata, ono što većina istraživača u tom polju deli, a što je od ključnog značaja za moju tezu jesu: konstitutivna isprepletenost afekata i otelovljene subjektivnosti i njenih procesnih i relacionih materijalizacija bez kraja; prožimanje afekta i kognicije, odlučivanja i tvorenja smisla, kao i zaobilaženje svesne racionalnosti i samo-zatvorenog i samo-refleksivnog subjekta humanizma i psihološkog „sentimentalnog subjektivizma“ (Lordon, 2016a); relaciona i materijalna ontologija afekta; performativna i produktivna moć afekta da uradi stvari i dovede tela i društveno-političke svetove do postojanja, što za posledicu ima mešavinu afektivno življenih iskustava i diferencijalne vektore moći i istorija. Afekti, dakle, nisu samo subjektivna iskustva i odgovori na stimulanse ili događaje u okruženju, već i sila koja oblikuje odnose, reprezentujući na taj način ključnu aktivnu komponentu društvene dinamike. Pristupam afektima kao izrazu, refleksiji i otelotvorenju dinamičnih društvenih odnosa i nejednakosti unutar specifičnih relacionih konfiguracija i društvenih struktura (Scheve and Slaby, 2019, str. 44). U duhu Spinoze, afekti nam pričaju priče o telima i njihovim svetovima, i o tome kako istorije tih afekcija povećavaju ili smanjuju sposobnost tela za delovanje i mišljenje (Spinoza, 1970, str. 103). Drugim rečima, kao uvek već relacione telesne materijalizacije i intenziteti, afekti predstavljaju različite *ključne relacione teme* (Lazarus, 1991) u transakcijama između pojedinaca i sveta, što uključuje „telesne promene kada su te promene konstituisane evaluacijskim prosuđivanjima (ili procenama, Princovim terminima) transakcionih odnosa koje je organizam imao sa svojim različitim okruženjima“ (Sullivan, 2015, str. 38). S druge strane, afektivni sistem je „primarni motivacioni sistem“ sa varijabilnom složenošću slobode i transformacije (Tomkins, 1995, str. 35-75), i on je izvor potencijala za aktivnost i moć

delovanja, ili za potiskivanje sposobnosti za delovanje i upuštanje u društvene interakcije i promene.

Sve gore obrađene diskusije upućuju na *telesnu velikodušnost* (Diprose, 2002) koja se pojavljuje iz konstitutivne materijalnosti, otvorenosti, relacionosti tela, to jest, iz orijentacije prema drugosti (ljudskoj i ne-ljudskoj) koja prethodi individualnom telesnom postojanju i njegovim ograničenjima i uslovljava ih, što prethodi i uspostavlja relacije u zajednici i konstituiše sopstvo kao uvek već otelovljeno i ekstatično sopstvo, kao razliku i singularnosti, i kao neiscrpan potencijal za transformaciju uslovljenu pluralnošću. Ta telesna ontologija „označava pogled na subjekta koji je u-građen, imanentan, koji se proteže, kontinuiran je i proizveden materijalnim okruženjem i svakim drugim telom koji ga nastanjuje“ (Sparrow, 2015, str.33). Telesni materijalizam i širok opseg materijalističkih ontologija, tvrdiću, obogaćuje, prelama i pluralizuje naše razumevanje političkog i političke ontologije, intenzivno rezonirajući sa nekim od ključnih uvida koje su u prvi plan iznele post-utemeljivačke filozofije političkog.

Ipak, i pored toga što post-utemeljivačke filozofije u prvi plan postavljaju telo, subjekta, društveno i afekte, te metodologije su u značajnoj meri ostale nezainteresovane i slepe za post-utemeljivački pristup konceptu političkog, razvijenom u radu Žan-Lik Nansija, Ernesta Laklaua, Šantal Muf i Žaka Ransijera. To ne znači da su pitanja političke i društvene analize ostala strana ovom novom teorijskom istraživanju. Naprotiv, većina se na kritički način upustila u analiziranje ukrštanja političkih mehanizama, ideologija, aparata sa otelovljenjem i afektivnom regulacijom, kao i mogućnostima za nove korporealne politike počevši upravo od telesnih i afektivnih viškova, otvorenosti i neodredivosti (Butler, 2007). Međutim, upuštanje u analizu koncepta političkog momenata kako je razvijen u gore-pomenutim post-utemeljivačkim filozofijama ostalo je ili sporadično, uglavnom zahvaljujući aparatima i analitičkim alatima koje su ostavili Žil Delez i Feliks Gatari, ili nije postojalo. Taj nedostatak bavljenja radom filozofa poput Nansija, Espozita, Laklaua, Muf i Ransijera postaje još značajniji ako se u obzir uzme važan doprinos koji su dali u pravcu promišljanja Zapadne metafizičke i ontološke mašine isključivanja telesnosti iz političkih ontologija (Esposito, 2015a, 2015b), s jedne strane, i kritički pokušaj razvijanja novog političkog rečnika koji bi na ozbiljan način ispitao radikalne potencijale ponovnog promišljanja političkog počevši od različitih shvatanja tela, mesta, strasti/afekata i čulnog.

Ipak, i pored manjka savremenih naučnih istraživanja, novo-materijalističke i korporealne ontologije dele raznovrsne tačke rezonance i mešanja sa političkim ontologijama tih filozofa, i mogu podstaći ispitivanje složene i konstitutivne isprepletenosti post-

utemeljivačkih koncepata političkog i korporealnosti, afekata i materije. DeLandina teorija (2006), na primer, pomaže nam da vidimo odsutan, kontingentan i relacioni temelj političkog u uspostavljanju društvenog kao efemeran i kontingetnan materijalni asemblaž tela i drugih materijalnih, diskurzivnih i društvenih i apstraktnih entiteta, „bez ontološkog statusa ili integriteta osim onog koji proizveden njihovim odnosom“ (Fox and Alldred, 2017, str. 17). Političko, oslobođeno istorijskog tereta Zapadne hilefobije, tako postaje „promenljiv svet, naizmenično plastičan i ludo neposlušan, čija se pouzdanost može omogućiti gustim relacijama koje se u trenutku mogu preokrenuti u kaskadnu katastrofu“ (Oyama, 2016, str.99). Na sličan način, Benet pristupa zajednici i instituciji društva kao „organizovanoj složenosti“ i dinamičnom i nelinearnom i razvojnom sistemu koji se odlikuje „samoorganizujućim obrascima stvorenim odozdo nagore, gde nijedan element ne igra ulogu centralizovanog ili višeg autoriteta“ (Bennett, 2005, 138). Logika političkog takođe je prisutna kod Barad, u ispitivanju ontološke neodredivosti i relacionosti, specifične za svet izgrađen/razgrađen, konfigurisan/rekonfigurisan tekućim performativnim intra-aktivnostima materije i materijalno-diskurzivnih aparata kao nedovršena praksa koja uvodi privremena i nestabilna rešenja i delatne rezove unutar fenomena, i stvara granice, svojstva i značenja, bez konačnog zatvaranja. Korporealno-materijalistička ontologija koja je ne/utemeljena na metastabilnosti afekata takođe može pomoći da shvatimo dvostruku vezu političkog, kako kao performativnog strukturiranja, samo-organizacije, kao „decizionizam afekata“ (Lordon, 2018) posredovan preko različitih materijalno-diskurzivnih aparata, tako i kao transformativne i disenzualne prekide koje afekti i želje pokreću restrukturišući svoje uslove i društvene svetove. U tom smislu, materijalistička afektivna ontologija razotkriva anarhični uslov i „aksiološku neizvesnost svega“ u samom srcu političkog i pomaže nam da shvatimo „kako se društvo koje se ne drži ni za šta drži zajedno“ (Lordon, 2018, str. 6). Afektivna divergencija, transformacija, pluralizacija, neodlučnosti, antagonizam i disenzus - postavljeni kao relacioni i virtuelni potencijali u središte samih struktura i institucija do kojih afektivne dinamike dovode preko metastabilnih afektivnih ekvilibrijuma i kristalizacija - lebde kao uvek prisutna pretnja rastakanja ili reartikulacije, kako kolektivnih i zajedničkih afekata i njihovih pratećih slika, tako i singularnih kapaciteta, dispozicija, orijentacija, složenosti i telesnih bića (Lordon, 2016a, str. 9).

Međutim, moj cilj nije da postavim, predložim ili razvijem novu, ujedinjujuću i sveobuhvatnu teoriju političkog koja bi prevazišla, izgladila i nivelisala razlike između različitih pristupa, zasnivajući se na ontologiji izvedenoj iz korporealnog materijalizma, dinamike materije i afektivne izloženosti i relacionosti. Moj projekat je mnogo skromniji

pokušaj da osvetlim mnogobrojne hipoteza za razumevanje, iznošenje na scenu i zamišljanje političkog u njegovoj materijalnoj neprikladnosti i različitim shvatanjima kroz radove Žan-Lik Nansija, Ernesta Laclaua, Šantal Mouf i Žaka Ransijera, to jest, kao problem zajednice i bivstvovanja-u-zajedničkom, hegemonijskog odnosa i performativne realizacije naroda koji ni/je utemeljen preko antagonističke tenzije i disenzualne (ne)relacije između dve forme podele čulnog. U tom smislu, moj cilj je da pokušam da ponovo osnažim važnost koncepta političkog, uzetog u njegovim višeznačnim pristupima, kao bivstvovanja-u-zajedničkom, antagonističku artikulaciju ekvivalencijskih odnosa ili polemičku verifikaciju ontološke jednakosti, postavljajući konstitutivnu telesnu relacionost, procesnost, otvorenost i afektivna postajanja kao centralne ose tog nastojanja. Dakle, moja ambicija je da predmet proučavanja istražim sledećim pitanjima: Kakve su implikacije za naše razumevanje zajednice i bivstvovanja-u-zajedničkom ako kao polaznu tačku postavimo konstitutivnu relacionost tela i njegovu izloženost drugosti, a time i njegovu protivrečnu društvenu ontologiju označenu radikalnom ranjivošću i transformacijom (Poglavlje I)? Koji su to novi rečnici, koncepti i popisi dostupni za mišljenje o performativnoj, kontingentnoj i antagonističkoj artikulaciji društva i pojavljivanju "naroda" u radikalnoj demokratskoj tradiciji, u kontekstu ontološke centralnosti diskurzivnosti retorike i simboličke unifikacije, i izvan njih? Kako možemo analizirati pojavljivanje "naroda" razmatrajući delatnu i dinamičku performativnost materije, njeno intra-aktivno postajanje i pojavu političkih svetova kao materijalno-diskurzivnog aparata i samoorganizujućeg kompleksnog procesa koji proizvodi ideje, diskurse, tela, uticaje, okruženja, prostor i druge aparate, i sam je njima proizveden (poglavlje II)? I koje su mogućnosti za radikalizaciju političkog disenzusa i polemičke verifikacije jednakosti, kao logike političkog, ako rekonceptualizujemo ontološku jednakost kao jednakost diferencijalnih otelovljenja i tela-sveta-oblika (poglavlje III)?

Politička ontologija i traganje za suštinom političkog je, sugerisao bih, pre svega ontologija tela, to jest afektivna i estetska ontologija. Koncept zajednice ne signalizira ništa drugo osim međusobnog izlaganja i povezanosti tela. Oblik, identitet i smisao zajednice su otvoreni i usklađeni s promenljivim i pluralnim odnosima između tela i njihovih sposobnosti i praksi tvorenja smisla. Telo, u političkoj ontologiji Žan-Lik Nansija, što ću tvrditi u poglavlju I, jeste telo samo utoliko što je izvan sebe, trajno, i od početka izloženo spoljašnjosti. Telo je mesto singularnosti i subjektivnosti, i mesto na kojem se bivstvovanje-u-zajedničkom (zajednica) otkriva kao *telovanje-u-zajedničkom*. Koliko god je telo uslovljeno relacijama, ono je istovremeno uslov pojavljivanja sveta kao ko-pojavljivanja. Polazeći od ove osnovne

pretpostavke, druga sugestija u mom istraživanju bila bi da je uspostavljanje zajednice i društva materijalna performativna praksa, to jest samoorganizujuća, kompleksna i dinamična praksa materijalizacije shvaćene kao iterativne intra-aktivnosti koja proizvodi različite materijalne konfiguracije društvenog/kulturnog sveta i tela. Dovodeći pojam političkog u analitički diskurs, u poglavlju II tvrdim je da je materijalno-simbolička i utemeljivačka moć koja uspostavlja zajednicu i materijalno-diskurzivne aparate koji materijalizuju deljeni svet, otvorena za neprekidno, antagonističko i disenzualno osporavanje koje ne dolazi ni sa jednog drugog mesta već upravo od tih istih materijalno-diskurzivnih praksi i telesne relacionosti. Političko, kao što ću tvrditi u poglavlju III, uvodi uznemirujuću razliku u uređenost čulnog i legitimno čulno iskustvo. Upravo je taj disenzualni princip ono što sprečava zatvaranje zajednice i podelu tela i čulnog iskustva u njoj na temelju određenog principa. Postavivši svoj pristup u okvire perspektive novog materijalizma, tragam za potencijalom performativnih otpora, iznenadnog pojavljivanja u procepima, prekidima, viškovima i neuspesima političke performativnosti, kao onim što dolazi od delatne nepredvidivosti, postajanja i viška materije i tela. Takođe gledam na proizvodnju kontra-hegemonijskih „asemblaža koji povezuju mnogobrojne relacije iz fizičkih, bioloških, kulturalnih i apstraktnih područja“ (Fox i Alldred, 2017, str. 31), zahvaljujući kojima se „ekonomije afekta“ (Clough, 2004) koje se pojavljuju između tih relacija preokreću i transformišu društvene svetove i telesne sposobnosti, osećanja i želje.

***

Metodologija koja je najprikladnija za specifičnu temu istraživanja, za pitanja i ciljeve mog projekta je transdisciplinarna i metodologija mešovitih metoda. S jedne strane, pružiću hermeneutičko i dubinsko čitanje i kritičku analizu koncepta političkog razvijenog u radovima četiri postutemeljivačka politička filozofa: Žan-Lik Nansija, Ernesta Laklaua, Šantal Muf i Žaka Ransijera. U tekstu se takođe donekle upuštam u rad Roberta Espozita i njegove kategorije impolitičkog, zajednice i imuniteta.

Opravdanje za izbor radova ovih filozofa u svrhu tumačenja političkog je trostruko. Prvo, svi oni su se u različitom stepenu upuštali u razradu specifičnosti političkog. Drugo, njihovi radovi nude uvid u različite političke ontologije i konceptualizacije političkog, a posledično i različito izvođenje političkog na scenu onda kada se njihovi ’aparati’ prelome (*diffract*) preko telesnog materijalizma i afekata. I naposletku, iako se nove ravne, materijalističke i imanentne ontologije očituju u razvoju "ontologija obilja" (Tønder i Tomassen, 2005), uglavnom

zahvaljujući aparatima i analitičkim alatima koje su ostavili Baruh Spinoza, Žilber Simondon, Žila Delez i Feliksa Gatari, političke ontologije ovih autora ostale su slepa mrlja za naučnike koji se bave proučavanjem novog materijalizma i teorijom afekata, i pored važnih doprinosa koje, kao što ću tvrditi, mogu dati u razvijanju novomaterijalističkih i afektivnih ontologija političkog.

U naredna tri poglavlja moje teze primenjeno je hermeneutičko i dubinsko čitanje koncepta političkog u radovima Nansija, Laklaua, Muf i Ransijera, i ono nudi detaljno tumačenje kako specifičnosti političkog obrađene u njihovim radovima, tako i različitih koncepata koje je gravitaciono polje političkog uhvatilo. Na taj način pokušavam da pratim i mapiram mnogobrojne smerove i retikulacije političkog u njihovim radovima, i mogućnosti za prošireno razumevanje političkog, rizomatski granajući političko kroz druge koncepte u njihovim radovima koji ostaju tek posredno evocirani ili labavo povezani sa političkim. Ova metodologija mi takođe pomaže da se pozabavim političkim implikacijama drugih koncepata i ontoloških kategorija koje su operativne u njihovim radovima. U skladu s tim, u prvom poglavlju, usredsređujući se na hermeneutičko, difraktivno i kritičko čitanje filozofije političkog i zajednice Žan-Lik Nansija, mapiram njihovo mešanje sa konceptima poput: bivstvovanja-u-zajedničkom, singulariteta, izloženosti, tela, ekotehnike, smisla, afekta, materije, aisthesis-a, moći, slomljenosti, kvirstva i nedovršenosti. U drugom poglavlju ponudiću dubinsko i kritičko čitanje radova Laklaua i Šantal Muf, posebno koncepta hegemonije koji ću dovesti u vezu sa konceptualnom mrežom koja uključuje analizu razlike, ekvivalencije, populizma, afekta, relacionosti, performativnosti i društvene koreografije. Konačno, u trećem poglavlju, Ransijerova razlika između politike/policije/političkog razgranata je ka konceptima i problematikom koja se odnosi na ontologiju, jednakost, subjektivaciju, podelu čulnog, estetiku, kulturalne formacije, telesnost, afekte i materijalizam.

Počevši od njihovih kritičkih i filozofskih tekstova koji su proizvedeni u periodu od (više od) četiri decenije, dalje ih mobilišem preko difraktivnog čitanja (Harraway, 1992, 1997; Barad, 2007) u relaciji s novim materijalizmom i proučavanjem afekata/tela, kako bih intenzivirao njihove konceptualne potencijale, s jedne strane, i umnožio moguće smerove kojim bi se mogli uputiti pri susretu sa različitim konceptima razvijenim u ovom novomnastalom transdisciplinarnom polju proučavanja. Metodologija difraktivnog čitanja kao svoj model ima pojavu difrakcije koju mogu da iskuse svi tipovi talasa (uključujući svetlost), a definisana je kao savijanje koje talasi mogu doživeti oko rubova nekog otvora ili prepreke, pri čemu su njihove veličine uporediva sa magnitudama talasnih dužina. Posledica toga je stvaranje specifičnog difrakcionog obrasca. Difrakcija se objašnjava Hajdžens-Freznelovim

(Huygens-Fresnel) principom (svaka tačka na frontu talasa je izvor sekundarnih talasa koji se šire u smeru ka napred, istom brzinom kao izvorni talas) i principom superpozicije talasa (krajnji rezultat više koherentnih talasa je zbir svih stimulansa)[2]. U svakom slučaju, difraktivna metodologija nam može pomoći da se mešamo i stvaramo superpozicije filozofija ovih autora sa društveno-političkim ontologijama afekata i tela, kako bismo ponovo oživeli koncept političkog kao difraktivnog obrasca, razvijajući suptilniju viziju "detalja i specifičnosti relacija razlika … poštujući isprepletenost ideja" (Barad, 2007, str. 29-71) i konceptualnih aparata između različitih teoretičara. Shodno tome, na nove pretpostavke koncepta političkog koje ću predložiti može se gledati kao na difrakcione obrasce koji proističu iz interakcije i konstruktivne interferencije različitih konceptualnih talasa koji se međusobno jačaju i intenziviraju u rezultujućem obrascu razumevanja političkog. Povrh toga, difraktivno čitanje će mi pomoći da uvedem naizmenične perspektive unutar polja novog materijalizma i na taj način uputim na neke od izazova novomaterijalističke ontologije, uključujući probleme kontinuiteta, promene, društvene podele i nejednakosti, moći i otpora, subjektivnosti i društvenog/političkog (Fox and Alldred, 2017, str. 9-10). Na sličan način čitanje preko/kroz pomoći će mi ne samo da analiziram male strukture i moduliram početne okvire koncepta političkog, već i da se kritički upustim u njihova ograničenja i nedostatke. Dakle, u prvom poglavlju ću prelamati neke od Nansijevih ključnih ontoloških kategorija i koncepata kao što su singularnost, bivstvovanje-u-zajedničkom, telo, ekotehnika i smisao preko novomaterijalističkih problema materijalno-diskurzivnih aparata, materijalnosti tvorenja-značenja i telesnog materijalizma, kao i preko istraživanja isprepletenosti tela-mozga-sveta i priuštivosti (affordances) što dolazi iz EEEA kognitivne nauke, i proučavanja afekta i kritičkog proučavanja rase i kvir teorije. U drugom poglavlju mobilišem koncepte i ontologije iz studija afekta, telesnog feminizma, nereprezentacijskih teorija tela i afekta, studija performansa i društvene koreografije i EEEA kako bih kritički revidirao i rekonstruisao Laclau i Mouffeovu gramatiku političkog, usredsređujući se detaljno na kritiku dominacije diskurzivnosti, političko-ontološkog vertikalizma i bestelesnosti subjekta u njihovom radu, ali ne odustajući od njihovih glavnih uvida. Na kraju, mobilišući afektivne kulturne teorije i filozofije u trećem poglavlju, posebno u studiji slučaja, pokušavam da ponudim reparativno čitanje Ransijerovog paradoksalnog materijalizma i da naglasim afektivne, materijalne i telesne aspekte ponovne/podele čulnog .

[2] Hteo bih da izrazim ogromnu zahvalnost svom prijatelju Sašu Nikolovskom, stručnjaku za nuklearnu medicinu, za objašnjenja i razjašnjenja koja mi je pružio u pokušaju da razumem ove koncepte, specifične za polje koje nije moj primarni izvor znanja.

Osim toga, a u vezi sa nekim od osnovnih hipoteza mog projekta, usmeriću se na konkretne studije slučaja koje presecaju polja umetničkih praksi (vizuelne umetnosti), političkog delovanja i protesta i kulturne produkcije. Moj izbor studija slučaja napravljen je na osnovu pretpostavke da sve ove prakse kao načini činjenja, gledanja, stvaranja i bivstvovanja imaju estetiku kao svoju utemeljujuću osnovu i horizont intervencije. Stoga ću se osvrnuti na radove umetnika Velimira Žernovskog i Feliksa Gonzalesa - Toresa (prvo poglavlje), političke proteste u Severnoj Makedoniji poznate kao Šarena revolucija (drugo poglavlje), i raznovrsno polje kulturnih praksi iz subkulturne i pank scene u Ljubljani tokom 80-ih godina u vreme socijalizma (treće poglavlje). Da bih analizirao ove studije slučaja, osvrnuću se na različite vizuelne (fotografije i video), tekstualne i arhivske materijale (javne i privatne arhive u vezi s ljubljanskm scenom), i ponudiću interpretativnu analizu i vizuelno čitanje zasnovano na glavnim konceptima i metodološkim alatima kojima moja teza operiše. U prvom poglavlju u kojem analiziram isprepletenost manjinskih kvir afekata i življenih iskustava nepotpunosti, slomljenosti i zajednice kroz radove Žernovskog i Gonzales-Toresa, čitao sam različite foto i vizuelne izvore, kako o njihovim radovima, tako i njihove različite prezentacije, uključujući i sekundarnu literaturu o radovima. U slučaju Gonzales-Toresa, vizuelni materijali su javno dostupni na veb stranici Fondacije Feliks Gonzalez-Tores[3], kao i različiti uređeni tomovi i katalozi izložbi. Foto materijali koje koristim za analizu performativnih, koreografskih i afektivnih mehanizama i strategija u sprovođenju političkog u studiji slučaja Šarene revolucije u Severnoj Makedoniji obuhvataju ogromnu bazu od otprilike 1000 fotografija koje su uradili Robert Atanasovski i Vančo Džambaski, koji su gotovo svakodnevnom dokumentovali dinamiku događaje protesta u Skoplju 2015. i 2016. godine. Da bih stekao uvid u emotivne valence protesta i organizatora, kao i preciznije hronološke podatke o aktivnostima, analizirao sam Fejsbuk stranice neformalnih grupa Šarena Revolucija[4] i Protestujem[5]. Konačno, onlajn arhiva više od 400 medijskih članaka elektronskih medija: Deutsche Welle (DW) na makedonskom jeziku, Radio Slobodna Evropa, Civil Media, Radio MF i NOVA TV, bila je važan izvor podataka, fotografskog i video materijala. Za studiju slučaja vezanu za ljubljansku alternativnu scenu takođe sam obavio tri intervjua sa direktnim učesnicima scene. Ipak, većina materijala koji sam koristio i analizirao u vezi s ovom studijom slučaja prikupljena je iz: FV

[3] Hteo bih da izrazim svoju najdublju zahvalnost Fondaciji što mi je dala dozvolu za korišćenje fotografija radova Feliksa Gonzalesa Toresa i podelila sa mnom fotografije njegovih instalacija u visokoj rezoluciji koje k[illegible]m u poglavlju I.6.

[4] http://www.facebook.com/ColorfulMacedonia

[5] http://www.facebook.com/protestiramezaedno

arhive koja se nalazi u Međunarodnom centru za grafičku umetnost u Ljubljani; stanice DIVA - veb arhivi za video, filmsku umetnost i umetnost novih medija[6]; onlajn arhive Nevena Korde koja sadrži tekstualne, video i fotografske materijale vezane za alternativnu scenu, a posebno za rad Borgezije; lične arhive različitih kulturnih aktera alternativne i nezavisne kulturne scene u Ljubljani; i foto-arhive Božidara Dolenca o vizuelnoj estetici događaja alternativne kulture krajem 1970-ih i početkom 1980-ih, čiji se rad sada smatra glavnim fotografskim svedočenjem i predstavljen je na prvoj velikoj i sveobuhvatnoj posthumnoj izložbi njegovog stvaralaštva u Muzeju savremene umetnosti u Ljubljani 2021 godine. Osim fotografskog i vizuelnog materijala, za ovu studiju slučaja sam čitao različite časopise i fanzine koje su 80-ih godina proizveli ti isti akteri alternativne i pank scene u Ljubljani, kao i sekundarnu istorijsku i sociološku literaturu.

Studije slučaja koje analiziram u svakom poglavlju su intrinsične koliko i instrumentalne (Berg, 2001, str.229), što znači da im pristupam zbog njihove jedinstvenosti i posebnosti, s jedne strane, i u smislu podrške i objašnjenja svih teorijskih koncepata i problema koje postavljam u okviru svakog poglavlja, a odnose se na konceptualni aparat i difraktivna čitanja odgovarajućih filozofa. Ipak, studije slučaja nisu upotrebljene samo kao empirijska i istorijska podrška mojoj pretpostavci. Pre je reč o tome da one pružaju prostor za kritičku reviziju ili produktivno proširenje koncepata i ograničenja svakog od analitičkih okvira. Studije slučaja su tako i igralište za moja difraktivna čitanja. Još jedna važna napomena u vezi sa upotrebom studija slučaja odnosi se na brigu o njihovoj uopštenosti. Nije mi namera da tvrdim univerzalnu validnost argumenata i teza koje razvijam. Iako širi teorijski koncepti, propozicije i zaključci koje donosim mogu biti od pomoći za dalje istraživanje sličnih fenomena, ne tvrdim da su primenljivi na svaki konkretan umetnički rad, ili kulturni i politički kontekst, s one strane istorijskih specifičnosti. Takođe ne želim da tvrdim da su ovi ograničeni fenomeni jedini modeli, primeri i tehnologije za razumevanje političkog. Polazeći od pretpostavke da je političko ono što je neprikladno u vezi sa zajednicom, telesnim granicama, kolektivnom subjektivacijom, deljenjem zajedničkog, politikom i podelom čulnog, studije slučaja koje koristim su same po sebi neprikladne manifestacije i materijalizacije političkog i ukazuju na nedostatak odgovarajućeg mesta, odredišta, tema, modusa delovanja i praksi kao neprikladne svojstvenosti političkog.

U skladu s tvrdnjama koje ću izneti u ovoj tezi, svaku od studija slučaja nazivam *scenama političkog*, odnosno mise en scène političkog. Upotreba ovog pojma koji se odnosi na

[6] http://www.e-arhiv.org/diva/index.php?lang pref=en

scensku umetnost i pozorište je namerna i konceptualna. Mogao sam da ga zamenim i terminima kao što su dramatizacija, inscenacija, spektakl, performans ili aristotelovski opsis. Svi oni označavaju i u prvi plan iznose konstitutivnu ulogu u nastanku političkog koju igraju telesni performans, pokreti, gestovi, izgovaranja, afekti i emocionalno izražavanje tela i telom, kao i dekor i rekviziti, odnosno materijalno-diskurzivni aparati i specifični i jedinstveni stilovi njihove uređenosti. Kao što Nansi tvrdi u razmeni sa Laku-Labartom, telo je „već scena" koja je konstitutivno povezana sa „figuralnim proširenjem bića bez kojeg, jednostavno, biće ne bi bilo biće" (Lacoue-Labarthe and Nancy, 1996, str. 287). Političko je ko-supstancijalno sa svojom scenom, kao jedna prezentacija koja nema poreklo, supstancu, identitet, princip, temelj, odredište ili izvornu figuru za re-prezentovanje. Političko kao jedno „kao da", kao inscenirano, kao estetsko, nužno upućuje na dve privremene etape: na etapu figuracije i etapu defiguracije, to jest povlačenje svih figura, iščezavanje smisla i te Ideje u samom činu njegovog predstavljanja. Ne postoji „'prezentacija nečega'. Postoji – je upravo to, postoji – ono što sve više volim da nazivam 'dolazak u prisustvo'", zadržavajući na taj način neku vrstu trajno ponavljanog započinjanja i differance u odnosu na pomenuto „prisustvo". (Lacoue-Labarthe and Nancy, 1996, str. 299). Ako je, štaviše, i u starim izvorima reč skene služila kao termin za prebivalište Boga, „sveto mesto božanskog delanja i iskustva," (Shusterman, 2001, str. 368), namera mi je da transponujem ovu logiku vrhovnog bića kao arkhē u povlačenju političkog, kao njegovu vlastitu dekonstrukciju ostvarenu telesnim, materijalnim, performativnim, insceniranim prikazom navodnog utemeljujućeg principa, kao njegova de/figuracija. Na kraju, ali ne i najmanje važno, koristim ovaj termin da bih se iz još jedne perspektive poigrao dvostrukom vezom političkog. Naime, scena, dramatizacija ili inscenacija nečega (zajednice ili političkog u našem slučaju) posredno upućuje ne samo na logiku razgraničenja prostora, povlačenja granica, davanja forme i stavljanja neke strukture u privremeni okvir kako bi se ona na taj način razdvojila od uobičajenog toka života, već i intenzivno, preplavljujuće, živo afektivno iskustvo i delovanje, ili „prikazivanje i izazivanje viška ispoljavanja emocija ili aktivne uznemirenosti" (Shusterman, 2001, str. 368). U tom smislu, studije slučaja nam mogu pomoći da lakše razumemo paradoksalnu logiku političkog, kako kao ograđivanje, figuriranje i momenat utemeljenja, tako i kao afektivne i telesne viškove i disenzualnu dramatizaciju koji ga otvaraju ka vlastitom razbijanju i ponovnoj artikulaciji.

I. POLITIČKO I TELOVANJE-U-ZAJEDNIČKOM

I.1 Povlačenje političkog, zajednica i bivstvovanje singularno pluralnim

U predgovoru za knjigu „Razdelovljena zajednica“ (Inoperative Community) Žan-Lik Nansi detaljno razrađuje razliku između onoga što on naziva političko s jedne strane i politike, s druge. Razrađujući svoje levičarsko političko određenje kao poziciju koja zamišlja političko kao relaciju s onim što je ulog u zajednici, a za razliku od tehnokratskog političkog određenja koje analizira političko samo kao ono što je zaduženo za poredak, administraciju i institucije, Nansi određuje političko upravo kao čin uspostavljanja politike, poreklo i temelj politike, ili „mesto gde je značenje onoga biti u zajedničkom otvoreno za definisanje“. Politika bi s druge strane označavala igru, borbu sila i interesa „upletenih u sukob zbog reprezentacije i vladavine društvenom egzistencijom“ (Nancy, 1991, str. xxxvii). Političko pomaže Nansiju da opiše ponorni (*abyssal*) karakter društvenog, to jest, kontingentne i relacione temelje njegovih institucija, organizacija, raspodela i principa. Politika je, s druge strane, jedan vid tehnološkog delovanja i mišljenja koji se danas sastoji pretežno u institucionalizovanom društvenom upravljanja i onom što Fuko naziva guvernmentalne tehnologije ili policija. Ona se tiče područja kalkulacije gde se sve teškoće i problemi koji se pojavljuju moraju razrešiti administrativnim sredstvima, gde sve ono što bi se moglo preispitatati u radikalnom smislu, to jest, preispitivanje kao takvo nestaje (Marchart, 2007, str. 67).

Ponovno promišljanje političkog za Nansija i Laku-Labarta ključan je korak u razbijanju imunizujuće i paranoidne proizvodnje političkih mitova i figura kao identifikujućih aparata preko kojih se događa determinacija, ili još bolje, fabrikacija mita o mitu – upravo mitu o početku i poreklu, o onom arkhē zajedničkog bivstvovanja, mitu o apsolutnom i utemeljivačkom događaju političke zajednice zamišljene kao mističnog tela (nacije, naroda, suverena itd.). Funkcija političkih mitova, posebno onih nacionalističkih, poput nacističkog mita, je shvatanje, fikcionalno davanje forme i otelotvorenje bivstvovanje-u-zajedničkom kroz proliferaciju simbola, modela, i tipova, čijim podražavanjem individue dobijaju sidro i ogledalo prepoznavanja, određenje i pravac vlastitog sudbine u zajednici (Lacoue-Labarthe and Nancy,

1990). Mitski govor kao „imperativna komunikacija“ trebalo bi da predstavlja jedini i ujedinjujući govor mnogih preko kojeg jedni u drugima mogu da se prepoznaju, upravo kroz posredovanje mitskih figura i njihovih normativnih i interpretativnih okvira. U mitskoj logici onog arkhē o zajedničkom biću, zajednica figuriše kao sebi-isti subjekt koji je izvor, autor, volja i delatnik vlastitog kretanja, reprezentacija, istorije i delovanja, jedan subjekt za koji su dijalektičke operacije i istorijske kontradikcije samo puke kontingencije i prepreke koje treba prevazići i ukinuti ih u samo-realizaciji subjekta i postizanju izgubljene punoće.

Uvodeći mesto moći, onto-te-tele-ološki narativ o političkom subjektu i zajednici briše izvornu unutrašnju podelu i samo-diferencijaciju svojstvenu trenutku uspostavljanja političkog, kao trenutku konstitutivne diferencijacije i samo-otuđenja zajednice od tek započete neprepoznatljivosti koja joj je imanentna (Nancy, 2012a). U nacionalističkoj logici, na primer, izvorna podela je proterana iz samodovoljne logike sebi-istog nacionalnog zajedničkog subjekta, na takav način da se nacionalni samo-izlazak izvan sebe sebi vraća bez razlike i ponovno prisvaja negativni trenutak samo-otuđenja. Ova politička logika ostavila je zapadnu istoriju s nasilnim preklapanjem mesta moći i politike sa mestom zajednice i njene unutrašnje diferencijacije (ili zajednice kao razlike u sebi), na takav način da je misija ili sudbina politike, ili moći da „brani“ i vodi ka samo-realizaciji i potvrđivanju navodno shvaćenog identiteta zajednice. Pitanje političkog po toj logici postaje pitanje identitetskog projekata i suverenog samo-kruženja, sredstava i cilja, operativnosti i produktivnosti, to jest, aktualizacije suštine zajednice kao umetničkog dela, kao proizvoda, arhitektonske izrade. Za takvu operativnu zajednicu postoji budućnost, jer su krajevi već upisani kao nacrt koji prethodi proizvodnji, kao skrivena i privremeno izgubljena suština bića zajednice, zajedničkog bića.

Zajednica je po Nansiju mesto političkog kao mesto postojanja *bivstvovanja-u-zajedničkom* (*l’être en commun*) kao radikalno suprotno od zajedničkog bića (common being) ili bića zajedničkosti (being of togetherness) koje uvek pretpostalja transedenciju imenencije izvan svog postojanja kao suštine, smisla i značenja zajednice. Političko je tako mišljeno kao otvaranje, višak, prekid, šok i dislokacija bivstvovanja-u-zajedničkom, bivstvovanja-sa, što čini nemogućim nivelisanje zajednice u jedan projekat, kraj, ili telos, to jest, jedan zadatak. Iz tog razloga Nansi tvrdi da je političko kao mesto tog u-zajedničkom, zajednice, uvek jedna razdelovljena zajednica, oslobođena bilo kakve figure, mita, identiteta ili organskog totaliteta koji bi simbolizovao poreklo, sudbinu ili viziju svog samo-ispunjenja. Suština tog bivstvovanja-u-zajedničkom leži konkretno u ovome „u“ koje je sama relacionost i komunikacija singulariteta. To „u“ prethodi svakoj subjektivnosti, individualnosti, ili

identitetu, jer izlaže pojedinačno biće prema spoljašnjosti, što je uvek drugo biće koje je i samo izloženo. Relacija je, tvrdi Nansi:

> „Razlika po sebi…to je izdvajanje sebe u kojem različito postaje svoje vlastito, i to čini samo u relaciji s drugima, koji su i sami različiti. Odnoseći se prema sebi, različito se izdvaja. To jest, ono se istovremeno i otvara i zatvara. Relacija je moguća jedino kao deo tog duela" (Nancy 2013b, str.7).

To „u" relacije nema nikakvu svojinu ili suštinu koja bi se mogla prevesti kao društvena ili zajednička veza. Ono je sam razmak koji distribuira singularitete u spoljašnjost i način na koji upisuje spoljašnjost u samu intimnost unutrašnjosti Dasein-a kao vlastiti ispis (excription). „Otvara jedno između kao takvo (…) to *između dva* na način kojim oni jesu dva" (Nancy 2013b, str. 8). Ono što je odgovarajuće za neku egzistenciju, prema ovoj logici, upravo je „eksproprijacija" koja individuu lišava njene najveće individualnosti i svojine. Zajednica je naše bivstvovanje-u-zajedničkom koje sprečava i onesposobljava svaki pojedinačni pokušaj apsolutne i potpune imanencije. Zajednica je uvek već ovde pre nego što stignemo, rodimo se, i istovremeno nikada nije ovde nego je uvek tamo, negde drugde, izmeštena u ogromnoj mreži komunikativnih odnosa između singulariteta. Ili, kako bi to rekao Nansi:

> „Ona je bez-temeljni temelj, `bez` u smislu da otvara procep u pukotini ponora koji je napravljen samo od mreže, preplitanja i deljenja singulariteta (…) Singularno biće pojavljuje sa kao sama konačnost: na kraju (ili na početku), u kontaktu sa kožom (ili srcem) drugog singularnog bića po obodima iste singularnosti koja je kao takva uvek drugo, uvek zajednička uvek izložena…Zajednica, prema tome, znači da nema singularnog bića bez nekog drugog singularnog bića i da postoji ono što bi se moglo nazvati, prilično neprimerenim idiomom, izvorna ili ontološka „društvenost" koja se principijelno prostire s one strane jednostavne teme društvenog bića (zoon politicon je za ovu zajednicu sekundaran) (Nancy, 1991, str. 28).

To „sa" u izrazu bivstvovanje-sa ne označava most ili lepak koji povezuje spoljašnji odnos već konstituisanih subjektiviteta ili sopstava. To iz-među obeležava neoznačavajući čin zauzimanja mesta singularnosti u procesu mešanja i sukoba sila. „Sa" otvara otvaranja koja se nikada u potpunosti ne mogu poznati i zamisliti kao smeštanje samo-svesti u dijalektički sloj. „Sa" koje se može razumeti kao jedno demonstrativno „to", kao pokazivanje izloženosti, ali nije uhvaćeno u označavajući zamrznuti okvir, označava prostor prisustva odlaženja jedno od drugoga i nepovratno odlaženje ka onom „svaki put" i ka novini relacije koju je nemoguće totalizovati i ukloniti u subjektivnoj samo-relaciji.

Suštinu zajednice, po Nansiju, konstituiše jedan gest nuđenja, davanja prostora kao razmicanja (*espacement*) koje se može razumeti samo u gramatičkoj formi gerunda, što nije prisustvo, kao ograničen prostor, kao zauzimanje mesta ili utvrđivanje mesta kao minimuma geografske nužnosti kako bi se spoljašnja relacija uspostavila i održala. Singularno prostiranje

kao razmicanje u jednoj kretnji iz-među toga „sa“ ontološki i logički prethodi i nužno je da bi zauzimanje mesta ili obeležavanje uopšte bilo moguće. Otuda ono ne može biti merljivo kao objektivno prostiranje ili objektivni prostor, te su tako sva singularna prostiranja nesamerljiva i jednaka u svojoj nesamerljivosti. Kao što bi to dirljivo opisao Derida „taj prostor mora biti razmicanje pre nego što postane prostor; on mora otvoriti otvaranja, takoreći, jedan interval, to jest, ono što je navodno nekorporealno (incorporeal), premda nije ni inteligibilno, prostiranje-dakle nije ni čulno ni inteligibilno“ (Derrida, 2005a, str.24).

To je pravac iz kojeg možda postaje jasnije zašto Nansi i Laku-Labart (1997) pokreću radikalnu kritiku subjekta koja je izbegavala ili isključivala tu relaciju u smislu u kojem je ona mišljena u političkoj filozofiji, i zbog čega akcenat stavljaju na relaciju kao takvu, kao preispitivanje društvene relacije i onoga što je omogućuje kao prikladnog područja za mišljenje političkog. Nansijev i Laku-Labartov uvodni gest upućuje na osnovu političkog subjekta koji je mobilisao političke i klasne borbe i razotkrio stalno povlačenje relacije kao onog što je istovremeno veza i razvezanost, asocijacija i disocijacija, dakle, raztemeljivanje totalitarističkih temelja svakog političkog projekta bio on transcedentalistički ili imanentistički:

> „Povlačenje koje odgovara na relaciju, što relaciju svuda vraća u ’jedinstvo’ - što ’de socijalizuje’; neko bi možda pokušao da kaže organsku društvenost, i to što „depolitizuje“ političkog subjekta… Kako misliti političku jurisdikciju tako da ona ne bude ni potčinjavanje subjektu, niti puki simbolizam (zastava nije dovoljna), nego kao opisivanje „mesta“ „simbolizacije“ same relacije, ukoliko simbolizacija nije subjektivna fuzija, već je upravo uspostavljanje relacije, i trag njenog razdvajanja… onda nesumnjivo ostaje da se izumi afirmacija tog razdvajanja, što je afirmacija relacije i ono što država odbacuje, poriče, ili suzbija“ (Nancy, 1993a, str.141-142)

Političko kojem su Nansi i Laku-Labart na tragu ima svoju unutrašnjost samo u svojoj spoljašnjosti. Odsutni temelji politike, kao suština političkog, ne obeležavaju prazninu ili prazan prostor, ili manjak osnove i činjenje nemogućom totalizaciju svakog političkog čina uspostavljanja i postavljanja na scenu simboličkog poretka i organizacije identiteta i razlika, kao što bi učinili lakanovski sledbenici u političkoj filozofiji. Povlačenje političkog je s one strane smisla što je jednako samo bivanju na tragu razmicanju, oprostoravanju, otvaranju u odnosu na svet, svaki put singularno pluralno, izloženo preko te relacije „bivstvovanja jednih pored drugih što svi činimo od rođenja, kao subjekti, to jest, kao ’podmetnuti’ (subjected) smislu: subjekti (podmeti) jedni drugima i svi zajedno, ali odvojeni, subjekti te suverenosti smisla (…) ovo s one strane je u kontaktu jednih s drugima i zaraza kojom jedni druge aficiramo (Nancy, 2013a, str. 56).

To osporavanje logosa kao onog što organizuje politički prostor ili polis, konsekventno podriva već spremne pretpostavke političkih subjekata čija je pozicija dopuštena tim istim činom i odlukom o prostornoj delimitaciji te je tako zatvorena ili prisvojena unutar države, ili političkog subjekta (individualnog ili kolektivnog) kao samo-utemeljujući osnov političkog. Ako logos zajednice i polisa u najširem smislu upućuje na Smisao Bitka koji se ispoljava u prisustvu zajednice, Nansijev obrt jeretički iskorenjuje te nostalgične i histerične potrage za izgubljenim značenjem i središtem značenja koje bi organizovalo moral, društveno i političko zajedničko življenje u zajednici, kao ključnom osom koja je navodno izgubljena ulaskom moderne u postmodernu. „Ne postoji više nikakav svet: ne postoji mundus, kosmos, uređen i dovršen poredak unutar kojeg (iznutra) neko može pronaći mesto, prebivalište i elemente orijentacije (…) Ne postoji više nikakav duh sveta, niti postoji istorija pred čiji bi se tribunal moglo stati. Drugim rečima, nema više nikakvog smisla sveta“ (Nancy, 1997, str.4).

Naime, Bitak je samo smisao koji nikada ne može biti samo-transparentan ili za sebe prisutan. Smisao Bitka je ono što je izvorno eksplodiralo i podelilo se kao razmicanje među nama, kao konkretnost sveta, „ono što naša egzistencija dodiruje, i što je njome dodirnuto, u svim mogućim smislovima i svim mogućim čulima“ (Nancy, 1997, str.10). Nema transcendentnog ili spoljašnjeg porekla koje može obnoviti izgubljeno značenje Bitka. Trauma gubitka se tako može prevesti kao inauguraciono uspostavljanje Bitka. Traumatični oporavak se nikada u potpunosti ne može realizovati jer ono što je izgubljeno nikada zapravo i nije bio gubitak niti je ikada bilo odsutno. Poreklo je deljenje Bitka, nije ništa više od toga, a mi smo transferzalni asemblaži između kojih se deljenje odvija. Čisto ne-deljeno prisustvo onemogućeno je nužnošću njegovog deljenja, njegovog eksplodiranja u mnoštvenost podele, njegovog rastavljanja (*se disjoint*) (Nancy, 2000, str. 2).

To (ne)izvorno podražavalačko stvaranje sveta i njegovog logosa na najbolji način se pokazuje, i to ću tvrditi, kao dodirivanje tela u celom svetu. Svako telo dodiruje neko telo, a zakon tog dodirivanja nije ni jedinstvo ni homogenost, već beskonačna heterogenost i odvajanje, s one strane svake mogućnosti relacije prisvajanja onog bliskog i „haptičkog kontinuizma“ (Derrida, 2005a, str.125) ili neposrednosti. Logika podele dodirivanja obeležava tačno razmicanje iz kojeg se neko drugo poreklo sveta grana kao apsolutna stranost singularnosti koja se ne da asimilovati (Nancy, 2008b). Gestom dodirivanja, smisao nije zahvaćen već je otvoren ka svojoj pluralnoj dispoziciji kao svaki put singularno pluralno, pojavljujući se svaki put lokalno, okrećući se prema jedinstvenosti događaja i prema mnoštvenosti koja omogućuje i raščišćava prostor za singularnu egzistenciju.

Singularnost, jedan od Nansijevih temeljnih koncepta, ne predstavlja individualnost niti posebnost. Ona je infraindividualna, utoliko što se nikada ne može samo-referencijalno okupiti u jedinstvo sopstva, i transindividualna utoliko što preseca tela i prolazi između i duž tela, iznad i pored tela. Singularna razlika je svaki put različito i singularno raspoloženje, jedinstveno stanje, tačna forma. U fusnoti u Iskustvu slobode Nansi potvrđuje svoj dug Delezu u pogledu mišljenja singularnosti. Inkorporišući elemente iz matematičkih teorija o diferencijalima, iz nelinearnog matematičkog modelovanja i teorije dinamičkih sistema, singularnost u delezijanskoj ontologiji označava aleatorne tačke, tačke preokreta i obeležava, rečeno jezikom teorije dinamičkih sistema (DST) bifurkacije kao mesta fleksije i modulacije u kojima je kriva odnosno sistem podvrgnut promeni stanja, kretanju od jednog stanja i obrasca ponašanja ka drugom. Singularnost obeležava prag gde je sistem kvalitativno transformisan. Ako sledimo rečnik teorije dinamičkih sistema, mogli bismo reći da raspodela singularnosti u faznom prostoru mapira mesta na kojima se mogu naći atraktori, reprezentujući obrasce normalnog, uobičajenog, regulisanog i stabilizovanog ponašanja sistema kroz mehanizam negativnog povratnog odgovora koji kruži među diferencijalnim elementima sistema. Ako sledimo tu gramatiku, mogli bismo biti precizniji i reći da su singulariteti pokazatelji ograničenja basena privlačnosti (Protevi, 2009, str. 5-7; Protevi, 2013, str. 1-17), pragova sistema (koji može biti telo, mozak, organizam, subjekt, pojedinac, društvena grupa, itd.) preko kojih su strukturisani morfogenteski/ontogenetski procesi. Singularni pragovi su kritična i krizna mesta koja u prvi plan iznose događaj odjekivanja diferencijalnih relacija, koji kao takav obeležava dinamičku ontologiju elemenata, relacija i sigulariteta (Deleuze, 1990, str. 109-117).

Sledeći delezijansku ontologiju, moglo bi se reći da je bilo koje biće ni više ni manje do singularni obrazac dinamičkih društvenih i somatskih intra-akcija (Barad, 2007), mapa, topologija i konvergencija niza singulariteta. Kao svi fenomeni, individualno kao singularno biće bilo bi prema tome shvaćeno kao kolektiv, gomila, armija, duga, kao uvek već singularno pluralno. „Individua je uspostavljena najpre oko izvesnog broja singulariteta, koji sunjeni 'primarni predikati'(…) realna odrednica individue: koncentracije, akumulacije, koincidencije izvesnog broja konvergirajućih predindividualnih singularnih tačaka (…); Individua je aktualizacija predindividualnih singulariteta, i ne upućuje na prethodno određenje“ (Deleuze, 1993, str. 63-64). Singulariteti, da budemo precizniji, nisu individue, nego su to radije pred-individualne tačke topljenja, tačke smrzavanja, ili tačke kondenzacije (ako se kao model uzme voda) koje organizuju, vode i konstituišu procese individuacije, „prelomne tačke u intenzivnim procesima koje vode do aktualnih produkata“ (Protevi, 2013, str. 8). Singulariteti proizvode (ni izbliza stabilna i uravnotežena) svojstva i tela kao konvergencije i mape singularnih tačaka

kada nešto ili neko stupa u dinamičko polje sila i relacija sa drugima, ili sa afektivnim intenzitetima, slikama, drugom kožom, tehnologijama, susretima sa različitim elementima.

Singulariteti, dakle, zadržavaju paradoksalan status zbližavajući kako ono što je jedinstveno, izuzetno, značajno i s one strane bilo kakve mere ili kalkulacije u skladu sa prethodno uspostavljenim parametrima i normama, tako i ono uobičajeno, ili regularnu svakodnevicu bića. Svaka singularnost, tvrdi Delez, „okružena je oblakom uobičajenog i regularnog. Možemo reći da šta god da je značajno ili singularno jeste takvo u stepenu u kojem fleksija koja izdiže singularnu tačku može biti naterana da se pomeri negde drugde. Ali takođe možemo reći da je sve uobičajeno zato što je singularna tačka samo koincidencija dve uobičajene tačke iz različitih vektora“ (Deleuze, 1993, str.60).

Slično tome, Nansi tvrdi da se Bitak pojavljuje u uobičajenom, u svakodnevnom kao izuzetan i stran, kao „svaki put“ svakog singularnog susreta, kao izmena sveta. Ne postoji ništa što je više nastrano od nastranosti pojave Bitka. Zbog toga Nansi kaže da „imamo pristup istini porekla onoliko puta koliko smo u prisustvu jedni drugih i u prisustvu ostalih bića“ (Nancy, 2000, str. 15). Još važnije, svi i svako, svaki momenat postojanja i bivstvovanja, bez obzira na to koliko je ono uobičajeno i regularno, predstavlja primer singularnosti kao jedinstvenosti, „kao primer, ali svaki put uzorno (…) kao značajan model“ (Nancy, 1997, str. 72). U uobičajenosti bivstvovanja postoji radikalna jednakost između singulariteta i bića pri čemu svako od njih nagoveštava da je izuzetno i jedinstveno, bivajući primer „izuzetka singularnosti – utoliko što je ona takođe banalno pravilo pluralnosti (…). Primer nas ne upućuje na opštost univerzalnosti – na neku 'idealnu egzistenciju' – upućuje nas na samog sebe, na svet kao svet primera, kao svet povlačenja singulariteta u samom njihovom izlaganju“ (Nancy, 1997, str.73). Na ovaj način Nansi napušta hajdegerovsku potragu za autentičnošću i onim što je najsvojstvenije za Dasein, a što uspostavlja izdizanje iznad uobičajenosti i banalnosti sveta tog „oni“. Čak i najregularniji svakodnevni susret i ma koje bivstvovanje koje postaje predmet „transcedentalne radoznalosti“ i intrige, izvire iz relacije i omogućava je, budući da je svaka singularna egzistencija primer i izuzetna je, i u svom otvaranju i izlaganju krije svoj smisao, jedan novi početak, novo poreklo kao uzor. S one strane logike onog arkhē, ili ma kog transcendentalnog ili imanentnog izvora smisla Bitka koji bi dao vrednost i meru singularnom postojanju i regulisao i izgradio bivstvovanje-u-zajedničkom, smisao, tvrdi Nansi „jeste činjenica da smisao počinje ili ponovo počinje sa svakim singularitetom i ne dovršava se u nekom singularitetu niti u totalitetu koji po sebi nije ništa drugo do ulančavanje obnovljenih početaka“ (Nancy, 1997, str.88).

Prema tome, Bitak se u Nansijevom smislu ne može shvatiti kao stanje, subjekt, supstanca ili svojstvo. Bitak je samo aktivnost čije kretanje omogućuje postavljanje stvari, što će reći, to je proces činjenja koji uspostavlja neku poziciju. Svaka pozicija je među drugim pozicijama, sa njima i između njih, što doprinosi da se ona pojavljuje-zajedno kao dis-pozicija (diskretna i izdvojena). Čini mi se da se Nansijev izbor termina dispozicija ne može shvatiti kao puka slučajnost. Biti sklon/na raspolaganju (disposed) prepliće niz značenja koja jedno drugo dekonstruišu. Semantički spektar reči 'dispose/dispozicija' uključuje označiteljski lanac 'ličnog temperamenta', 'aranžmana', 'sklonosti', 'karaktera', 'raspoloženja', 'težnje', 'smera', 'raspodele', 'grupe', 'kolektiva', poretka', 'smeštanja/postavljanja na mesto", 'nastaniti se", itd. *Singularna pozicija kao dispozicija*, uzevši u obzir sve ove navodno disjunktivne semantičke aranžmane, čini se da postojano dočarava sva gore pomenuta značenja. Naime, singularitet je pojava i lični temperament samo utoliko što je unutar kolektiviteta, deo njega i sa njim, ili je uređenost, raspodela koja orijentiše singularni smer svaki put situaciono, što je u skladu s globalnom konfiguracijom umreženih pozicija kojima je singularitet izložen. Lični karakter je, dakle, poništen ukoliko je neko sklon da ga smatra stalnom supstancom koja je mesto nečije prepoznatljivosti. „Singularna jedinstvenost jeste ono što je deli i što ona deli (ce qui le partage et ce qu'll partage) sa totalitetom singularnih množtvenosti (Nancy, 1997, str. 71). Neko je svaki put neko-jedan, usmeren, otvoren, izložen, ka nekom-drugom smeštenom u polje pozicioniranja i potencijalnosti. Neko je uvek prepušten i ima sklonost ka svojoj spoljašnjosti i to *ka-stvo (towardness)* daje jedinstveno obeležje sklonosti svaki put. Singularna dispozicija je svaki put određena, pluralna, pa ipak je singularna, u skladu s načinom na koji je na raspolaganju (*disposed*) među, sa i između.

Ontologija singularno pluralnog i bivstvovanja-u-zajedničkom kao pitanje političkog dobija radikalan nastavak u Nansijevom kasnijem radu. Naime, na liniji sa prethodnom diskusijom, odnosno sa destrukcijom arhitekturalne logike konstrukcije implicirane u političkoj figuri subjekta i onog arkhē, Nansi uvodi novi koncept – *strukcija (struction)*. Dekonstrukcija je otkrila, tvrdi Nansi, nešto osnovnije što ide s one strane konstrukcije i dekonstrukcije, a to je strukcija. Strukcija nas vraća logici bivstvovanja-sa s one strane antropocentrinčnih registara, i obeležava koegzistenciju s one strane strukturišućeg principa. „*Struo* označava nakupiti, nagomilati. To uistinu nije pitanje poretka ili organizacije na koju upućuje ono kon- i in-strukcija. To je gomila, ne-sastavljeni sastav. Svakako, to je susedstvo i ko-prisustvo ali lišeno principa koordinacije" (Nancy, 2015a, str. 49). Strukcija nas vraća pluralnosti kontigentnih formi života koje nikada nisu imale princip konstrukcije koji bi kasnije trebalo dekonstruisati i razotkriti u njegovoj kontigentnosti. Pojavljivanje-zajedno, što

strukcija, dakle, označava, je „nekoordinisana simultanost stvari i bića, kontigentnost njihovog pripadanja zajedničkom, raspršivanje obilja aspekata, vrsta, formi, tenzija i namera“ (Nancy, 2015a, str. 49).

Svet nema ništa na šta bi se referisao, tvrdi Nansi, osim svog vlastitog fakticiteta, onog koji je dat kao činjenica lišena mogućnosti referencijalnosti u odnosu na nešto poput transcendentnog bića ili supstance. Ostavljeni smo sa „kontigentnošću, slučajnošću, disperzijom ili pogrešivošću, što bi se takođe moglo nazvati iznenađenjem, izumevanjem ili pronalaženjem, šansom, susretom ili pasažom. To nije ništa drugo do ko-prisustvo ili još bolje, pojavljivanje zajedno svega što se pojavljuje, to jest, svega što jeste“ (Nancy, 2015a, str. 59). Smisao sveta u njegovom prikladnom modusu kruži između svega što u svetu stoji, između singulariteta, te je to otuda svaki put singularno i „singularno deljena mogućnost koju ništa od toga, nijedno mesto i nijedan Bog izvan ovog sveta, ne postiže“ (Nancy, 2007, str.43). Jedini cilj ovog sveta se može odrediti, citirajući Marksa, kao proizvodnja sfere slobode koja se može praktikovati samo kao „užitak multimorfne produkcije čitavog sveta“ (Nancy, 2007, str. 46). Ovde bi trebalo zapaziti da u skladu s Nansijevim tumačenjem Marksa, nema pravog cilja ili svrhe u ovoj formulaciji sveta. Štaviše, i ono što je, kako se čini, mesto proizvodnje, izbrisala je uvek preterana priroda užitka kao „deljenog prisvajanja“ onoga što za razliku od kapitala niti može biti prisvojeno niti se može svesti na ekvivalentnost, upravo zbog singularnosti svake kreacije. Konfiguracija sveta određenog ovim terminima otvorila bi prostor za svaku singularnu kreaciju, ili kvantitet mogućih svetova, u kojima se singulariteti ispoljavaju. Taj svet koji raste ni iz čega otvara mogućnost za stvaranje ex nihilio, svaki put singularno.

Ovde svakako moramo biti oprezni. Nansi ne misli da ovde bilo šta ima smisla na jednak način. Logika bi tako bila jednaka kapitalističkoj logici izjednačavanja svih vrednosti i svih formi beskonačne uniformnosti:

> „Ekvivalencija nije jednakost. To nije jednakost koju je Francuska Republika postavila između slobode i bratstva o čemu možemo biti podučeni kako kao o sintezi tako i o prevazilaženju ova dva pojma. Jednakost ovde označava strogu jednakost u dignitetu svih živih ljudskih bića ne isključujući druge registre digniteta svih drugih živih bića, pa čak i stvari. Dignitet je ime vrednosti koja je apsolutno validna, [što znači] da ona nema vrednost ako 'imati vrednost' posredno upućuje na mernu skalu“ (Nancy, 2015c, str. 39).

Osim toga, važno je naglasiti da nam ovo promišljanje političkog kod Nansija ne ostavlja prazno i apstraktno mišljenje na terenu ontologije, bez minimalnih smernica za vođenje politike. Naprotiv, ono što se od nas u ovoj situacij traži i jeste promišljanje „politike političkog” (Nancy, 1991), pri čemu politika počinje da se promišlja kao nužan modus

političkog, što uvodi razliku u samu politiku, a samim tim je višak u odnosu na svaki pokušaj spajanja, ujedinjavanja i uspostavljanja zajedničkog. Politika se, dakle, svodi samo na „davanje forme i vidljivosti mogućnosti zajedničkog života... na osmišljavanje njegovih obrisa i davanje strukture“ (Nancy, 2012a). Politika postavlja minimalne uslove za zajednički život i jamči suživot pod određenim ustavom, to jest, on omogućuje jedno „mi“, kojem inače manjka samoočiglednost i transparentnost. Konačno, ovo „mi“ koje politika omogućuje je uvek već nužno otvoreno ka sopstvenoj nemogućnosti, kao otvorenost i izloženost u međuprostoru toga „sa“ između singularno pluralnih egzistencija.

I.2. Telovanje-u-zajedničkom

„Izloženost nije suprotnost temelju, pre će biti da je ona njegova telesna istina“

(Nancy, 2008a, str. 101)

Pre nego što nastavimo s ovom tvrdnjom važno je uočiti da ova misao dolazi od nekoga i kreće se ka nekome u čije je telo izvršen radikalni upad (Nancy, 2008a). Žan-Likovo telo je otuđeno od sebe transplatacijom srca. Taj uljez, ta radikalna drugost kojoj je njegovo telo priredilo dobrodošlicu, a koja mu je oduzela telo, je srce stranca, drugog. Žan-Likovo telo je izvedeno izvan sebe, izloženo spoljašnjosti na post-ljudski način, udomivši u svom telu deo tela drugog i čitav niz medicinsko-tehnoloških aparata neophodnih za tu operaciju. Imunitarni sistem bio je prisiljen da sebe izda, da se otvori, da se auto-imunizuje da bi opstao. Preživljavanje vlastitog života, Žan-Likovog života, omogućeno je utoliko što se telo izložilo, učinivši gest dobrodošlice ka svojoj spoljašnjosti. To telo, štaviše, nije primilo spoljašnjost, ono je postalo domaćin stranosti koja je obezbedila neophodne uslove svoje mogućnosti. *Conatus* Žan-Likovog tela je conatus bivstvovanja-sa. Njegova borba za samoočuvanje i istrajnost je bila borba za očuvanje tog bivstvovanja-sa, i obratno, bivstvovanje-sa je bio preduslov da bi njegova pozicija bila održiva kao takva, kao dis-pozicija.

Žan-Lik Nansijevo mišljenje o ontologiji i traganje za suštinom političkog je, tvrdio bih, najviše i pre svega, ontologija tela. Ovde treba biti oprezan kako bi se izbegao ishitreni zaključak o naturalističkom povratku filozofije ili eugeničkom upošljavanju bio-političkog mišljenja. Nansijevo mišljenje stoji na upravo suprotnoj poziciji. Telo je telo samo ukoliko je izvan sebe, stalno, od samog početka izloženo ka svojoj spoljašnjosti. Prema tome, ontologija tela u Nansijevom mišljenju je mesto na kojem se egzistencija najsnažnije dovodi u pitanje, a relacija tela i egzistencije, kao konstitutivna relacija, mišljena je kao izloženost, konceptualizujući ek-statičku prirodu Dasein-a i svih bića, s one strane ljudskog horizonta razumevanja. Kao što tvrdi Nansi u knjizi „Smisao sveta“: „na svakoj instanci svog događanja, biće je jedna oblast, i njegova realnost se daje kao arealnost. Tako je biće telo. Ne 'otelovljeno', ne ovaploćeno, ne čak 'u vlastitom telu', već telo, dakle, posedovanje vlastite spoljašnjosti, razlikujući se i razlikujući“ (Nancy, 1997, str. 35).

Telo je mesto na kojem se prelamaju svi ontološki i politički koncepti, po Nansijevom mišljenju, uključujući pitanje smisla, problematiku onog „sa i zajednice“, problem

drugosti kao nesamerljivosti u deljenju izvan bića, težina misli, svet i singularno pluralno. Ne iznenađuje da bi Derida rekao da je Nansijeva ontologija i filozofija „post-dekonstruktivistički realizam, apsolutni realizam, nesvodiv na bilo koju tradiciju realizama“ (Derrida, 2005a, str. 46). Slično tome, Ijen Džejms mapira niz sličnosti i divergencija između Nansijeve „minimalističke i formalne ontologije“ i kritičkih epistemologija naturalizovanih metafizika, naučnih metafizika, spekulativnih realizama, ili temporalnog naturalizma, pri čemu svi oni poriču tradicionalni metafizički pristup prirodi i materijalnosti kao onom što je obdareno svrhom, ciljem, smislom života, mišljenjem i svešću, naglašavajući inherentnu istoričnost i temporalnost prirode, materije, univerzuma i njegove relacione ontologije. Kao što tvrdi Džejms, „jedinstven i različiti naturalizam može se obrađivati iz Nansijeve minimalističke singularno pluralne ontologije“ (James, 2019, str. 60).

Nansijeva telesna i materijalistička ontologija, tvrdio bih dalje, iako joj nije posvećena pažnja koja joj pripada, odjekuje i preklapa se s novim ontologijama zajedničkog, nazvanim ravnim, horizontalnim, imanentnim i materijalističkim ontologijama. Ove ontologije naglašavaju otvorenu, kontingentnu, procesnu, relacionu, korporealnu i materijalnu, dinamičku, razvojnu, složenu i nelinearnu prirodu brojnih fenomena u opsegu od prirode, ljudskog mozga, kognicije, subjektivnosti, matematike, fizike, otelovljenja, kulture, politike, roda i seksualnosti itd. Međutim, iako u prvi plan iznose post-utemeljivačku filozofiju tela, subjekta i afekata, ove metodologije su u značajnom stepenu ostale nezainteresovane i slepe za post-utemeljivačke političke filozfije i pristupe konceptu političkog i radikalne demokratije, uključujući i ovu problematiku koja je razvijena u Nansijevom radu. Da bismo učinili vidljivim i razumljivim Nansijev potencijalni doprinos području novomaterijalističkog proučavanja, možemo difraktovati naše prethodne ontološke i političke diskusije o Nansijevom radu kroz problematiku tela, materije i čula, u pokušaju da ispitamo njihove potencijalne implikacije na mišljenje o političkom.

Telo je u Žan-Likovom radu mesto singularnosti i mesto na kojem se bivstvovanje-u-zajedničkom razotkriva. Telo je produžetak psihe, kako je Nansi dekonstruisao Frojdovu tvrdnju. Mogućnost Dasien-a bila bi izbrisana na samom početku da nije u pitanju telo, „razmicanje svih drugih tela i razmicanje „mene“ u „meni“ (Nancy, 2000, str. 18). Ako je singularnost transformativna akumulacija tragova dodirivanja, ta singularnost nije ništa više do telo izloženo diferencijaciji stanja, raspoloženja, senzacija, čula, kretanja i preoblikovanja. Singularnost je u Nansijevom radu potpuno materijalna, „bilo da je neko razume kao događaj, bilo kao jedinstvenost postojanja, ili i jedno i drugo odjednom, i još uvek kao smisao, i obratno,

„materija je uvek singularna, singularizovana“ (Nancy, 1997, str. 58), jer potpisana materija označava sebe, a

> „obris ovog potpisa je takođe uvek telo, res extensa, ’Ja’ osećaj ekstenzije – arealnosti ekstenzije, tenzije- njene singularnosti. Ali, na taj način izloženo telo nije rezultat smeštanja-u-pogled onoga što je isprva bilo skriveno ili zatvoreno. Pre će biti da ovde ekspozicija biva ona sama. To mislimo kao postojanje. Izkoženost (*expeausition*) potpisa po površini skrivanja, skrivanja bića (…) kao potpisane materijalne singularnosti nalazi svoju istinu u svojoj čistoj jedinstvenosti, ali ona ima, ili ona jeste svoj smisao u mnoštvu svojih događanja i situacija, u svom odlaženju-dolaženju“ (Nancy, 1997, str. 58/str. 185)

Telesna izloženost je razmicanje koje otvara prostor prema svetu drugih tela gde se događa dispozicija kao relacija i udaljavanje. Kada Nansi kaže ’biće kao takvo“ on upućuje na puku činjenicu pokazivanja, upiranja prsta ka drugom telu, njegovog izlaganja, a time i razotkrivanje njegovog deljenja i sa-pojavljivanja s drugim telima, s drugim singularnostima koja pokazuju singularno telo, pri čemu ono jeste samo dok se pokazuje drugim bićima. Telo ne postoji kao deponija sirove materije koja čeka da za njom posegne njena spoljašnjost i tako se ostvari u okviru mreža kulturalnog označavanja. Niti ono ispoljava svoje imanentne ili naturalističke predispozicije izvan sveta koji deli s drugima. Utoliko što je uslovljeno ono je istovremeno uslov da bi se svet pojavio kao pojavljivanje-sa. „Materija nije prvenstveno imanentna gustina koja je apsolutno zatvorena u sebe. Naprotiv, ona je najpre sama razlika kroz koju je nešto, neka stvar (something) moguća, kao stvar i kao neka: to jest, osim na način nerazgovetne inherentnosti ili očvršćivanja nekoga koji bi bio neko jedan (some one)“ (Nancy, 1997, str. 57). Telo je u-ključujuće, i tako je ono u svom najprikladnijem modusu, kao uvek već kao protegnuto, ili još bolje istegnuto, nategnuto prema svojoj spoljašnjosti, u tom iz-među onog „sa“. Njegovo ’to’ je množina interferencija dodira, napred i nazad, i kao takvo ono im ne prethodi. „Telo je plastični materijal razmicanja, bez forme ili Ideje“ (Nancy, 2008a, str. 63).

Materija, telesna materija je ono što se deli u deljenju bivstvovanja. Deljenje materije se ne događa između dva subjekta koja usmeravaju kretanje svojih tela, niti između dve intencionalne ili transcendentalne svesti koje telesnu involuciju potčinjavaju svojim preragotivima. Ne postoji materija kao supstanca, niti subjekt orijentisan ka nameri koji prethode samom činu deljenja materije, materije kao deljenja. To ne implicira da je u nama u potpunosti odsutna neka vrsta subjektivnosti. Proces materijalne geneze kao deljenja je ono što logički i ontološki prethodi subjektivnosti, što je zauzvrat samo pauza i interval koji dalje treba da se protegne na deljenje toga „sa“, konkretizacija koju je omogućila proganjajuća hetero-afektivnost, modalitet auto-hetero-afekcije, kao „bilo ko šta god, bivstvovanja“ (Nancy, 1993,

str. 174). Pre i posle subjekta postoje kretanja materije sklopljene od singulariteta, svaki put pluralnih, svaki put prosleđenih prema spoljašnjosti ka igri sila i delova.

U radu „O dodirivanju – ne-ljudsko koje dakle jesam“, Karen Barad (2012), jedna od najistaknutijih zagovornica metodologija novog materijalizma, čita Deridinu knjigu „O dodirivanju“, posvećenu Nansijevoj korporealnoj ontologiji dodirivanja i materijalističkoj dekonstrukciji auto-aficirajućeg sopstva, dovodeći je u dijalog sa uvidima iz kvantne fizike i kvantne teorije polja. Njeno sporedno pominjanje Nansija u svom eseju, u kojom se bavi Deridinom sumnjom u Nansijev gest davanja primata materiji i njenim praksama dodirivanja, zatvara mogućnost stupanja u direktan dijalog sa Nansijevim radom, posebno ako se u obzir uzme difraktivno superponiranje njihovih raznovrsnih istraživanja i koncepta. Naime, diskusije Karen Barad o „isprepletenim bićima koja postaju-dolaze-zajedno-odvojena ((be)coming together-apart)“, „nepostojanosti egzistencije materije“, i elektromagnetnom odbijanju uključenom u privlačenje i dodirivanje veoma su bliske, premda u različitom registru, sa Nansijevim mišljenjem o singularno pluralnom biću, relacionosti kao ontološki primarnoj i istovremenom delovanju deljenja i odvajanja/udaljavanja uključenog u deljenje (partage) kao konstituisanje singulariteta u razmicanju onog „sa“ ili „u“. Nansijeva dekonstrukcija Zapadne političke ontologije, posebno materijalistička dekonstrukcija auto-aficirajućeg sopstva, i Subjekta i njegovog ograđivanja, preko upošljavanja relacione ontologije kao ontologije telovanja-u-zajedničkom, snažno rezonira s njenom vlastitom dekonstrukcijom klasične ontologije, koja je u svom jezgru materijalistička.

Telo kao mesto singularnosti je „određeno“ samo preko svoje tekuće izloženosti i otvorenosti prema, i bivstvovanja-ka, bivstvovanja prema drugosti, što je kako konstitutivni/izvor mogućnosti tako i izvor nemogućnosti i neodredivosti koju u prvi plan dovodi taj „svaki put“ singularnog bivstvovanja/postojanja kao delovanje i praksa. Svako singularno otelovljenje raspršeno je i prelomljeno u beskonačnom i virtuelnom horizontu nepredviđenih mogućnosti relacija u vremenu i prostoru te, prema tome, otvorenih za postajanje i smisao. „Iščezavajuća ontologija“ (Nancy, 2021, str. 41) tog „bivstvovanja-sa je ontologija tela, svakog tela (…) iznad, drugde, telo zaista znači ono što je izvan, utoliko što je ono izvan, pored, uz, u blizini, sa drug/ačij/im telom, od tela do tela, u toj dis-poziciji (…) jedno telo je deljenje sebe i odlaska od sebe, odlaska ka sebi, u blizini-sebe bez čega ’sopstvo’ ne bi ni bilo ’samostalno’“ (Nancy, 2000, str. 84). Na sličan način Barad tvrdi da:

> „Teorija kvantnog polja radikalno dekonstruiše klasičnu ontologiju. Evo nekoliko ključnih tačaka: početna ontologija čestica i praznine – utemeljivački redukcionistički esencijalizam koji je

> razmontirala teorija kvantnog polja; fizičke čestice su neodvojive od praznine, posebno od virtuelnih čestica u praznini, a beskonačno obilje drugojačijosti koje donosi igra kvantnih ne/odredivosti je konstitutivno uključivanje u radikalno raš/činjavanje identiteta; i nepoznato, neosetljivo, nova područja ne/odredivosti, što ima nebrojene posledice na meterijalizaciju (mattering), mora se potvrditi ili još bolje uzeti u obzir. Sva dodirivanja za sobom povlače beskonačnu drugojačijost, tako da je dodirivanje Drugog dodirivanje svih Drugih, uključujući „sopstvo", a dodirivanje „sopstva" za sobom povlači dodirivanje stranca koji je u nama" (Barad, 2012b, str.210).

Ovo objašnjenje decentrira pretpostavljenu učvršćenu realnost da se subjekat pretvara da zna, i destabilizuje autonomni, epistemski i racionalni subjekt Modernosti, postavljajući ga na istu materijalnu ravan s meterijalnom realnošću koju deli sa drugim telima, ubacajući ga u neprekidan proces intra-akcija koje određuju forme i površine u kojima su izvesni fenomeni materijalizovani i izvesne granice povučene, čime su izvesne mogućnosti isključene. Štaviše, otelovljeni „subjekt" kao bivstvovanje singularno pluralno pozicionirano na raskrsnici različitih, otvorenih i uvek promenljivih diskurzivno-materijalnih aparata čijih je on/ona posledica i delatnik (agent), i koje ga lišavaju učvršćenih granica, identiteta i lokacija, iznoseći ga u pravi plan kao odgovornog delatnika koji promišlja o učincima isključenja specifičnih konfiguracija realnosti preko fenomena u konkretnim diskurzivno-materijalnim aparatima kao ostvarenje „onoga što je značajno i što je isključeno iz značaja" (Barad, 2007, str. 147). Ako telo kao mesto otvaranja i izlaganja bivstvovanja singularno pluralnog uopšte može biti nazvano „subjektom", tad on postaje „ekološki subjekt" koji stalno ulazi u različite radne sisteme i mreže međuzavisnosti (Bennett, 2010, str. 1-51). Te mreže međuzavisnosti sastoje se kako od ljudskog tako i od onog ne-ljudskog, tehnološkog i organskog, istorija koje nikada nisu bile prisutne i futuriteta koji tek treba da dođe s one strane savremenosti mnoštvenog razmicanja tela.

To telo je uvek već „tamo" ispretpletano kako s onim poznatim, tako i s radikalnom stranošću, i njegova sredstva postaju privremeni ciljevi bivanja telom koje treba dodatno izmestiti kao nova sredstva. To nije samo susret sa drugim ljudskim bićima ili životinjama, biljkama i različitim organskim materijama koje telo izmeštaju iz onog „ovde" njegovog prisustva, već su to takođe alati i aparati koji su, daleko od toga da su samo hajdegerovski „nadohvat-ruke", samo događanje tela, njegova modifikacija, oblikovanje, konfiguracija i rekonfiguracija, njegova tekuća artikulacija i transformacija. Kao što tvrdi kognitivni naučnik Sterelny (2003) u kontekstu važnosti nišne konstrukcije kao evolutivnog mehanizma nasleđivanja, paralelnog genetskom nasleđivanju i u interakciji sa njim, pri čemu su plastični mozgovi-tela ili „omoždana tela" (Pitts-Taylor, 2016), uronjeni u projektovane i kumulativno konstruisane (kognitivne) niše, „transformativno razvojno okruženje hominida transformisalo je sam mozak. S obzirom na to da hominidi ponovo prave svoje vlastite svetove, oni posredno

ponovo prave same sebe“ (Sterelny, 2003, str. 173). Granice tela tako postaju nejasne, neodredive i plastične, o njima se da „pregovarati“ (Clark, 2008), i one zavise od dinamičkih interakcija i preplitanje tela sa svojom okolinom, što će reći, od „mekih sklopova“ (Barrett, 2011) ili dinamički sparenih sistema s mnogobrojnim tehnologijama i produžecima kojima ono pripada i sa kojim je u interakciji, koji nisu dopuna prethodno postojećim slojevima i konstituciji, već su konstitutivni za organizam i njegove kognitivne sposobnosti i intra-akcije tvorenja smisla.

Ta ontologija tela približava nas otelovljenom, ugrađenom, proširenom, delatnom (embodied, embedded, extended, enactive) pristupu u kognitivnim naukama i njegovoj intervenciji i kritici kompjuterističkih i konektivističkih, preterano intelektualizovanih i reprezentativističkih pristupa u kognitivnim naukama. Ključna ideja 4E kognitivnih nauka je da je um u osnovi i specifično otelovljen i da su, posledično, percepcija i kognicija utemeljene u dinamičkim i temporalnim razvojnim interakcijama između mozga, tela i okruženja, ili neurološkog, korporealnog i sveta. Bez obzira na razlike u ovim pristupima, glavna poenta kritike je ideja da je kognicija odnosno percepcija „proces u mozgu gde perceptivni sistem konstruiše internu reprezentaciju sveta (Noë, 2004, str. 2). Tačnije, um uvek zavisi od iskustava koja su u konstitutivnoj relaciji s tim da je telo ugrađeno u specifično okruženje i u kontinuiranoj interakciji sa svetom, pri čemu tela imaju specifične senzomotorne kapacitete, veštine i praktična znanja koja, s jedne strane uokviruju perceptivne i kognitivne ishode, a s druge strane su konfigurisani kao posledica tekuće, uparene i dinamične interakcije tela sa svojim okruženjem, kao konstitutivnim produžetkom. (Varela et al. 1991; van Gelder, 1997; Thompson, 2007; Clark, 2008; Chemero 2009). Perceptivna i kognitivna iskustva su, dakle, aktivno angažovanje i kretanje po okruženju nekog organizma i dobijaju sadržaj zahvaljujući „veštoj aktivnosti“ onoga ko percipira i zahvaljujući tome što on/ona čine i što su „spremni da učine“, to jest, „vid je modus istraživanja okruženja i oslanja se na implicitno razumevanje senzomotornih pravilnosti“ (Noë, 2004, str. 30). Percepcija i kognicija su posledica aktivnosti i umešnog i praktičnog znati-kako tela, uzetog kao celine, i okruženja, na takav način da je percepcija uvek već ostvarivanje telesnih senzomotornih sposobnosti, veština, potreba i projekcija mogućnosti, što je sve isprepleteno i formirano preko istorija uključivanja tela u svoje okruženje i njihove međusobne dinamike i kompleksnog kruženja povratne reakcije (Protevi, 2013). Zbog toga što su tela uvek diferencijalno smeštena u svet (društveno, politički, ekonomski, kulturno, itd.) i stiču/imaju različite površine i znanje veštine upravo preko svoje različite ugrađenosti u okruženje, kognicija je uvek diferencijalno obeležena i situirana. Ono što je ovde za nas najvažnije, odnosno za proširenje i prelamanje materijalističke i relacione

ontologije tela u radu Nansija i Karen Barad, preko materijalističkih i fizikalističkih, iako ne-redukcionističkih pristupa u 4E kognitivnim naukama, jeste da pristupanje umu kao otelovljenom „može značiti da je on imanentan (povezan sa sposobnostima i svetovima koje je ostvario); relacion (aficiran pozicijom prema drugim umovima i interakcijom sa njima); afektivan (oblikovan osećanjima i emocijama); i situiran (vezan za specifična mesta, potrebe i okolnosti)“ (Pitts-Taylor, 2016, str.45).

I pored velike važnosti nasleđa fenomenologije i pragmatizma u 4E pristupima u kognitivnim naukama, njihovo oslanjanje na teorije dinamičkih sistema i modelovanje, kao i na teorije razvojnih sistema, posredno dekonstruiše privilegiju datu (telesnoj) intencionalnosti, svesti, Huserlovom transcedentalnom redukcionizmu i iskustvenoj subjektivnosti u relaciji sa svetom, ili onim što Derida (2005a, str. 153) igrajući se rečima naziva „humanualizam (*humainizam*)“, motorička aktivnost/zahvatanja/prisvajanja/znanja. Iskustvo delatne percepcije ne pripada na odgovarajući način ni umu ni svetu. Pre će biti da je ono situirano u tom prostoru iz-među prostora dinamičnog i promenljivog sparivanja koje aficira kako telo koje je aktivno i percipira, tako i okruženje s kojim je u intra-akciji. I pored toga što enaktivisti opisuju kognitivno i perceptivno iskustvo kao „posezanja za“, „aktivno isprobavanje“ i „istraživačko kretanje“ u ime tela koje deluje, a Nansi to u svojoj kritici fenomenologije preokreće u primat izvorne podmetnutosti smislu, mogućnosti čula i pasivnosti uključenih u bivstvovanje-ka svetu, i dalje postoji materijalistička dekonstrukcija tela koje se kreće i oseća, upravo zbog njegove konstitutivne međuzavisnosti i preplitenosti sa svetom.

Uzmimo primer „priuštivosti“ (affordance) u enaktivističkom objašnjenju, nasleđenom iz gibsonovske ekološke psihologije. Priuštivosti obeležavaju relaciju organizma sa okruženjem i označavaju ono što organizam percipira kao dostupno u okruženju. Drugim rečima, stvari, objekti, i druga bića u okruženju nude životinju, čoveka ili organizam, ne samo površine, svojstva i informacije, već mogu da priušte prilike i mogućnosti da se nešto čini (nešto na šta se može popeti, sesti, dodirnuti, preoblikovati, čime bi se mogle ostvariti potrebe, proširiti nečije telo na prijatan ili neprijatan načine ispod čega se može sakriti, itd.). Percipirajući stvari u okruženju mi direktno, i posredno, percipiramo značenje, značaj i vrednost koja se odnosi na veštine organizma, na njegove senzomotorne kapacitete, sposobnosti, potrebe i afektivne dispozicije (Colombetti, 2014). „Percipirati (između ostalog) znači naučiti kako okruženje strukturiše nečiju mogućnost kretanja, prema tome, iskustvo mogućnosti kretanja je delovanje koje je priuštilo okruženje“ (Noë, 2004, str. 105). iako je relacija sa okruženjem učinjena vidljivom uspostavljanjem percepcije priuštivosti, za sada postoji još uvek snažno fenomenološko insistiranje na tome da se priuštivosti „odnose na

životinje“ i da se „odnose na veštine“ (Noë, 2004, str. 106). Ali, ako se pomerimo ka radikalno otelovljenom pristupu Antonija Chemera možemo videti na koji se način to objašnjenje komplikuje i prelama. Chemero osvetljava ko-konstitutivne „intra-akcije“ objekata koje organizam susreće i konfiguracije samog organizma i njegovih sposobnosti, tvrdeći da se „životinjske senzomotorne sposobnosti pokazuju u otelovljenom delovanju koje uzrokuje promene u rasporedu dostupnih priuštivosti, i da će priuštivosti promeniti način na koji se sposobnosti praktikuju u delovanju“ (Chemero, 2009, str. 151). Priuštivost nam, dakle, sugeriše da su ljudi/životinje i njihovo okruženje i ekološke niše jedno u drugom implicirani, a da su u toj „dinamičnoj teoriji priuštivosti“ koja ozbiljno razmatra razvojno vreme interakcija organizama, značaj tela i njegovih veština, kapaciteta, sposobnosti i afektivnih dispozicija, performativno stabilizovani i destabilizovani kroz tekuće, uzročno zavisne interakcije životinje i njenog okruženja, posebno načinima na koje će „niša snažno uticati na razvoj sposobnosti životinje da percipira i deluje“ (Chemero, 2009, str. 151). Dakle, „čim svoje telo približim drugom telu – bilo da je ono inertno, napravljeno od drveta, kamena ili metala – ja izmeštam drugog – čak i ako to činim u najmanjoj mogućoj meri – i drugi izmešta mene, držeći me na neki način“ (Nancy, 2015b, str. 85).

Ekološka perspektiva i perspektiva zavisna od okruženja/tehnologije u vezi s otelovljenjem i kognicijom, uključujući konstitutivno i otvoreno kruženja mozgova-tela-sveta kao izvora dekonstruisanja zatvorene kognitivne subjektivnosti i „super-uvećavanja uma“, još je radikalnije razvijena u proširenom kognitivnom pristupu koji je razvio Endi Klark. Prema Klarku, telesne granice i svojstva su nešto o čemu se neprekidno može pregovarati u relaciji sa međusobnim mešanjem, povratnom reakcijom, anticipiranim rezultatima, i feed-around kruženjem između neuronskih mreža (kruženja u kojima čvorišta ne formiraju ciklus), telesne morfologije, senzomotornog sistema, dostupnih tehnologija, oruđa, objekata i priuštivosti u okruženju, čineći od svih nas „rođene kiborge“ (Clark, 2004). Klark naglašava princip ekološkog skupa (Clark, 2008, str. 30) u skladu s kojim su kognicija i delovanja onih koji imaju moć delovanja postignuti raspodelom i tekućom upotrebom mnogobrojnih izvora dostupnih u okruženju/svetu, kao i njihovim senzomotornim veštinama. Tela nisu razgraničeni i prepoznatljivi sistemi, ona su „u suštini otvorena za epizode duboke i transformativne rekonstrukcije u kojem nova oprema (kako fizička tako i ’mentalna’) može postati sasvim doslovno inkorporisana u mišljenje i sistem delovanja koje prepoznajemo kao naša tela i umove“ (Clark, 2008, str. 31). Ne samo da tela u procesu tvorenja smisla projektuju na svet mogućnosti, i s namerom uspostavljaju svoje sposobnosti, senzo-motorne veštine, afektivne dispozicije i potrebe organizma, već su ovi procesi pre svega mogući upravo kroz različite

istorije „proširivanja mašinerije uma“ i upuštanje u svet, istorije koje razgraničavaju i ograničavaju mogućnosti, potencijalnosti, isključivanja i restrikcije u pogledu toga šta telo može da radi. Osvetljen je, dakle, „stepen do kojeg je osmišljavanje okruženja takođe osmišljavanje samog sebe. U izgradnji naših fizičkih i društvenih svetova mi gradimo (ili radije, mi u velikoj meri rekonfigurišemo) naše umove i naše sposobnosti mišljenja i rezonovanja“ (Clark, 2008, xxviii).

Prema tome, ono najizvornije u vezi s telesnim sopstvom je njegova izvorno svojstvo da je ono tehničko, njegova artificijelnost ili opšta ekologija (Hörl, 2013), prostetsko pojavljivanje tela svaki put singularno, i takođe neophodna sredstva kojima telo ima pristup svetu, preko kojih se svet može pojaviti kao smisao, kao smislen za telo. To Nansi naziva *ekotehnika* (Nancy, 2007; Nancy, 2021) tela, a Karen Barad, sledeći u kritičkom obratu Fukoa, naziva materijalno-diskurzivnim aparatima, ili što na sličnoj liniji Hansen naziva „naše izvorno ekološko stanje“ (Hansen, 2012, str. 33). Izvorna relacionost i odvijanje tehnika i ka njima, ono je što Nansiju dopušta da produbi svoju kritiku metafizike bivstvovanja, kao i hrišćansku logiku mesta ili redukcionistički naturalizam tela, uključujući sve posledične binarizme koji slede iz određenja i programiranja tela bilo u smislu čula, prirode, genocentrizma, omeđenosti, itd. uvođenjem ekotehnike u mišljenje o telu i onome što je za njega od tekućeg značaja, Nansijeva linija argumentacije odjekuje i pokazuje dubok afinitet prema Stiglerovom mišljenju o tehnici i tehnologiji (teknè), što reprezentuje ne samo savremeni tehnološki pejzaž i kognitivno širenje, nego i izvornu eksteritorizaciju ljudskog u artefakte, kulturalne produkte (uključujući pisanje, simbole, slike, semio-kodove, itd.), institucije, infrastrukture, konfiguracije urbanog planiranja, digitalne procese, mnemotehniku, objekte i ne-organsku materiju, što je konstitutivno isprepleteno sa telom „bez prethodnog enterijera“ (Stiegler, 1998, str. 141). Ono što tehnika za Nansija i Stiglera razotkriva jeste akcidentalnost i kontigencija Bitka i bivstvovanja, otvorenost pitanja i značaja onoga što bi trebalo da bude ljudsko i što se “pojavljuje samo u iščezavanju“ (Stiegler, 1998, str.188), a telo postaje izvan ma kog evolutivno određenog programa, tehnološka determinacija ili fantazija o esencijalizmu prirode. Živa tela su u samom svom poreklu izložena „epifilogenezi“, što će reći, ona su razvojno isprepletena sa materijalnošću različitih tehnologija, i svedoče da „smrtnici, budući da nemaju svojstva osim onih podrazumevanih (by default), prostetski, jesu, naprotiv, životinje osuđene da neprekidno traže svoje svojstvo, to jest, svoju sudbinu, odnosno, svoje vreme“, i da ljudi „jesu samo utoliko što postaju“ (Stiegler u Roberts, 2012, str. 15). Kao što tvrdi Nansi u „Konačnom mišljenju“ („A Finite Thinking“): „Tehnika „kao takva“ nije ništa drugo do „tehnika kompenzacije za neimanentnost egzistencije u onom što je dato. Njeno funkcionisanje

je postojanje toga što nije čista imanencija (…) Utoliko što njeno bivstvovanje nije, već je otvaranje njene konačnosti, postojanje je od početka do kraja tehničko“ (Nancy, 2003, str. 24).

Ekotehnika kao izvorna za pojavu tela (i otelovljenog sopstva), ili „ljudske tehnogeneze od samog izvora ljudskog“ (Hansen, 2012, str. 32), difraktuje ma koji kraj ili konačnost tela, ma koji smisao i krajnje značenje i učvršćenost tela, zamenjujući ih lokalnim razlikama i mnogobrojnim bifurkacijama.“Ekotehnika dekonstruiše sistem krajeva, ona ih daje na nesistamatičan način i neorganski“ (Nancy, 2008a, str. 78). Ono što je najprikladnije za telo je njegovo bes-krajno ne-prisvajanje tehničnosti, njegovo neprekidno bivanje-uključenim-u brojna mesta podrške, konekcije, susedstva, relacija, kon-takata, i odbijanja, koje ga iznova čine onim što ono jeste. Telo popirma oblik i oblikuje svoje dinamičke obrise preko svoje orijentacije i načina nastanjivanja prostora, njegovo bivstvovanje-prema objektima i drugim telima i mnoštvo stabilizujućih, pa ipak otvorenih, načina na koje se ti objekti utiskuju u telo, i daju mu (dis)poziciju u svetu. „Okretanje ka objektu okreće ’me’ na ovaj ili onaj način, čak iako taj ’okret’ ne podrazumeva svesni čin tumačenja i prosuđivanja“ (Ahmed, 2006, str. 28), a istorija tih „okretanja“ prelama telo kao naizmenični obrazac razlika unutar, uvijanje/odvijanje spoljašnjosti tako da „to ’ovde’ telesnog prebivališta jeste ono što izvodi telo izvan sebe, jer je aficirano i oblikovano svojim okruženjem; koža koja izgleda sadrži telo je takođe tamo gde atmosfera kreira utisak“ (Ahmed, 2006, str.9). Telo je uvek od sveta, stvoreno od sveta među mnogobrojnim telima koja su i sama organska i neorganska tehnička podrška, posrednici i aparati za druga tela, bez osnova da obezbede krajnju i konačnu sigurnost, istinu ili smisao, ni za svet ni za tela koja je on stvorio i iz kojih je stvoren.

Imajući na umu složenost tehnologija u 21. veku, njihov kapacitet da premoste subjekta i izmene sub-subjektivne i sub-lične procese, raspodelom senzibilnosti s one strane svesnog, raspršujući moć delovanja duž skupina i mreža među računske delatnike s one strane ljudske kontrole i svesnosti, kao i da konfigurišu okruženja i njihova mnogobrojna mesta, senzibilitete i intenzitete uz pomoć kojih telo postaje prisutno, uvek dolazeći i odlažeći, kao „sistem-okruženje hibrid“, Nansijeva ekotehnika nam pomaže da mislimo s one strane transcedentalne subjektivnosti i njenog ovladavanja tehnologijom i proizvodnjom, kao i s one strane zatvaranja osećaja za telo kao ono što prethodi i svrhovito ovladava miljeom koji je njim povezan, kao i okruženjem, i metafizikom individualizma i smisla uopšte.

U svom objašnjenju delatnog realizma (agential realism), slično Nansiju, Karen Barad izmešta prioritet subjekta, sopstva, stvari po sebi, objekata i bivstvovanja sa prethodno-određenim granicama, svojstvima i značenjima, i čitavu logiku svojine (*proprium*), dajući

ontološki prioritet relacionosti i onome što ona naziva, sledeći Nilsa Bora (Niels Bohr), fenomeni. Fenomeni su svedoci činjenice da :

> „svako konačno biće je uvek već prožeto beskonačnom drugojačijošću prelomljenom kroz „bitak i vreme“ i obeležava „ontološku nerazdvojivost delovanja u intra-akciji“ ostvarujući „diferencijalne obrasce materijalizacije (’difrakcione obrasce’) proizvedene preko složenih delatnih intra-akcija mnogobrojnih materijalno-diskurzivnih praksi aparata telesne proizvodnje, gde aparati nisu instrumenti opservacije već prakse povlačenja granica – specifične materijalne (re)konfiguracije sveta-koji postaje materijalan“ (Barad, 2007, str. 206)

Fenomeni obeležavaju ontološki primat singularno pluralnog bivstvovanja i njegovu difraktivnu isprepletenost sa mnoštvom tela, vremena, prostora, bića i drugih fenomena koji su konstitutivni za svaku singularnost koja se materijalizuje u tekućem procesu materijalizacije i postajanja delom sveta. Fenomeni ne označavaju materiju kao inertnu ili neizdifernciranu masu, uniformnu i nerazlučivu zbrku svega što postoji. Naprotiv, preko fenomena i na način fenomena individuacije se materijalizuju svaki put singularno, intra-akcijama različitih delatnika koji postaju upravo kroz te intra-akcije, dodire, žudnje, želje, kontakte, susrete, pravljenje smisla. „Razlike su formirane preko intra-aktivnosti, u pravljenju toga ’ovo’ i ’ono’ u okviru fenomena koji je konstituisan u njihovoj nerazdvojivosti (isprepletenosti) (…). Isrepletenosti nisu jedinice. One ne brišu razlike; naprotiv, isprepletenosti za sobom povlače diferenciranje, diferenciranje za sobom povlači isprepletenost. Jedan pokret – proseca-zajedno-odvojeno“ (Barad, 2014, str. 176). Relacionost konstitutivna za fenomene je „distinkcija između tela“, ono što čini da prezentovanje tela u prvi plan izađe kao razlikovanje tela, kao „biti odvojen a odvojenost je to što im dopušta da se jedno prema drugom odnose (…) U tom razlikovanju same sebe distinkcija dolazi na svoje, i to čini i u odnosu na druge koji su takođe različiti“ (Nancy, 2013b, str.7). Umesto sakrivanja tela pod neizdiferenciranu i neoblikovanu masu, fenomeni naglašavaju isprepletenu prirodu svega što jeste, i konstitutivne međuzavisnosti koje, u isto vreme dok okupljaju različite forme materije, ili „potpise materije“, kako bi rekao Nansi, imaju potrebu da se razdvoje, delatnim rezovima (agential cuts) koji „ostvaruju odluku unutar fenomena o inherentno ontološkoj neodredivosti“ (Barad, 2007, str. 140) obeležavajući interval, sinkopu, distancu i odvajanje što isprva i omogućuje relaciju. Tela su u fenomenima uhvaćena u paradoksalnu egzistencijalnu poziciju razmicanja dok se istovremeno otvaraju i zatvaraju, kao „spoljašnjost -unutar -fenomena“ (Barad, 2007, str. 140) i tekuće cepanje unutrašnjosti spoljašnjeg kao stranost koja sprečava zatvaranje. „Fenomeni su konstitutivni za realnost. Realnost nije sastavljena od stvari-u-sebi ili stvari iza-fenomena, nego od ’stvari’ u-fenomenu. Svet je intraaktivnost u svom diferencijalnom postajanju materijom.

Preko specifičnih intra-akacija diferencijalno osećanje bića se uspostavlja u tekućoj oseci i toku delovanja. To jest, specifičnim intra-akcijama fenomeni postaju materijalni (značajni) – u oba smisla te reči“ (Barad, 2003, str. 817).

Radikalno *materijalistička ontologija* koju nudi Nansi, poput Karen Barad, je ontologija materije razmaknute i podeljene unutar sebe, koja se od sebe razlikuje u svakom svom pokretu, koja je kako uslov mogućnosti svih struktura, nestalna stabilizacija i artikulacija sveta, kao *prosecanje-zajedno-odvojeno*, u beskonačno konačnim retikulacijma otelovljenih singulariteta, tako i uslov dinamičke destabilizacije i onemogućavanja, to jest, otvorenosti i potencijala za rekonfiguraciju sveta i pluralnih singulariteta s njim u relaciji. „Materija je u svojoj iterativnoj materijalizaciji dinamična igra ne/odredivosti. Materija nikada nije smeštena materija. Ona je uvek već radikalno otvorena. Zatvaranje se ne može osigurati kada su uslovi ne/mogućnosti i življene neodredivosti integrisani, nisu dopuna onome što materija jeste“ (Barad, 2012a, str.215).

Ako se vratimo korak u nazad na ono što je u prethodnom poglavlju analizirano kao povlačenje političkog i projekat koji Nansi preduzima da bi tragao za ovim povlačenjem i doveo u pitanje suštinu političkog koje je društvena relacija kao takva, možemo krenuti korak u napred i postaviti telo kao ono što je izvan sebe, kao suštinu političkog koja se nikada ne može zahvatiti kao supstanca, ili suština. Možemo još više prevesti Nansijeve formulacije bivstovanje-sa ili bivstvovanje-u-zajedničkom, u meri u kojoj to ’u’ i ’sa’ obeležavaju neobeleživo proširenje tela, njegovu vlastitu moć u skladu s kojom ono dodiruje drugo telo i njime je dodirnuto, u skladu s kojom se telo odnosi prema drugom telu i zajedno se pojavljuje u deljenom svetu drugih/drugih tela bez kojih telo ne bi bilo to što jeste.

I.3. Smisao/čulno političkog

Kao što sam tvrdio, povlačenje političkog i njegovo ponovno-tretiranje/traganje za njim ide preko dekonstrukcije pitanja onog arkhē, ili porekla i kraja/odredišta, kao pitanje smisla koje razbija transcendentalno ili imenentističko utemeljenje značenja, istine ili Supstance/Subjekta kao Bitka. Povlačenje političkog je povlačenje tradicionolnog političkog koje „počinje u čistim smislu" i koje „prekida sebe u istini". Ono što Nansi naziva *postajanje-istinom političkog* je potpuna negacija smisla u istini, prepoznavanje zajedničkog bivstvovanja i pročišćavanje smisla kao čistog učinka istine što „može ići tako daleko da apsorbuje sam smisao. Ono što se naziva 'totalitarizam' je potpuna prezentacija smisla u istini: mit, to jest, samo mit kao realnost, bez différance svog narativa (…). U tom smislu, politika mora biti odredište, mora imati istoriju kao svoju karijeru, suverenitet kao svoj amblem i žrtvu kao svoj pristup" (Nancy, 1997, str. 89). Stoga Nansi preokreće tu tradiciju mišljenja političkog popločavši put za singularno pluralno i *relacionu ontologiju smisla*, ili smisla kao ontologije kao postojanja, što stoji kao uslov istine, i omogućuje značenje, označavanje, reprezentaciju i sve njene semantičke registre, istovremeno ih prelivajući viškom, sprečavajući zatvaranje istine kao učvršćenog značenja i „okupljanja-u-jedno", otvaranjem opšte označivosti kao otvaranja i deljenja sveta. Ako istina obeležava tačku i probada, smisao ulančava i razmiče bića dovodeći do njihovog nastanka kao sintaksičke relacionosti sa mnoštvom drugih bića. Ako istina označava bivstvovanje-takvim u tematskom i sintaksičkom registru kao čisto prisustvo za sebe, smisao je ono što šalje bivstvovanje napred, ispred sebe, kao ono što je oduvek bilo i ono što još nije bilo, na horizont futuriteta i nepredviđenih kontakata. Ako istina kao bivstvovanje-takvim daje značenje u sebe zatvorenog i unutar-sebe-kružećeg bivstvovanja-u-sebi, smisao za Nansija traga za kretnjom *prema*, što onemogućuje prisustvo kao tekuće i procesno rođenje prisustva i predstavljanja, kao dolaženje i odlaženje s one strane ma kog povratka sebi, kao tranzitivnost i prolaz prisustva. Smisao se, dakle, ne traži i ne otkriva u nekom unitarnom i homogenizujućem principu transcendiranja konkretnosti postojanja, već je to svojstvo u temelju pluralnosti postojanja, na način sungularno pluranog bivstvovanja, kao 'bivstvovanja' bića u meri u kojoj su bivstvovanja konstituisana preko mnogobrojnih relacija koje ona formiraju i koja su ih formirala, preko kojih se zajedno jedna od drugih razlikuju i preko kojih se neka stvar i neko pozicionira kao izložen.

Da bismo bolje razumeli Nansijevo ponovno promišljanje smisla, i razlikovali ga od transcendentalnih, metafizičkih, religioznih i fenomenoloških tradicija, možemo dalje „zakomplikovati“ stvari i razmotriti protivrečnosti inherentne u semantičkom registru reči *le sens*, što takođe utemeljuje Nansijevu tvrdnju. Reč smisao ima najmanje tri smisla, i sva ona su u svojoj isprepletenosti upošljena u Nansijevoj analizi. Naime, smisao se može odnositi na: 1. nekog ili nešto što je značajno, što postaje značajno, neko ili nešto ko je ili što je smisleno, značajno i inteligibilno 2. ljudski senzorijum, osećajnost i angažovanje čula u znanju, kogniciji i razumevanju sveta preko čula i tela, kao izvorno značenje reči *aisthesis* i 3. smisao može označavati smer, orijentaciju i prostornu organizaciju sveta u-kojem-neko-jeste, kao bivstvovanje-prema, ili bivstvovanje-ka, kao *egzistencijal* Dasein-a kao prostornog bivstvovanja, i štaviše, još važnije, s one strane Dasein-a, sve organske i neorganske materije i bića u svetu. Ta tri značenja se takođe mogu prelamati preko protivrečnosti sintagme „tvoriti smisao, imati smisla“ (fair du sens, fair sens)“, što implicira kako 1. aktivan glagol „pravljenje“ kao praksu i delovanje, tako i „.izvesnu pasivnost „prepreku“ tvorenju smisla, izloženost kao vidljivost u prostornom regionu fenomena drugog bića, otuda biti smislen/o kao neko ili nešto preko relacione orijantacije, i u njoj, preko percepcije i razumevanja drugog bića.

Uzimajući u obzir umnožavanje semantičkog registra „smisla“ možemo sada produžiti s našim shvatanjem ontoloških, kao i epistemoloških implikacija smisla u Nansijevom mišljenju, i konstitutivnu relaciju smisla s korporealnošću kao mestom pojave i rođenja smisla. Smisao obeležava „ne-supstancijalnu stvar materije i stvari, i relacioni uslov svih stvari koje se jedne drugima pojavljuju i tako konstituišu konačno, izloženo postojanje u deljenom svetu“ (James, 2019, str. 91). Dokle god je sve ono što „jeste“, odnosno, dokle god su sva bića smislena i prave smisao, ona „imaju“ svoj smisao samo kao preteranu praksu relacije s drugim bićima u retikulacijama kontakata, dodira, susreta i činova pravljenja smisla koje nikada ne mogu predvideti. „Mi smo smisao pre svega upućuje na naše (f)aktualno bivstvovanje u svetu, na opipljivu korporealnu realnost našeg postojanja. To znači pomiriti se s našim golim bivstvovanjem“ (Meurs and Devisch, 2015, str. 50). Misliti drugačije bilo bi jednako ponavljanju idealističkog kapitalistikog trika fetišizma robe gde ono što se pojavljuje kao vrednost u opštoj ekvivalenciji objekta (smisao objekta, proizvoda, tela, i radne snage) odguruje istoriju i senzibilnost društvenog rada, isprepletenost ruku, mozga, noja, snage, mašina, tehnologije, znanja i kolektivnih napora, kao i materijalno-diskurzivnih aparata kapitalističke političke ekonomije i praksi eksploatacije i otuđenja.

Sledeći Saru Ahmed, možemo rastegnuti Marksovu analizu u širu društveno-političku ontologiju i tvrditi da metafizika prisustva implicirana u upisivanju smisla kao probadanja i

istine tela i objekata, kao brisanje relacionosti, materijalnosti i istoričnosti smisla, iznosi u prvi plan „ne samo robu koja je fetišizovana“ nego i „objekt je ’iznesen u prvi plan’ kao stvar koja je ’po sebi’ samo u meri u kojoj je odsečena od svog dolaska. Dakle, ona postaje ono što nam je predstavljeno, samo ako zaboravimo kako je tu dospela, kao istorija koja uključuje mnogobrojne forme kontakta između drugih (…) mnogobrojnih generacija, i ’rad“ tela, koji je, razume se, rad nekih tela više nego nekih drugih“ (Ahmed, 2006, str. 42).

Jer da bi neka stvar ili neko postao značajan, da bi imao smisla i postao inteligibilan za sebe i za drugo biće, ona mora već biti angažovana u tekućem procesu materijalizacije (mattering) i diferencijalnih materijalnih artikulacija koje uspostavljaju distinkcije, razlike, granice i preplitanja s drugim bićima u vremenskom trajanju od bila je do još uvek nije. Zbog toga Nansi tvrdi da smisao spada u registar bivstvovanja-prema, bivstvovanja-ka (Nancy, 2021), to jest, kao primarna ontološka orijentacija i usmerenost prema spoljašnjosti, ili da upotrebimo jedan od ključnih Nansijevih koncepata, kao razmicanje (*espacement*). U pravljenju smisla od svoje spoljašnjosti, konstituišući svoje svetstvo (worldhood) i svetovanje (worlding) razmičući se prema spoljašnjosti, biće pravi smisao, postaje smislena i inteligibilna relaciona struktura, singularno pluralno. Razmicanje je prvo otvaranje, izvorna i početna usmerenost prema spoljašnjosti koja odvija nečije biće u istom i povratnom trenutku odvijanja spoljašnjosti kao nečije unutrašnjosti. U razmicanju, „ono što se desi je to (taj ego) što se razmiče ka spoljašnjosti. Razmicanje donosi slobodno, otvoreno (razmicanje) za čovekovo smeštanje i boravljenje (Hajdeger). Ali čovek je to što se razmiče ka spolja i nikada ne boravi nigde drugde, osim, možda, u tom razmicanju, u arealnosti usta“ (Nancy, 2016, str. 110). Čineći se za sebe intimnim, sopstvo nužno od sebe pravi spoljašnjost, udaljavajući se u spoljašnjost, postajući sebi strano, i tako stiče privremeni oblik-sopstva. Da bi neko sebe dodirnuo, kao idealna fenomenološka gramatika ega, neko treba da prođe kroz spoljašnjost drugog/ih, da bi bio aficiran i dodirnut, da pretrpi senzaciju i forme-života koje dolaze s nekog drugog mesta. Dodirnuti sebe, auto-aficirati se, kao konstitutivni gest i izvesnost ega, on mora da bude dodirnut jednim „ti“, drugim telom (ne nužno ljudskim), mora se izložiti udaljenosti drugosti kao svojoj najintimnijoj stranosti, i kao prekidu kontakta tom nedodirljivošću onog što je dodirivano kao neka ruga spoljašnja singularnosti, kao čulno heterogeno, otuda obrćući logiku neposrednosti i prisustva za sebe u „sebe-dodirivati-tobom“ (*se toucher toi*) i ispoljavati auto-afekciju u auto-hetero-afekciji (Derrida, 2005a). Nansi izvanredno opisuje to iskustvo:

> „Smisao se sastoji samo u prenosu jednog ili nekoliko jednom ili nekolicini. Od sebe sebi, takođe, pod uslovom da to ’sopstvo’ predstavlja nju/njega njemu/njoj kao drugog – što je uslov tela. Telo je ta spoljašnjost preko koje mogu sebi da prenesem drugojačijost sebe, koja može poteći

> jednako od mog tela kao i od drugih tela koja ga okružuju. To se naziva senzacija: to je prvo pojavljivanje osećanja (…) Ja osećam'sebe' – kako idem dublje, kako uranjam sebe u senzaciju (…) prostor odjekivanja, prenosa koji me vraća sebi na način drugog, u drugom, i kao drugog u isto vreme kao ovog drugog…" (Nancy, 2011. str. 215) .

Kao ono što je konstitutivno za smisao i kao egzistencijalna kategorija zahvaljujući kojoj su bića ono što jesu preko svog prolaska kroz spoljašnjost, razmicanje, je koncept koji Nansi prisvaja iz Hajdegerove analize Dasein-a kao prostornog bića, istovremeno prevazilazeći Hajdegerovo ćutanje o korporealnosti i njegov antropocentični (fenomenološki) „korelacionizam" (Meillassoux, 2006; Gratton 2012). Prostornost je za Hajdegera egzistencijala Dasein-a i određujući uslov njegovog postojanja, preko kojeg su osvetljene obzirnost i zabrinutost Dasein-a kao modusa preko kojeg Dasein situira stvari u prostoru. Prostornost imenuje Dasein izvornim bivstvovanjem-u-svetu i otvorenošću kao razdaljenjem i usmerenošću preko kojih čini da stvari budu pri-ručne, to jest pristupačne, dostupne i svrhovite za vlastite projekcije i mogućnosti. Preko razdaljenja Dasein razotkriva stvari kao ono što one za njega znače, dovodeći ih blizu oprezno pre nego što je bilo kakva kalkulacija fizičke udaljenosti uopšte moguća, iako je kao takvu omogućuje. Prostornost Dasein-a je u njegovom posezanju ka spolja kao prolasku u svet, i donošenju nečega sa udaljenosti u egzistencijalnu blizinu, to jest, ono postaje time zabrinuto. „Dasein je suštinski raz-daljujuće – to jest, ono je prostorno (...) na način obazirnog otkrivanja prostora i to tako da se on prema tome prostorno susretajućem biću drži stalno raz-daljujući" (Heidegger 1962, str. 143). Kao prostorno biće Dasein je zainteresovano i svrhovito, što će reći, angažovano u svom okruženju i u njega uključeno, i samo se na taj način svet otkriva Dasein-u. Kroz razmicanje Dasein-a okruženje postaje region i svetskost kao kontekst uključenosti Dasen-a i kao raspodela i artikulacija značenja (Heidegger 1962, str. 138). Ono što je ključno za razumevanje Hajdegerove analize je da ta prostornost Dasein-a njegovo razmicanje prelama svoju prostornu lokaciju i svoje biće, kako prostorno tako i vremenski. U skladu sa svojom prostornošću Dasein nikada nije „ovde" ono je uvek već dislocirano ispred sebe u to "tamo", ka-stvo (towardness) i usmerenost njegove obzirne brige i razdaljivanja. Štaviše, razmicanje uključuje temporalizaciju Dasein-a kao ekstatičnu i kao ono što stoji izvan sebe, kao preuzimanje nataložene prošlosti kao tragova sećanja i telesnih upisa, i kao projekciju mogućnosti u budućnost, što njegovo prolaženje čini sadašnjim, ili njegovo prispevanje u prisustvo.

I pored toga što sledi Hajdegerov trag, Nansijevo mišljenje o razmicanju i smislu vodi ga ka drugačijim putanjama od Hajdegerovih. Naime, Nansijeva ontologija smisla, kao što smo

već naglasili, je materijalistička i telesna ontologija smisla. Tela ne prethode, niti dolaze posle smisla, kao tupa materija, ili kao ovaploćenje i otelovljenje smisla. Telo

> „daje smislu mesto, apsolutno (…) kao njegovo opisivanje (circumscription) i ispisivanje (excription), kao njegov kraj i njegovo rođenje, njegovo ograničenje i njegov ishod, njegov cilj i njegovu prepreku, njegovo biće i njegova provaliju. Moglo bi se reći konačnost smisla. Ali, s obzirom na to da se taj termin često pogrešno razume, s obzirom na to da se on često preokreće u polaznu tačku posredovanja u kojem 'konačno' telo mora da se preobrati, još jednom, u otelovljenje beskonačnog (…) možda je bolje reći da je telo ono apsolutno smisla (…) Jedno telo dopušta mesto apsolutnog, neotuđivog smisla koji se na da žrtvovati" (Nancy, 1993, str. 204).

Ova ontologija tela, u dvostrukom genitivu, može se promišljati samo ukoliko se shvati kao istovremenost i obostrana pretpostavka tela i onog 'sa/u' kao bestelesna izloženost tela. Telo je 'kao takvo' samo u meri u kojoj je 'kao takvo', pokazano drugom singularnošću, drugim telom, pokazujući se u svom golom rasprostiranju i izloženosti. Nansi taj element naziva *bestelesnost značenja (the incorporeal of meaning)*, onog 'rečenog' i jezika. Korporealnost postaje moguća samo kao bestelesna dimenzija jezika, ali jednako kao bestelesna dimenzija prostora, vremena, praznine, i onog *lekton* (rečenog, izjavljenog) (Nancy, 2000; Nancy, 2013b). Pa ipak, u Nansijevom rečniku jezik ne upućuje na stvaranje i namerno prenošenje značenja. Suština jezika i ono što ga omogućuje jeste obraćanje koje dolazi spolja i obraćanje koje on čini prema drugome, u-sa-glašavanje pored sebe. „Pisac dodiruje na način obraćanja sebi, šaljući sebe ka dodiru nečeg spolja, skrivenog, izmeštenog, razmaknutog (…) *Iz mog* tela se *ka* mom ja dogodilo obraćanje, ili radije, pišuće 'Ja' je poslato od tela ka telu. Iz svog tela *ja imam* svoje telo koje mi je strano – prisvojeno. Telo je stranac 'tamo negde' *zbog toga što je ovde*. Ovde, u tom tamo ovog ovde, telo se otvara, izmešta se tamo-negde" (Nancy, 2008a, str.19) Jezik je kao bestelesan razgovor čak i pre nego što postane bilo koji posebni ili govorni jezik ili označavanje. Bestelesno ne znači nematerijalno, spiritualno ili lišeno tela. „Bestelesno se – za stoike, sastojalo od četvorostrukosti prostora, vremena, praznine i rečenog – i ono omogućuje da se tela razlikuju. Bez toga, ono bi bilo neizdiferencirana materijalna masa. Videli smo da distinkcija razdvaja i omogućuje relaciju" (O'Bryan, 2012, str. 85). Ono je materijalno kao sama kretnja materije *ka*, kao njena podela i razmicanja kojima se ne mogu napraviti obrisi, što zauzvrat ne implicira da telo ima obrise ili da je zarobljena i uobličena materija. Ontologija tela ide s one strane dualnosti materije i diskursa, i tela se „ne događaju u diskursu ili u materiji: ona ne nastanjuju 'um' ili 'telo'. Ona se događaju na granici, qua limit (…) kao stranost u kontinuumu smisla, u kontinuumu materije." (O'Bryan, 2012, str.19) Bestelesnost je istovremena s korporealnim i one se međusobno pretpostavljaju. To postaje očiglednije kada Nansi kaže 'razgovarati sa' je „kao da kažete 'spavati sa', 'izaći sa', ili 'ležati sa'" (Nancy, 2000, str. 93). Jezik, dakle, nije medij ili svojstvo govorenja, iako je govorenje

takođe materijalno u smislu mobilisanja tela i proizvodnje materijalne i zvučne rezonance. Jezik kao'razgovarati sa' jeste to što izlaže izloženost, to 'sa' komunikacije svake singularnosti nije ispoljavanje unutrašnjosti ili značenja. Na ovaj način komunikacija „jeste Bitak, i Bitak jeste, kao posledica, ništa osim bestelesnog kojim se tela jedna drugima kao takva ispoljavaju" (Nancy, 2000, str. 93).

Tako se Nansijev „post-dekonstruktivistički realizam" udaljava čak i od svog najvećeg i posrednog sagovornika, Žaka Deride. Dok se kod Deride razmicanje smisla još uvek odvija u diferencijalnoj igri pisanja i tekstualnosti, to jest, u simboličkim strukturama i njihovim dekonstruktivnim prekidima, u Nansijevom mišljenju su moć, višak, izloženosti i transformativna relacionost tog le sens pre-simbolički, i prethode, iako su otvoreni i omogućuju bilo kakvo označavanje i diskurzivnu inteligibilnost (Watkin, 2009). Kao što tvrdi Džon Protevi u odnosu na Deridinu dekonstrukciju i tekstualnost, „opšti tekst (…) iako neraskidivo povezuje silu i označavanje u 'tvorenju smisla' nije angažovanje sa samom materijom; takvo angažovanje je nemoguće za dekonstrukciju, za koju 'materija' ostaje koncept, filozofema koju treba pročitati u tekstu metafizike, ili funkcioniše kao radikalna drugojačijost izvan opozicije koja tvori tekst metafizike" (Protevi, 2011, str. 19).[7] Tela i smisao za Nansija nisu upisani u pisanju i preko pisanja, niti naknadno dobijaju svoju otvorenost diseminacijom značenja u tekstualnim registrima. Oni imaju moć da aficiraju i budu aficirani kao mesto rođenja smisla, otvaranje smisla preko tela koje ispisuje svo pisanje, označavanje i diskurs ka njegovoj spoljašnjosti gde oni dodiruju na granici drugog tela. Preciznije, smisao je ispisan kao izloženo telo, i pluta „da bi se zaustavio ili počeo na svojoj granici: a ta granica je telo, i ne tako čista i jednostavna spoljašnjost smisla, ili kao neka nepoznata, netaknuta, nedodirljiva materija, potisak u neku neverovatnu transcendenciju zatvorenu u zbijenosti neposrednosti (…) ne tad konačno, kao 'to telo', već umesto toga kao telo smisla" (Nancy, 2008a, str. 23).

Ono što je još značajnije u Nansijevoj „grešnosti" u odnosu na Hajdegerovu putanju je to što on oslobađa smisao njegovog utemeljenog i privilegovanog mesta u ljudskom, u Dasien-u, raspodeljujući smisao jednako na sva materijalna tela, organska i neorganska, s jedne strane, i remeti fenomenološku korelacionističku logiku smisla pri čemu je smisao drugih bića utvrđen u odnosu na to što se za Dasein i ljudsko telo i svest pojavljuju kao fenomeni, a sami bivaju neusmereni izvori projekcije, intencionalnosti, neposrednosti i

[7] Za različite interpretacije Deridine dekonstrukcije metafizike, u interpretativnom ključu difrakcije materije i isprepletenosti, i njegovom „ne postoji spoljašnjost teksta", u registru „nema spoljašnjosti prirode", videti Kirby, 2011. Materijalistički obrt dekonstruktivističke „metodologije" i političkog potencijala ponuđen je takođe u Bryant, 2014.

iskustvenog tvorenja smisla. Imanje sveta nije više privilegija pripisana Dasen-u, nego totalitet „diferencijalnih artikulacija singulariteta koji tvore smisao artikulišući same sebe, po ivicama svoje artikulacije“ (Nancy, 1997, str. 78). Svet s one strane ljudskosti je mnogo više od korelata ljudske intencionalnosti i tvorenja smisla, ili mnogo više od biti ljudsko biće pri-ručnosti, pohlepe, svrhovitosti, dostupnosti, prepoznavanja, prisvajanja, uzimanja u obzir ili brige. Kao što tvrdi Nansi, s one strane pristupačnosti i haptičkog kontinuizma kao prisvajanja onog što je u blizini (Derrida, 2005a, str. 125), svet se pravi i preuređuje, pukom činjenicom „bivstvovanja-među, bivstvovanja-između, bivstvovanja-uz“ u izvesnoj „udaljenosti i kontaktu bez ’pristupa’“ (Nancy, 1997, str. 59). Dakle, ono što Nansi nudi jeste ravna ontologija jednakosti svih bića, gde su kamen, biljka, gušter, okeani, atmosfere, itd. svi u kruženju smisla u istom onom smislu u kojem je čovek jednako kamen ili gušter, „ne u nekom subalternom smislu, nego u skladu s mojim tamo (ovde) mog bića“ (Nancy, 1997, str.66). To ne implicira, razume se, da je smisao s one strane smrti ili da je najavljuje, da je to kraj svakog fenomenološkog pojavljivanja i manifestacije sveta za ljudska bića. Radije, Nansijevo mišljenje naglašava da je smisao uvek u višku svih intencionalnosti i pristupačnosti, utoliko što je nužan uslov svake manifestacije. Kao bića-u-svetu, kao singularna pluralna bića, sva bića izbegavaju zahvatanje ljudske svesti i telesne intencionalnosti, upravo činjenicom bivstvovanja, kao bića smisla, što će reći, izložena u mnogobrojnim i intra-aktivnim umreženim konfiguracijama, razmaknutim i privremeno bačenim ispred sebe u istoričnost koja tek treba da dođe i uvek je bila, kao razmicanje njihovih materijalizacija i mnoštvenih postajanja u zbijenosti i distanci deljenja sveta, dodirivanju i bivanja dodirnutim, osećanju, bivanja podložnim osećanju. Kamen, biljka, gušter, okean, „rebra lobanje, karlice, iritacije, školjke, dijamanti, kapljice, pene, mahovine, iskopine, polumesec na noktima, minerali, kiseline, pera, misli, kandže, škriljci, polen, znoj, ramena, kupole, sunca, anusi, trepavice (…)“ (Nancy, 1993, str. 204) – su u svetu na način bivanja-ka, bivanja-napuštenim, bivanja-bačenim, bivanja-poslatim/isporučenim, u modusu arealnosti, protezanja, udaljavanja i razmicanja. Svi oni dele dar bivstvovanja, velikodušnost „prostornosti“.

Telesna bestelesnost i bestelesna telesnost obeležavaju povlačenje suštine političkog kao nezaustavljivo izlaganje i transformacija telesne materije, ’partes extra partes’. Telo smisla, razmicanje smisla, koji je jedini i apsolutni smisao „opire se okupljanju“ (Nancy, 1997, str.124), on je fraktalan, difrakcija koja je „kraj takve idealnosti – i, prema tome, rez u odnosu na smisao takođe, jer se ono više ne vraća sebi, niti upućuje na sebe (na idealnost tvorenja njegovog ’smisla’)“ (Nancy, 2008a, str.23). Ta opsesivna problematika, ne samo za filozofiju, već i za moderno i obično ljudsko biće nije ni manje ni više do nezahvatljiva izloženost

izmičuće materije koja izbegava svaki pokušaj lokalizovanja tela, mog, tela, tvog tela, zajedničkog tela, zajednice kao tela. Demonstrativno 'Hic est enim corpus meum', to kompulzivno ponavljanje u istoriji Zapada ne pokazuje i ne razjašnjava ništa drugo do neprekidni punctum i tranziciju telesnih partes extra partes kao singularno pluralnog. Osuđeni na dodir, osuđeni smo i prepušteni našim deljenim telima i njihovoj velikodušnosti da stvaraju svet *telovanja-u-zajedničkom* u kojem ćemo se pojaviti. Osuđeni na zakon dodira, osuđeni smo na nedodirljivost. Naša tela su odsustvo našeg prisustva, odgođenog i prepuštenog prisustva. Ako svet nema konačno odredište, ako je svet stvoren svaki put singularno u deljenju značenja od jedne do druge singularnosti, jedina izvesnost koja nam je preostala je naša osetljivost, čulna izvesnost. Ipak, ta izvesnost prepušta nas beskonačnoj neizvesnosti. Dodirivanje kože pretvara telo u dinamično kretanje koje podrazumeva mnoštvo slojeva koji se nikada u potpunosti ne mogu zahvatiti ni razumeti. Dodirivanje kože pali nerve i pokreće oluju složenih pokreta ka unutrašnjosti koliko i ka spoljašnjosti. Imperativ dodira zapoveda sebi kao dodirivanje u kojem dodirivanje ne bi dodirnulo ništa do tela u njegovom bestelesnom kretanju koje nas lišava svake izvesnosti prisustva 'ovog tela'. „Telo je izvesnost razbijena i pokidana na najsitnije komade" (Nancy, 2008a, str.4).

I.4. Afektivna/estetska politička ontologija

Relaciona ontologija smisla preko koje Nansi iznova promišlja političko kao ontologiju bivstvovanja-u-zajedničkom je put koji on preduzima da bi u prvi plan izneo hitnost naše političke neprilike i aporiju koja otvara čitavu Zapadnu tradiciju politike i političke filozofije. Ta tradicija, utemeljena na gravitiranju oko koncepata građanina, subjekta, suvereniteta i zajednice, je tradicija koja briše problem veze i društvenih veza kao beskonačnog deljenja smisla izloženošću singulariteta koji istovremeno omogućuju da se ona konkretizuju kao i tvorenje smisla. To je tradicija nemogućeg izbora između „prisvajajućeg nasilja subjekta i apstraktne prostornosti građanskog", između „apsolutne zasićenosti smisla i potpuno ispražnjenog smisla", oba zasnovana na istom postulatu i pretpostavci o samodovoljnosti" (Nancy, 1997, str. 110). Ili je povezanost svedena, a time i prekinuta, na spoljašnju relacionost između nezavisnih jedinica koje vode u atomizaciju, pronalazeći svoju realizaciju u ugovornoj logici suvereniteta, auto-teleologiji grada i formalnih institucija njegovog zakona i nadležnosti, ispražnjenih od smisla, ili su povezanost i smisao pretpostavljeni kao već dati, prepoznati i prisvojeni kao identiteti i supstancijalnost, kao princip i kraj grada i zajednice. Oba ova izbora svoje poreklo pronalaze u autonomiji političkog. „Polis počiva, najpre, na činjenici da on sebi daje vlastiti zakon. On se može pozvati na preskripciju ili božansko jamčenje tog zakona, ali taj zakon svakako pripada samom polisu koji određuje uspostavljanje, formulisanje, poštovanje i implementaciju zakona" (Nancy, 2006b, str. 104). Kao takvo, političko odbija dimenziju heteronomije, ili heterologije, dimenziju koju je istorijski zauzimala i koju je uveo religiozni „zakon ljubavi", vernosti, štovanja i teokratije, što Nansi naziva dimenzijom zavisnosti ili međuzavisnosti, element ljubavi, afektivnom dimenzijom društvene povezanosti i zajednice i afektivne moći povezane sa smislom.

Heteronomija opstaje kao aporija političkog i moderne demokratije, kao „sila afekta koju pretpostavlja najjednostavnije bivstvovanje-sa" (Nancy, 2006b, str.108) vidljivo u raznim pokušajima uvođenja zahteva za građanskom religijom, prijateljstvom, solidarnošću, bratstvom, patriotizmom, ili uspostavljanjem patriotizma, kao pokušaje kompenzacije afektivnog pražnjenja isključenog iz autonomne politike i ugovornog formalizma, i da „uposli i reaktivira nešto od te ljubavi" i ne-samodovoljnosti koja karakteriše hrišćansku podelu dva poretka i dva grada (dva kraljevstva). Razume se, Nansi je više nego svestan da bilo kakav povratak na građansku religiju nije niti moguć niti je poželjan, naročito ako se u obzir uzme da

njegova realizacija može voditi u republikansko slavljenje i poštovanje vrednoti, simbola, znakova koji navodno odražavaju i izražavaju smisao svih i njihovu privrženost zajednici, ili identitetu zasnovanom na nacionalističkim strastima, a u svojoj najekstremnijoj preteranosti, čak i slavljenju fašizma. Politika zasnovana relacionoj ontologiji smisla koju Nansi predlaže, nije politika „kao želja i potraga za smislom, već je ona beskonačno vezivanje smisla od jednog do drugog, ili kao zavezivanje te beskonačnosti koja jeste smisao – posledičnim napuštanjem svake samodovoljnosti subjekta ili grada, bez dopuštanja subjektu ili gradu da prisvoji suverenitet ili zajednicu koja može postojati samo kao to beskonačno povezivanje“ (Nancy, 1997, str. 113). Iako prepoznaje i prihvata afektivni poredak i afekte kao heteronomiju „u skladu s kojom ko-egzistiramo“, Nansi insistira na tome da baš kao u slučaju smisla, ni afekti ni strasti „ne moraju biti zadovoljeni, zasićeni ili ispunjeni“ (Nancy, 2012b, str. 314).

Nansijevo insistiranje na afektu kao otporu heteronomije koji sprečava i odbija svaki obik samodovoljnog zatvaranja politike obeležava njegovu političku ontologiju bivstvovanja-sa i bivstvovanja -ka, kao *ontologiju afekta/bilnosti.* Bivstvovanje-u-zajedničkom ili bivstvovanje-zajedno, ističe, „jeste bivstvovanje u afektu: biti aficiran i aficirati. To znači biti dodirivan i dodirivati. 'Kontakt' – susedstvo, češati se jedno o drugo, susretanje i sudaranje je suštinski modalitet afekta (Nancy, 2006b, str. 111). Izloženost ka spoljašnjosti kao otvaranje bića i relacioni pristup smislu, što se opire svakom političkom zatvaranju smisla ili napora da se zaustavi i zamrzne beskonačno upućivanje na smisao i njegovo ponavljanje, a što uvodi izvan smisla upravo u zarazu i kontakt preko kojeg aficiramo druge i aficirani smo (onim ljudskim kao i ne-ljudskim), omogućeno je izvornom „pasivnom moći“ onog „biti podložan utisku“ ili imati moć primiti, što će reći, afektabilnošću (Nancy, 2013, str. 56-59). Ta moć je ono što Nansi takođe naziva „sposobnost/mogućnost za pasivnost“ (passibility), još jedan neologizam koji mu pomaže da u prvi plan iznese primarno iskustvo izloženosti, ranjivosti i pasivnosti što uvodi stranost u nečije vlastito telo, kao iskustvo biti-podvrgnut-nečemu ili biti-podložan-nečemu spolja, i posledičnom iskustvu intimne spoljašnjosti kao dodirivanje-sebe-tobom. Pasibilnost, je sposobnost da budemo aficirani što je moć koja je jednaka i koja prethodi kapacitetu ili sposobnosti da aficiramo, koliko i otvaranje tela i svih njegovih čula koja omogućuju pristup smislu ili tvorenju smisla, o čemu smo raspravljali u prethodnom poglavlju. Štaviše, možda i projekcija mogućnosti kao mogućnosti da postajemo-drugačiji u neizračunljivoj diferencijaciji koja dolazi iz budućih susreta i iskustava aficiranja i aficiranosti.

Afektivna ontologija kod Nansija je na ovaj način takođe *estetska ontologija*, ako *aisthesis* uzmemo kao ono što upućuje na „naše potpuno čulno iskustvo sveta i našu čulnu spoznaju sveta“ (Meyer and Verrpis, 2008, str. 21), što je registar senzacija, čulnosti, čula,

percepcije, korporealnosti i afekata/osećanja, i njihove moći za razumevanje, mišljenje ili tvorenje smisla preko materijalnog angažovanja tela i njegovih afekcija s drugim telima, okruženjem, objektima, materijalima ili slikama (Seremetakis, 1994; Harman, 2005). Kao što je tvrdio Shaviro, „'senzualno' područje telesnosti, uzročnosti i estetike je zapravo jedino područje koje postoji; ono je aktuelno mesto i vreme u kojem se odvijaju događaji i unutar kojeg stvari ne samo da se jedne od drugih 'povlače' već se i jedne drugima pokazuju" (Shaviro, 2014, str. 146). *Aisthesis* ne samo da označava moć čula, osećaja i afekata da tvore smisao, već, takođe, konstitutivnu fleksiju, žar i afektivnu vibraciju koja obeležava inteligibilni smisao, odnosno mišljenje kao izumevanje i primenu koncepata i prosuđivanja, kao uvek već opterećene lokalizacijama tela i čulnosti. Prema tome, mišljenje je nužno opipljivo, materijalno, konkretno i čulno. „Mišljenje je kretanje tela: ono počinje u naboru nerava (ce plis nerveux) tela i izloženo je beskonačnosti čula/smisla, što će reći, afekcijama koje dolaze od drugih tela. Telo izdiže mišlljenje preko svih osetljivih način pristupa – senzornog, sentimentalnog, čulnog – i mišljenje oblikuje dodatni pristup: onaj koji otvara sva čula u beskonačnost" (Nancy, 2013a, str. 13).

Tvrdio bih da samo na ovaj način možemo razumeti Nansijeve tvrdnje da je „smisao smisla aesthesis" što posredno upućuje da tvoriti smisao znači osećati i da nas drugi osećaju, pri čemu se osećati/da nas osećaju drugi prekalpaju u kreatanju i dinamici kontakta i odnosa, u pristupu koji za čula otvara moć afektabilnosti, bivanja-afektabilnim-od, kao bivanje-uvek-već-dodirnutim. Ako postoji bilo kakva entelehija prikladna za estetskog to je „spoljašnjost kao intimnost" i pluralnost smislova, to jest raznolikost senzornih aparata i diferencijalnih načina da im se pristupi. Kao što vrdi Nansi:

> „Osetljivost ili estetsko je izvan-sebe i time, i *kao* to, ima prema sebi relaciju smisla uopšte, ili preko toga ima ono 'ka' smisla. Ali nema 'opšteg' smisla, niti ima generičkog smisla. Smisla ima samo u lokalnoj razlici i razlikujućoj podeli. Ne-osetljiva différance je osetljiva: ona je to neosetljivo u potpuno osetljivom, infinitezimalno osetljiv smisao koji dajemo reči kada govorimo…Reč je mnoštvena…u materijalima, u materijalnim fragmentacijama smisla: čulna egzistencija, fraktalna egzistencija" (Nancy, 1997, str. 129-132).

Afekat i smisao, dakle, u Nansijevoj ontologiji postaju međusobno razmenljivi koncepti, i podstiču njegovo mišljenje bivstvovanja singularno pluralnim, političko i hitnost ponovnog promišljanja same politike. Prvo, zato što biti aficiran ostavlja utisak na biće i nužno uključuje tvorenje smisla od nečega što dolazi iz spoljašnjosti, projektujući i razotkrivajući svet značenja koji nekome daje smisao, osećajući sebe on oseća drugog kao najneprikladnije svojstvo auto-hetero-afekcije, kao intimnost spoljašnjosti koja pre svega dovodi singularnost u bivstvovanje.

Ako je, kako što smo pokazali, za Nansija smisao uvek već korporealna relacija, tenzija, bivstvovanje-ka ili bivstvovanje-prema, koliko i praksa koja „transformiše subjekta ne proizvodeći nikakav objekat“, to je takođe „pitanje koje moderna filozofija nalazi veoma teškim za diskusiju: osećanje, afekat drugog i prema drugom, ili, drugim rečima, pojavljivanje smisla, što uvek podrazumeva osećanje, čulnost i osećajnost.“ (Nancy, 2012b, str. 310). Drugo, kako tvrdi Nansi, logika *pathos*-a koji je sposobnost da budemo aficirani i potencijal da primamo, nije poput patološke logike imanentnosti, uranjanja, i privlačenja koja može da ponovo postavi na scenu navodno primordijalno i izgubljeno jedinstvo, i na taj način poništi razdvajanje, udaljenost i sam dodir. Naprotiv, kretanje strasti podrazumeva kontakt na distanci, dodir bez dodirivanja, i poziva ljudsko biće da odgovori spoljašnjosti koja ga pobuđuje i čini živim. *Pathos* distancu drži otvorenom istovremeno zavodeći i podižući želju za smislom, kao „želju za beskonačnim tvorenjem smisla“, ili želju za „osećanjem da smo dodirnuti i da dodirujemo, želju da sebe iskusimo u kontaktu sa spoljašnjošću“ (Nancy, 2017, str. 106), na način sličan estetskom ushićenju koje pomračuje konceptualno prosuđivanje kod Vajtheda (Whitehead) (Shaviro, 2014). Afekat je, dakle, kretanje transcendencije „pri čemu ono postojeće iza sebe ostavlja svoju prostu jednakost sa sobom“, kao „sposobnost bivanja u svetu izvan sveta, kao snagu i saosećajnost koje su nužne da bismo pozdravili drugi život usred ovog“ (Nancy, 2013a, str. 28).

Iako Nansi ne razvija sveobuhvatnu i sistematičnu teoriju ili filozofiju afekta, njegovo promišljanje materije, singularnosti, dodirivanja, afekta, bivstvovanja-u-zajedničkom i političkog rezonira sa širokim poljem diskursa u poslednje dve decenije koji promišljaju telo i ono što je Patriša Klaf (Clough, 2010) opisala kako „afektivni obrat“, naročito se interesujući za uključenost tela, afekata i emocija u pitanja koja se odnose na materiju i ontologiju kao i za svakodnevne prakse otpora, prekodiranje i iznenađujuću vibrantnost i teksture singularnih iskustava i zajednice, i procese i pokrete ukidanja i razbijanja označiteljskih mreža koje organizuju i strukturišu kulture, identitete i političke svetove (Grosz, 2004; Sedgwick, 2003; Braidotti, 2006; Greg and Seigworth, 2010; Massumi, 2002, 2011, 2015). Za našu argumentaciju su posebno važna preispitivanja telesnog kretanja, intervala, prolazaka i tranzicija, ili onog što Brajan Masumi (2002) naziva „ontološkom razlikom u samom srcu tela“ i njenim nekoncidiranjem sa sobom, kao konstitutivnom relacionošću afekta i emocija i radikalnim potencijalom tela za preoblikovanje i ranjivost. Proučavanje afekata je paradigmatično u sazvučju sa Nansijevim radom i s njim rezonira u objašnjenjima koja pruža u pogledu afekata kao „postojanog dokaza da telo nije nikada-manje-od tekućeg uranjanja u neumoljivost i ritmove sveta, u njegovo odbijanje koliko i u njegove pozive“ (Gregg and

Seigworth, 2010, str. 2). S naglaskom na telesnim afektima oni su analizirani kao telesni intenziteti koji otvaraju pristup virtuelnom, ispunjenom diferencijacijama i mnoštvenostima u koje telo može da uđe i preoblikuje se u pluralnosti situacija. Ovde afekat obeležava samu promenu čiji stepen može varirati u skladu s konkretnom situacijom i s tragovima u telesnom pamćenju koji prelaze prag u toj situaciji, u promeni koja se uvek odigrava u trenutku relacije i susreta tela. Taj 'afektivni obrat' zamišlja afekat kao telesnu silu koja povećava ili smanjuje telesnu sposobnost da deluje, to jest, da stupi u relaciju s drugim telima i na taj način formira asemblaže s drugim telima. Afekat, dakle, obeležava mesto razbijanja temelja politike i zajednice, i višak kretanja od/u-između/među telima koja se opiru naporu zarobljavanja tela i smisla.

Taj korak je pokušaj sklanjanja od krajnje diskurzivnog podvrgavanja tela kao pasivnog temelja u koji kultura, kao mesto posredovanja, upisuje sistemske i ideološke scenarije, razilazeći se s desenzitivizacijom ili *anesteziranjem tela* koje je zatvoreno u lavirint značenja i označavanja. Ono što je u osnovi iz ove slike obrisano, ono što je ostalo bez političke i ontološke relevantnosti jeste ono što je Nansi nazvao razmicanje tela, ili područje intervala, sinkope, prelaska kroz, prolazaka i senzacija, što sve biva retrospektivno obnovljeno u matricama označavanja subjektiviteta i identiteta, koji su, zauzvrat, pozicionirani kao primarna mesta na koje se dodaje kretanje. Nelinearna i složena dinamika konkretnog svakodnevnog iskustva biva potisnuta i istovremeno regulisana, disciplinovana i klasifikovana. Afekat za Nansija stoji, mogli bismo tvrditi, na raskrsnici između materije vremena i vremena materije, kao sila, napetost, uvrtanje, otvaranje ili intenzitet, koji razmiče materiju kao vreme. Singularno iskustvo koje afekat okuplja je „kretanje materije kroz sebe samu. Ono je deo tog povratka kojim se materijalna zgusnutost kreće kroz sebe unazad" i razotkriva kako "njeno vlastito posebno događanje ulazi u igru, kako se ona uvija i razvija u svom singularnom događaju" i kako „teluje napred" kao njena „aktivna supstanca" (Nancy, 2006a, str.210)

Slično tome, suprotstavljajući hegemoniju diskurzivnog i lingvističkog obrta, Masumi tvrdi da „kada je telo u pokretu, ono je neposredno odvijanje relacije prema svom vlastitom ne-prisutnom potencijalu za razlikovanje" (Massumi, 2002, str.4). To stanovište u Masumijevoj argumentaciji približava nas onome o čemu smo prethodno diskutovali kao o bestelesnoj dimenziji savremenosti sa telom kao korporealnim. Naime, pozajmivši Delezov pojam apstraktnog, realnog-ali-apstraktnog, i obeleživši ga kao bestelesno, Masumi ne označava ni prethodno postojeće područje tela, niti nematerijalni element, već samo kretanje kojim telo nikada ne koincidira samo sa sobom. Drugim rečima, telo postaje neposredno povezano sa

procesom svoje formacije uvek se događajući na opštem području relacija gde se njegovo pojavljivanje otvara u dinamički i nelinearni potencijal za stupanje u relacije i obrte.

Ako postoji izvestan stepen viška na takav način da izvesni objekt ili izvesni telesni subjekt izbegne svoj kontekst i zarazu objektivnošću i horizontom prisvojenog emocionalnog odgovora, taj višak, prema Masumiju, treba locirati u intenzitetu koji je afekat. Afekat predstavlja rascep između afektivnog intenziteta i instrumentalizovanih odgovora orijentisanih prema cilju, rascep koji stoji iz-među kao neprepoznatljivo i nepredvidivo kretanje subjekata i objekata iz jednog konteksta u drugi. Kao što je tvrdio Silvan Tomkins, afektivni sistem kao primarni motivacioni sistem odlikuje se velikim plasticitetom i odvažnošću, pri čemu je afekat slobodni radikal - sloboda čija je „objedinjena funkcija njene složenosti i kompleksnosti okruženja“ (Tomkins, 1995, str.36) obeležena kao nestabilno, neizvesno i varijabilno okruženje. Slično tome, afekat, u Masumijevom objašnjenju, ubrizgava nepredvidivost u kontekst performativnih iteracija. To čini iskustvo diferencijalnim i ono se ne može asimilovati u objektivnost i perceptivne, kategoričke i ideološke mreže. Ono se ostvaruje kao vibracija, kao samo kretanje u otvorenost procesa njihove relacije, transponujući ih prema ograničenjima koja se nikada ne mogu do kraja uračunati, uvodeći mnogobrojne slojeve, kontingencije tamo gde izvesnost nije zajamčena, i uspostavlja događaje rezonanci čija se konačna materijalizacija ne može zatvoriti, anticipirati, niti stabilizovati (Massumi, 2015, str. 8).

Afektivni događaj obeležava tvrdoglavost singularnosti, kao insistiranje na nužnosti neizbežnog viška dodira u opštim uslovima reproduktivnosti već prepoznatih i taksonomizovanih pragova prepoznatljivosti, vidljivosti i izrecivosti. Tvrdoglavost singularnosti čini svakog člana klase prevarantom, ilegalnim migrantom i anomalijom u odnosu na normalizujuće uslove opštosti. Anomalija je virtualno prisutna kao singularni susret, nesvesni dodir koji ne transgresira život kao revolucionarni čin koji nasilno krši ograničenja svakodnevnog ideološkog poretka dok jeretički stupa u nove moduse produkacije. Niti je u regresiji, što bi bilo objašnjenje koje upućuje na prošlu sadašnjost koja se fantazmatksi aktualizuje, edipovski scenario. „Svet je monstrum. Monstrum nije invazija iz spoljašnjeg prostora, on je ulazak iz imanentnosti: pojavljivanje (emergence) iz iznenađujućeg samo-razotkrivanja onog već u sveta, ili je to – proces“ (Massumi, 2002, str. 233).

U relacionoj ontologiji razotkrivenoj afektivnim usaglašavanjem, rezonancama, transmisijama, intenzitetima, i intra-akcijama, pojedinac ili subjekt je pre svega singularnost, „uvek u relaciji i uvek u postajanju unutar relaciono-procesnog područja afektivne rezonance“, dok je smisao samo pojavno i tekuće svojstvo participativnih i združenih procesa tvorenja-smisla“(Mühlhoff, 2014, str.3). Ono što sledi, ono što prethodi društvenom određenju, što se

može prepoznati samo kao neprepoznatljivo jeste 'bivstvovanje-u-relaciji' kao bivstvovanje-u-postajanju'. Ili, kako bi to precizno objasnio Masumi: „Poziv te otvorenosti interakcije ka biću aficiranom nečim novim na način koji kvalitativno menja njegovu dinamičku prirodu relacionosti. Relacionost je opšti višak pripadanja-zajedno, (…) potencijal za singularne događaje kvalitativne promene koja treba da se dogodi u višku ili kao dodatak objektivnih interakcija. Relacionost se odnosi na otvorenost interakcije radije nego na interakciju po sebi ili na njene odvojene elemente" (Massumi, 2002, str. 224-225).

I.5. Telovanje-u-zajedničkom, moć i politika

Poslednji odeljak u ovom poglavlju, osim što je proširio opseg Nansijeve političke ontologije difrakativnim čitanjem uz doprinose koje su dale teorije afekata, u isto vreme nas je suočio s nekim ograničenjima Nansijeve političke ontologije i potrebom da se ona dalje usložnjava razmatranjem materijalnih, konkretnih, dinamičnih, relacionih, istorijskih, društvenih dinamika i dinamika moći preko kojih su površine tela materijalizovane i preko kojih se ona mogu osposobiti ili onesposobiti, podstaknuti ili ometati, proširiti ili zatvoriti unutra. Ta kritička optika prema Nansijevom radu ne dolazi nužno spolja, već se ona radije može razvijati kao imanentna mogućnosti iz njegovih vlastitih ontoloških istraživanja. Takvu mogućnost pronalazim upravo u Nansijevoj radikalizaciji ontološke razlike, ili još preciznije, u njegovom poništavanju ontološke razlike na takav način da je razlika između Bitka i bivstvujućih, egzistencije i egzistenata, čak i između političkog i politike poništena, a bivstvujuća su napuštena povlačenjem ili rasipanjem Bitka na beskonačno konačne artikulacije singularno pluralnih bivstvujućih i njihovu materijalnu, korporealnu i afektivnu relacionost, koegzistenciju i izloženost, to jest, na „arhe-prostornost dispozicije“, „podržanu ničim drugim do tim između ili sa bivstvovanja-zajedno singulariteta“ (Nancy, 2007. str. 73-73).

Ako sledimo Nansijev argument do krajnjih granica, možemo se složiti da „ne postoji ’bitak’; bitak označava čin ili radije beskonačnu složevinu činova koje je napravila relacija: obraćenje, poziv, odbijanje, znak, želja, čak i indiferentnost, ili izbegavanje zauzimanja mesta kroz obilje egzistencija. I to postoji samo u tom naporu njihovog izlaganja u skladu s relacijom“ (Nancy, 2013a, str. 70). Međutim, privremeno zatvorena lista relacione dinamike koju Nansi ovde nudi, istovremeno zahteva pažnju prema iznenadnom pojavljivanju diferencijalnih svojstava, telesnih granica, dispozicija, smisla i sposobnosti koji se mogu materijalizovati i performativno dovesti u postojanje upravo preko tih istih i raznolikih iterativnih intra-akcija i relacionih težnji i mogućnosti materije i tela, i eko-tehničkih aranžmana koji posreduju singularna iznenadna pojavljivanja i smisao. Još važnije, ako poništimo ontološku razliku, takođe moramo uzeti u obzir da su konkretne, svakodnevne, manje ili veće, svakako tekuće relacije i dispozicije u tom iz-među uvek već ispresecane vektorima moći i diferencijalima, svojim istorijama, dinamikama i potencijalima za preokretanje ili promenu, kao silama koje obeležavaju i utiskuju se, silama koje otvaraju koliko i zatvaraju, proširuju koliko i sužavaju, podstiču, ali i ometaju relacione mogućnosti i sungularno pluralna postajanja tela. Pored toga

što je afekat ontološki uslov i modus razotkrivanja bivstvovanja-u-zajedničkom, i mogućnost i prilika da se bude aficiran, on u svojoj specifičnosti, kroz življena iskustva različitih društveno isključenih ili potlačenih grupa i populacija, govori o načinima na koje su oni kao otelovljeni subjekti formirali relacije koje idu uz njih i iznad njih, kao tela s određenim sposobnostima, potencijalima i dispozicijama za delovanje. I na ovaj način, afektivni život moći i nejednakosti stvara uslove preko kojih se otelovljeni subjekti formiraju i što u različitim i promenljivim nijansama mogu promeniti i uticati na svet koji ih okružuje, ili na drugi način učestvovati u društvenoj i otelovljenoj reprodukciji nejednakosti.

Nansijeva politička ontologija mora biti proširena razmatranjem načina na koje ljudi čije je otelovljeno postojanje donekle oblikovano i ograničeno odsustvom slobode, nepravdom, ne-priznavanje, i eksploatacijom, čiji je stil postojanja obeležen ograničenim mogućnostima „da postanu nešto drugo osim onoga što nalaze da je za njih neophodno da budu“ (Charlesworth, 2004, str. 4), da otelove ponašanje, težnje, vrednosti i raspoloženja koji svedoče o načinima na koje se institucije, društvene strukture i uslovi utiskuju na njihova tela i telesne subjektivitete i oblikuju ih. Sledeći korak je nužan kako bi se razumeli načini i društveni i politički konkretni uslovi preko kojih ponekad telovanje-*u*-zajedničkom može postati nepodnošljivo zajedničko ili nedovoljno zajedničko, ili to *u/sa* može postati izvor gušenja zbog povlačenja i zatvaranja unutar granica tela i uma umesto sinkopacije za beskonačnu telesnu relacionost. Ponekad, izoženost, iz*k*oženost (ex*peau*sition), *telovanja-u-zajedničkom* može postati bolno nametnuto i diferencijalno raspodeljeno među stanovništvom, u toj meri da udaljenost kontakta postaje nemoguća, kao ni delimičan povratak sebi, iako taj povratak nikada nije povratak sebi-istom nego je uvek već obeležen dodirom drugog, i uvek je preko drugog. Slično tome, ako se “afekat *akumulira* kroz relacionost kao i remećenja relacionosti, postajući palimpsest sile-susreta koji prelaze plime i oseke intenziteta koji prolaze između ’tela’“ (Gregg and Siegworth, 2010, str.2), insistiranje na neodredivosti afekta postaje problematična političko-ontološka perspektiva. S jedne strane, ona lako može lišiti analitičke napore preispitivanja složenih mreža vektora aparata moći i njihove regulatorne, organizujuće i disciplinujuće intervencije i upisivanja na, u i oko telesnih materijalnosti kroz raznovrsne emocionalne i afektivne upise (bes, strah, užitak, tuga, iznenađenje, gađenje, mržnja, stid, strepnja, itd.) i tako nas desenzitivisati u odnosu na te mehanizme kojima aparati moći orkestriraju diferencijalnu raspodelu afekata različitim populacijama (eksploatisanim radnicima, kvir-osobama, ženama, rasnim i etničkim manjinama, mladima, itd.). S druge strane, posledično, to izmiče mogućnost proučavanja različitih emocionalnih kompleksa i različitih nijansi koju ti specifični, premda dinamični, afektivnih scenariji donose u načine na

koje se tela orijentišu prema, povezuju sa, i smeštaju unutar i materijalizuju društvene svetove, kao i mnogobrojne dinamičke forme zahvaljujući kojima ukrštanje odnosa moći i različitih emocionalnih scenarija povećava ili smanjuje sposobnost tela da deluje i stupa u nove asemblaže. Nespremnost i strah od upuštanja u specifične kategorizujuće emocionalne scenarije, čini se, nije sasvim utemeljno (Watherell, 2012).

Usmeravanje pažnje na ove diferencijale može dalje biti od pomoći da razumemo i razjasnimo iterativnu materijalnu i relacionu dinamiku koja u prvi plan dovodi institucionalizovane i stabilizovane infrastrukture i hegemonijske političke strukture i nejednakosti. Ne ostavljajući za sobom beskonačne relacione dinamike i viškove afekata i telovanja-u-zajedničkom, trebalo bi da razmotrimo organizaciona ograničenja postavljena na otvorenost materije u živim organizmima i biološkom (uvek eko-tehničkom) strukturisanju ljudskog i više-nego-ljudskog života (Schaefer, 2019, str. 33), kao i kreiranje obrazaca materijalnih struktura i omoždanih tela što se ponekad može manifestovati kao odbijanje promene, bez obzira koliko to može biti uzaludno i privremeno. Ono što nam je potrebno, kao što je tvrdio Ben Anderson, jeste razumevanje načina na koje moć radi upravo „preko neodredivosti afekta“ i naše korporealne izloženosti u-zajedničkom, to jest, „objašnjenje o tome kako je afektivni život organizovan i posredovan, što ide ruku pod ruku sa naglaskom na višku afektivnog života preko i iznad postojećih determinacija“ (Anderson, 2014, str.167).

Štaviše, Žan-Lik Nansijev projekat ponovnog promišljanja relacija između političkog, zajednice i otelovljenja takođe uspostavlja ograničenje utoliko što te analize ne pružaju dovoljno objašnjenja o politici i mehanizmima kojima izvesni programi političkog i izvesni zajednički projekti opredmećuju unitarno, supstancijalističko i isključujuće postavljanje na scenu zajednice. Niti objašnjavaju sliku političkog, njegovih aparata i strategija koje organizuju tela i proizvode „svojinu’ i ’istinu’ zajednice, kao i o posledičnim hijerarhijama i nejednakim podelama koje one za sobom povlače. Razume se, kritičko proširivanje Nansijeve političke ontologije koje predlažem ne implicira da pitanje političkog i moći nije prisutno u njegovom radu, Nansi je veoma osetljiv na upotrebu i zloupotrebu moći u pogledu afektivnog naboja smisla, to jest, modusa dominacije, nasilja, opresije i različitih totalitarizama koji identifikuju zajednicu i singularna tela kao smisao, ili čak dezintegrišu relacione sposobnosti za smisao i tvorenje smisla u različitim populacijama i telima preko eksploatacije ontološki izvorne izloženosti i krhkosti. Još više, on je naglašeno kritičan u podgledu razvezivanja i izolacije pojedinačnih egzistencija od kolektivnog kruženja smisla, i njihove predaje zakonu kapitalističke ekvivalentnosti, i nezaustavljivog nasilja, pohlepe, eksploatacije, i otelovljenja moći kapitalom i novcem. Nansi nas podstiče, zahteva, traži, zove na i afirmiše potrebu za

borbom, erupcijom kolektivnih odluka, intervencija i novih želja (Nancy, 2008c, str.83; Nancy, 2013a, str. 13; Nancy, 2017a, str.37), i „snažne potrebe za zahtevanjem smisla postojanja ovde i sada i za sve“ (Nancy, 2015a, str. 99). Kao što on tvrdi, „možemo pokušati da opišemo ono što se mora – i ne sme – odnositi na moć, u meri u kojoj bi moć trebalo da bude pokretač ili pogonska snaga, i u meri u kojoj bi ona trebalo da bude zaštita uslova za upošljavanje celokupne energije“ (Nancy, 2015a, str. 105). Moć je za Nansija dakle, jedna praksa preko koje bi specifičnosti političkog trebalo izneti u prvi plan i univerzalno ih afirmisati, imajući na umu da je ta univerzalnost samo univerzalnost stvaranja sveta svaki put singularno kroz beskonačna porekla i retikulacije (Nancy, 2007, str. 55).

Radikalni ontološki pluralizam koji Nansi prepoznaje kao „suštinu“ političkog, poziva na moć i politiku koja bi legitimisala, afirmisala i uspostavila kao *ontološki aksiomi* (Prozorov, 2013; Nancy, 2010) i principe *zajednice, slobode i jednakosti*, to jest, beztemeljni temelj: a) bivstvovanja-u-zajedničkom koje prethodi i u višku svake supstancijalizacije ili hijerarhijske organizavije zajednice i identiteta b) nesamerljive jednakosti svih singulariteta i živih-oblika s one strane izračunljive mere ili s one stvarne njihovog svođenja na apstrakciju opšte ekvivalencije, kao „komunizma ne-ekvivalencije“ (Nancy, 2015b, str.14); i c) slobode koja potiče od manjka temelja, osnova ili identiteta koji bi učvrstili, odredili ili specifikovali osnove delovanja, sposobnosti za afekciju i moduse ponašanja singularnih pluralnih bića, to jest, slobode tog „svaki put“ i rođenje svakog puta, tog „nepredvidivog, i stoga neodredivog nadiranja, i iznenađenja slobode postojanja“ (Nancy, 1993, str. 68).

Ipak, to je takođe mesto na kojem je Nansijeva analiza politike i moći nedostatna. Naime, ukoliko je, kao što smo se složili „moć na mestu da omogući podruštvljena ljudska bića da za sebe osmisle svoje vlastite ciljeve, ciljeve nad kojima je moć kao takva nemoćna, beskrajne krajeve značenja, formi, intenziteta, želja“ (Nancy, 2011, str. 70) onda, dakle, moramo se zapitati, kako moć treba da operiše u odnosu na politiku i oblike života koji nisu samo nesamerljivi, nego nisu ni kompatibilni i isključivi su u pogledu aksioma demokratske politike, kao što je mizogina, homofobična, rasistička, ableistička, ili kapitalistička i eksploatativna politika? Ako sloboda ima potencijal da se okrene protiv sebe, da se ne odluči za egzistenciju tako što bi zatvorila izlaganje izloženosti u-zajedničkom, što Nansi naziva „zlom“, koje procedure artikulacije, koje strategije kolektivne borbe protiv „zla“ i koje logike novih hegemonija bi mogle da budu protivteža u ime proliferacije i umnožavanja oblika-života-u-zajedničkom? I koja bi bila njihova dinamika pojavljivanja i u čemu bi bila njihova performativna snaga? Kako možemo kon-*struisati* transformativne i tekuće eksperimentalne infrastrukture koje bi potvrdile, ono što Nansi naziva strukcija, ako ne kolektivnim delovanjem

koje bi razotkrilo i iznelo u prvi plan antagonizme u društvu i odbacile povlačenje propusnih linija antagonizma, i ostvarilo novi istorijski blok i demokratske politike zajedničkog?

U sledećem odeljku ću sagledavanjem umetničkih radova dva umetnika, Velimira Žernovskog i Feliksa Gonzales-Toresa (Félix-Gonzáles-Torres), uputiti na neke od gorepomenutih problema, usredsređujući se pre svega na moć afekata da razotkriju naše bivstvovanje-u-svetu i bivstvovanje-u-zajedničkom, kao i njihovu ekscesivnu i transformativnu dinamiku, obrativši posebnu pažnju na diferencijale izloženosti, ranjivosti, i prekarnosti u različitim populacijama, a naročito onoj kvir. U sledećim poglavljima pokušaću da predstavim alternativna razumevanja političkog i njegovog sučeljavanja s telesnošću, materijalizmom i afektima, upućujući na drugi niz problema prepoznatih u odnosu na Nansijeva ograničenja kada je reč o promišljanju moći, antagonizma i politike, preko rada Laklaua i Šantal Muf i Ransijera, i mobilizacije koncepta kao što su moć, hegemonija, artikulacija, afektivno investiranje, podela čulnog, disenzus, verifikacija jednakosti, estetika politike, itd.

I.6. Scene političkog: slomljenost, nepotpunost, gubitak i zajednica u delu Feliksa Gonzalesa - Toresa i Velimira Žernovskog

> Ljubav ponovno predstavlja ono *Ja* samome sebi slomljeno…predstavlja mu ovo: on, ovaj subjekt, je dodirnut, provaljen, u svojoj subjektivnosti, i on je od tada, za vreme dok ljubav traje, otvoren ovim isečkom, slomljen ili naprsao, čak iako je takav u najmanjoj mogućoj meri. On *jeste*, što će reći da prelom ili rana nisu slučajnost, niti je pak to svojina koju bi subjekt mogao povezati sa sobom. Jer prekid je prekid u njegovom samoposedovanju kao subjekta; to je, u suštini, prekid procesa odnošenja samog sebe prema samom sebi izvan sebe. Od tada, *Ja se uspostavilo kao slomljeno*.
> (Jean-Luc Nancy „Razmrskana ljubav“)

> Kako možemo intenzivnije osetiti fizički aspekt našeg okruženja, našu društvenu estetiku, težinu naše ljubavi i gubitka, našu zajedničku, radikalno ozvučenu, radikalno poslatu nepotpunost?
> (Stefano Harni i Fred Moten „Sve nepotpuno“)

Tokom perioda od 5 meseci, krajem 1992. godine u Stokholmu, umetnik Feliks Gonzales-Tores izložio je fotografiju, preuzetu iz privatnog foto albuma, postavljenu na 22 bilborda širom grada na različitim lokacijama, uključujući redovne pešačke ulice, tržne centre, stanice metroa i pasaže, zidove pored fabrika ili komercijalnih pejzaža, pored reklamnih bilborda itd. Fotografija na bilbordima, bez natpisa ili opisa, predstavlja otvoren dlan ispružene, ali opuštene ruke. Za razliku od metafizičke zapadnjačke tradicije „humanualizma (*humainizma*)“ (Derrida, 2005a) o kojoj smo govorili u prethodnom poglavlju, ova ruka ne hvata, ne narušava, ne dodiruje, ne prisvaja niti uzima neki predmet ili drugo telo. Ona je samo razgolićena, u gestu velikodušne ponude, kao pokazatelj potreba, ranjivosti, nesigurnosti i ekotehničnosti „društvene mreže ruku” (Butler, 2009, str. 14), kao infrastruktura koje omogućavaju i konstituišu našu deljenu ontologiju tela. Slika se može čitati kao poziv, kao pokazivanje u nekom pravcu, ili samo posezanje napred, kao *bivstvovanje-prema* drugome. Dlan okrenut nagore takođe može ukazivati na telo koje se odmara, uživa i i konzumira trenutak opuštanja, ležanja na krevetu, ili na iscrpljeno i umorno telo, možda čak i na mrtvo telo. Takođe može označavati ruku tela koje je ljubljeno ili je imalo seks, prepušteno zadovoljstvu i intimnosti. Smisao se nadalje širi, ukazujući i na ponuđenu pomoć, brigu i solidarnost, ruku na koju se treba osloniti i za koju se treba držati, čistu izloženost dodiru anonimnih drugih, utoliko što donosi imperativ ne-dodirivanja, kao povlačenje singularnog tela u njegovu anonimnost. Čak i kao indiferetnost u svojoj udaljenosti od nas, kao odvojena i u sebe zatvorena.

Naslov rada je *„Bez naslova“ (za Džefa)*, bez daljih objašnjenja, istovremeno odbijajući usidrenje smisla i značenja, kao odbijanje da se nametnu ime, naslov i značenje i da se na taj način reprodukuje kulturno nasilje označavanja. Smisao se otkriva kao ništa drugo nego taj dodir ruke, susret, pravac ili *bivstvovanje-prema*, otežano iskustvom i konkretizacijom tela u relaciji, kao singularna pluralnost, s posebnim osvrtom na Džefa, prijatelja Gonzalesa Toresa koji je umro od AIDS-a. Ipak, uprkos tome što upućuje na pojedinca, ruka je ruka nekog-drugog, negovatelja koji je negovao Džefa u danima pre njegove smrti. Otvoren za projekciju mnogobrojnih iskustava, želja, afekta i interpretacija, od strane svih onih koji bi se susreli s bilbordom u javnom prostoru, otvoren dlan je znak ranjivosti, sećanje na odsutno i mrtvo telo i pokazatelj brige i velikodušnosti, počast dobroti, izraz tuge i žalosti zbog gubitka, jednog kvir prijatelja, onih čiji su životi politički ’bez naslova’, a koji su ipak agonistički dovedeni u javnost.



„*Bez naslova*“ (za Džefa), 1992. Postavka u Centru za umetnost Metropoliten (Metropoliten Art Centre), u Belfastu, Severna Irska, Ujedinjeno Kraljevstvo, 24 lokacije u spoljašnjem prostoru za bilborde postavljene po čitavom Belfastu, za izložbu Felix Gonzales-Torres: This Place (Ovo mesto). Kurator, Eion Dara. Iz prvog plana u pozadinu: „*Bez naslova*“ (Hemoterapija), 1991; „Bez naslova“, 1989/1990; „Bez naslova“ (za Džefa), 1992

.

Ovaj rad iznosi na videlo i postavlja pitanje ponovnog zamišljanja i ponovnog postavljanja na scenu političkog polazeći od naše telesne ranjivosti i nesigurnosti, od iskustava nepotpunosti, slomljenosti i gubitka, odnosno naše konstitutivne telesne izloženosti i

nesamodovoljnosti u beskrajnim mrežama međuzavisnosti sa poznatim i nepoznatim drugima, ili naše izvorne podmetnutosti (passability) (Nancy, 1997) smislu i otkrivanju telovanja-u-zajedničkom. Otvaram ovo poglavlje ovim radom da bih upitao, „kako, dakle, misliti političko s one strane logike ovladavanja i kroz princip po-stajanja izvan sebe i za drugog, afirmišući pritom antagonističko na svakom koraku?" (Athanasiou, 2017, str. 19). Pozabaviću se ovim pitanjem posmatrajući rad dvojice kvir umetnika, geografski i istorijski udaljenih, ali koje dele posvećenost politici gubitka, žalosti, tuge, izloženosti, zadovoljstva, želje, afekta i telesnosti: jedan je američki umetnik rođen na Kubi, Feliks Gonzales-Tores, koji je umro od komplikacija u vezi s AIDS-om 1996. godine, a drugi je suvremeni makedonski umetnik Velimir Žernovski. Čineći to, osloniću se značajan porast akademskih radova u novijoj feminističkoj, kvir i kritičkoj teoriji rase koji se odnose na pojmove ranjivosti i nesigurnosti, kao i na „negativne afekte" i „ružna i unazađujuća osećanja" u vezi s društveno-političkim uslovima, iskustvima i posledicama nejednakosti među marginalizovanim grupama, kao što su žaljenje, melanholija, tuga, depresija, stid, trauma, nostalgija, neuspeh, usamljenost itd., ili na „trenutke neuspešne ili raskinute veze", „slomljene intimnosti" i „na trenutke narušene ili neuspele društvenosti" (Love, 2007, str. 22-4). U tim nastojanjima ne samo da se povezuju različiti savremeni vidovi političkog nasilja, već se takođe obezbeđuju jedinstveni načini političkog mišljenja i otpora njihovim razumevanjem ljudske subjektivnosti i otelovljenja kao radikalno otvorenih, relacionih i podložnih povredama. Štaviše, usmeravanje pažnje na ono što ostaje posle gubitka neguje jednu „politiku žaljenja koja bi mogla biti aktivna, a ne reaktivna, pronicljiva, a ne nostalgična, politika obilja a ne manjka, društvena, a ne solipsistička, militantna, a ne reakcionarna", pri čemu se afektivna iskustva gubitka mobilišu kao „blistava afirmacija bivstvovanja"-u-zajedničkom (Eng i Kazanjian, 2003, str.17). Istražujući kako su pitanja fizičke, psihološke i emocionalne povrede isprepletane sa područjem politike i političkog mišljenja, usmeravanje pažnje na ranjivosti je značajno pokrenulo načine ponovnog promišljanja singularnosti, moći delovanja, etičkih obaveza i političke ontologije i politike. Kao što je tvrdila Judith Butler, ranjivost i prekarnost proističu iz društveno ekstatične prirode otelovljenog života i otkrivaju deljeno stanje ljudskog i ne-ljudskog života:

> „Reći da je život ranjiv, na primer, ili da se može izgubiti, uništiti ili sistematski zanemariti do tačke smrti, znači istaći ne samo konačnost života (izvesnost smrti) već i njegovu prekarnost (život zahteva da se ispune različiti društveni i ekonomski uslovi da bi se održao kao život). Prekarnost podrazumeva život u društvu, odnosno činjenicu da je život uvek u izvesnom smislu u rukama drugog. To podrazumeva izloženost onima koje poznajemo ali i onima koje ne poznajemo; zavisnost od ljudi koje poznajemo, jedva poznajemo, ili uopšte ne poznajemo. Zauzvrat, to implicira da nas ugrožava izloženost i zavisnost od drugih." (Butler, 2009, str. 14)

Ako teorijske razlike ostavimo po strani, ova objašnjenja dele ideju da su ranjivost i prekarnost ontološko, otelovljeno ljudsko stanje. U skladu sa ovom linijom kritičkog mišljenja i insceniranja političkog, predlažem konceptualno, političko i ontološko razumevanje *slomljenosti*.[8] Ovim konceptom želim da objasnim na koji je način otelovljeni subjekt koji ni izbliza nije celovit na ontološkom nivou, inherentno – ili uvek već – slomljen. Stoga predlažem da počnemo s figurom bez figura, figurom slomljenosti, kao „pretpostavkom da bismo ikada mogli biti bilo šta osim što smo podeljeni i delimo. Zaista, uslov naše sposobnosti da delimo je to što smo deljeni" (Harney and Moten, 2021, str.122). S obzirom na to da otelovljeni subjekti nikada nisu besprekorni ili potpuni, već su suštinski manjkavi, nesavršeni, slomljeni, ova ontološka promena predstavlja radikalnu polaznu tačku i za estetski i za umetnički rad, za epistemološko preoblikovanje i političko teoretisanje/delovanje. U kontekstu kolonijalne prošlosti i postkolonijalne sadašnjosti i tekućih režima rasizma, i sve veće pretnje neoliberalnih, kao i nacionalističkih, heteronormativnih i maskulinističkih/falocentričnih ideala individualizma, samodovoljnosti, samousavršavanja, jedinstva, čistote, suvereniteta, vlasništva, ovladavanja, totaliteta, potpunosti, istosti, uspeha i savršenstva, nastojim da ponudim jednu kvir perspektivu koja umesto toga polazi od ideje da smo svi slomljeni, nepotpuni, razvlašćeni, poništeni i ko-zavisni na temeljan i specifičan način i da ta razbijenost pruža mogućnost za alternativne političke horizonte. „Ovo se čini važnim sada kada je naša nedovršenost nešto zbog čega smo pozvani, a zatim i primorani da se time pozabavimo i da to poboljšamo, kada nam se kaže da s tim u vezi budemo nestrpljivi i da zbog toga budemo posramljeni" (Harney and Moten, 2021, str.41). Od sada u ovom poglavlju želim da istražim koncept slomljenosti iz četiri glavne perspektive: 1) slomljenost kao konstitutivna društveno-politička ontologija otelovljenog subjekta, 2) slomljenost kao odraz nejednake podele iskustva i društvena uslovljenost slomljenosti zahvaljujući različitim aparatima nejednakosti, eksploatacije i potčinjavanja, pri čemu ovo primarno ontološko i konstitutivno ljudsko stanje utiče na nejednak način na različite populacije, kao što su kvir osobe, žene, rasne manjine i prekarne društvene klase, 3) slomljenost kao različite forme polusuverenih i kolektivnih činova i praksi prekidanja sa ulaganjima i relacijma privrženosti obeleženim kao okrutni optimizam (Berlant, 2011), i 4) slomljenost kao koncept koji podstiče nove inventare za mišljenje i praksu postavljanja na scenu zajednice i političkog kao telovanja-u-zajedničkom. S one strane liberalnog sentimentalizma i obnavljajućih, reparativnih ili iskupiteljskih poriva i fantazija

[8] Hteo bih da izrazim zahvalnost Jelisaveti Blagojević jer mi je na značajan način pomogla u razvijanju ovog koncepta, i na našem zajedničkom radu i brojnim razgovorima koje smo vodili tokom godina.

prema navodno izgubljenoj i ožaljenoj celovitosti nekonfliktnog i dovršenog privatnog života i intimnosti zajednice, predlažem da se koncept slomljenosti uposli „kroz traumatizovano vreme sentimentalnosti i sa njim, ne krećući se prema izvornoj celovitosti već ka nužnom izumevanju oblika povezivanja i pripadanja“ (Luciano, 2007, str. 20).

***

Postavljam rad Feliksa Gonzalesa – Toresa (FGT) kao centralan u odnosu na ovaj argument ne samo da bih odao priznanje ogromnom značaju i uticaju njegovog rada u savremenoj umetnosti i specifičnom istorijskom trenutku u kontekstu SAD-a i krizi u vezi s AIDS-om tokom 80-ih i 90-ih, ali i zato što koncepte slomljenosti, nepotpunosti, prekarnosti i konačnosti postavlja kao jedan od glavnih problema i osovina estetskog i političkog stvaranja i kritike. Tu postavku problematike slomljenosti u Toresovom radu vidimo na više nivoa, dovodeći do radikalne kritike i promišljanja subjektivnosti kao otelovljene i izložene pluralne singularnosti upletene u materijalne i afektivne mreže sa drugima, ukrštene sa mnogobrojnim vektorima moći i režima prepoznavanja, s jedne strane, i anticipaciju i izvođenje na scenu zajednice onih koji nemaju ništa zajedničko osim zajedničke izloženosti konačnosti, ranjivosti i deljenja smisla, razotkrivenih kroz iskustva prekarnosti, gubitka, smrti, žaljenja i telesne velikodušnosti.

Feliksa Gonzales-Toresa možemo čak nazvati umetnikom gubitka ili umetnikom slomljenosti, što je najvidljivije po njegovoj stalnoj posvećenosti gubitku, tuzi, žaljenju, nasilju i ranjivosti kao figurama i iskustvima slomljenosti, i njihovoj neravnomernoj raspodeli u različitim populacijama u svetu, u eri bio-nekro-političke proizvodnje subjektivnosti tokom krize HIV-a. Kao što je bell hooks lepo napisala, “suočavajući nas s našom emocionalnom ranjivošću, nedostatkom kontrole nad telom, našom intenzivnom čežnjom za negom (bombone koje smemo da uzmemo i posisamo podsećaju nas na našu povezanost sa svetom čula), ova umetnost vraća primat naše veze s mesom. Reč je o izloženosti i otkrovenju.” (hooks, 2016, str.177) Dela kao što su: *„Untitled” (za Džefa)*, 1991; različite serije instalacija sijalica različitih oblika i postavkama instalacija koje imaju otvoren kraj, koje dovode u prisutvo ili izazivaju afektivno nabijena sećanja na iskustva, scene, mesta, gradove, trenutke i susrete; dva identična sinhronizovana sata pod nazivom *„Bez naslova“ (Savršeni ljubavnici),* 1991; ili mnogi portreti od prosutih bombona koji prikazuju odsutna tela umrlih, poput njegovog oca ili njegovog ljubavnika Rosa Lejkoka koji je umro od AIDS-a 1991. godine; i još snažnije, 24 bilborda (24 kao datum kada je umro njegov ljubavnik) postavljena širom Njujorka 1992.

godine, na kojima je fotografiju nepospremljenog kreveta i dva jastuka sa tragovima i udubljenjima odsutnih tela pod naslovom *„Bez naslova“*; kao i serija fotografija tragova i otisaka stopala ostavljenih na pesku plaže ili u snegu (*„Bez naslova” (Šetnja po snegu),* 1993. i *„Bez naslova” (Pesak)*, 1993/1994.) itd.[9] – nedvosmisleno iznose odbijanje melanholičnog ega da pusti, da napusti svoje izgubljene objekte ljubavi i želje, i odbijanje da ih ostavi da iščeznu u zaboravu, kao agonističko insistiranje na suočavanju sa reprodukcijom tekućeg „neimenovanja“ kvir života, ljubavi i gubitaka koje heteronormativni i rasistički režimi Reganove i Bušove Amerike smatraju nežaljivim životima (Butler, 2009).



„Bez naslova“, 1991, Treća avenija i istočna 137 ulica, Bronks, Njujork. 1 od 24 lokacije na kojima su po čitavom gradskom području Njujorka postavljeni bilbordi, uz jednu lokaciju koja je unutra. Fotografi: Peter Muscato i Allesandra Mannoni.

Na ovaj način FGT-ov rad je takođe odbijanje frojdovske distinkcije između zdravog i normalnog žaljenja koje napušta i povlači svoju libidinalnu vezanost za izgubljene objekte, scene ili ideje kako bi polako obnovilo dobrobit subjekta, s jedne strane, i patološke melanholične nesposobnosti da razreši tugu i odustane od drugog, i njenu dispoziciju da izgubljeni objekat zadrži živim u psihi kroz ambivalentnu identifikaciju koja rezultira

[9] Slike različitih instalacija ovih radova dostupni su na vebsajtu Fondacije Feliks Gonzales-Tores, na http://www.felixgonzales-torresfoundation.org. Poslednji put posećeno 21.3.2023.

pražnjenjem ega (Freud, 1957). Melanholična vezanost u FGT-ovim instalacijama funkcioniše i kao *struktura osećanja*, da pozajmimo izraz Rejmonda Vilijamsa (1977), koji obeležava opipljivo, strukturno, ali atmosfersko svakodnevno iskustvo preživljavanja kvir ljudi u neprijateljskom svetu, dakle, ne kao individualno patološko stanje, koliko kao univerzalizujući strukturni uslov formiranja ega preko gubitka i melanholične inkorporacije (Butler, 1997). Kao što je Jose Esteban Munjoz tvrdio, umesto da se melanholija shvati kao destruktivna silu u odnosu na koherentnost navodnog jedinstva ega, ona obeležava „proces suočavanja sa svim katastrofama koje se dešavaju u životima obojenih ljudi, lezbejki i gej muškaraca. Predložio sam drugačije razumevanje melanholije u kojem se na nju ne gleda kao na patologiju ili kao na raspoloženje samozaokupljenosti koje inhibira aktivizam. Pre je reč o jednom mehanizmu koji nam pomaže da (re)konstruišemo identitet i povedemo naše mrtve sa sobom u razne bitke koje moramo da vodimo i u svoje i u njihovo ime" (Muñoz, 1999, str.74). FGT-ovi objekti, slike, predmeti i tragovi melanholičnih privrženosti suočavaju se, dakle, s heteronormativnim okvirima prepoznatljivih i žaljivih života i podrivaju heteronormativnu vremensku i prostornu logiku žaljenja i melanholije kao privatnog procesa orijentisanog na zadatak, ističući njegov neizbrisiv uticaj i nerazrešivu tenziju u odnosu na sadašnjost preživelih, kao i prekid neobeleženog kruženja slika u javnim prostorima i transformaciju žaljenja od privatnog i ličnog u javni i kolektivni čin.

Ovaj rad žaljenja, nemogućeg, neizbrisivog, neutešnog, nepomirljivog žaljenja (Derrida, 1996), razbija fantazije ega o jedinstvu, autarhiji, samodovoljnosti i nezavisnosti, i umesto toga iznose na videlo singularno pluralno postojanje obeleženo tragovima drugih i stalno afektivno podrhtavanje relacionih veza, privrženosti, susreta, dodira i zajedničkih života kao uslova ne/mogućnosti „ja". Kao što je Džudit Batler ubedljivo tvrdila, „ono što tuga pokazuje (...) je ropstvo u kojem nas drže naši odnosi sa drugima, na načine koje ne možemo uvek da ispričamo ili objasnimo, na načine koji često prekidaju samosvesno objašnjenje o nama samima koje pokušavamo da pružimo, na načine koji dovode u pitanje samu predstavu o nama samima kao autonomnim i pod kontrolom" (Butler, 2004, str. 23). Gotovo potpuno odsustvo singularnih, ili bolje, pojedinačnih, unifikovanih, koherentnih i usamljenih objekata u FGT-ovom radu, svedoči još više o ovom argumentu. Ogromna većina njegovih radova je strukturisana na način udvojenih, sparenih objekata ili kao mnoštveni (prosute bombone, hrpe papira, pri čemu su i jedno i drugo instalirani tako da imaju beskonačne zalihe i dopune, desetine sijalica na jednom ili više električnih kablova, umnožene slike ili objekti itd.). Spareni objekti uključuju dve stolice, dva prstena, dva sata, dva ogledala, dve sijalice itd., koji su svi postavljeni blizu jedan drugog, ili dodiruju jedan drugog duž ivica, tangencijalno. Ne samo da

je reprezentovano ili samoreflektujuće sopstvo slomljeno u odrazu u dva ogledala (kao u uparenim pravougaonim ogledalima u *„Bez naslova" (Orfej, dvaput)*, 1991. i dva identična okrugla ogledala u *„Bez naslova" (5. mart) #1*, 1991), već je ono transponovano, razbijeno, proganjano i raspršeno odrazom drugog ili okruženja u ramu koji okružuje granice ega, ili upadom u formiranje ega obeleženu prisustvom drugog. FGT podriva Zapadnu i faličku logiku pogleda i reprezentacije, i njegovu posledičnu fantaziju o telesnom i subjektivnom ispunjenju, odričući se ovladavanja i objektivizacije subjekata, suptilno i dvosmisleno postavljajući na scenu odsutnog drugog, otvarajući tako naprslinu za mišljenje razbijenog i slomljenog sopstva.

Ali što je još važnije, FGT izbegava nasilnu mogućnost preklapanja ili inkorporacije jednog sa drugim ili jednog u drugo, paradigmatično naglašavajući na ovaj način etičku odgovornost dodira (dodirnuti ne dodirujući, i samo-dodirivanje-tobom), i vremensku ne-spojivost (minimum) dva/dvoje koja proističe iz telesne konačnosti i smrtnosti. Istovremeno sinhronizovani satovi koji predstavljaju „Savršene ljubavnike" potkopavaju ideju unisonog i harmoničnog savršenstva intimne ljubavi i dekonstruišu je kao savršenu samo u njenoj nepotpunosti ili nemogućem savršenstvu. Iako su satovi možda podešeni, za potrebe instalacije, vreme prekida rezonanciju. Jedan od njih će na kraju prestati da radi pre onog drugog, a smrt postaje dar radikalne i apsolutne drugosti s one strane svake mogućnosti identiteta, jedinstva ili prisvajanja, dok vreme kao „materija koja razmiče" postaje uslov „neekvivalentnosti" singulariteta" (Nancy, 2006a). Deridino promišljanje smrti kao „najheterološkijem upućivanju na potpuno drugog" u „Aporijama" intenzivno je usklađeno s FGT-ovim radom *„Bez naslova" (Savršeni ljubavnici)*:

> „Kada je čekanje jedno na drugo povezano sa smrću, s granicama smrti, gde jedno drugo čekamo znajući a priori i apsolutno neporecivo da, pošto je život uvek prekratak, jedno tamo čeka drugo, jedni i drugi nikada ne stignu tamo zajedno, na taj sastanak (smrt je u krajnjoj liniji ime nemoguće istovremenosti i nemogućnost koju istovremeno znamo, kod koje jedno drugo čekamo, u isto vreme, ama kako se to kaže na grčkom : u isto vreme, istovremeno, očekujemo ovaj anahronizam i ovo contretemps). (Derrida, 1993, str.65)



„*Bez naslova*“ (*Savršeni ljubavnici*), 1987-1990. Postavka u sh(OUT): Savremena umetnost i ljudska prava. Galerija moderne umetnosti Glazgov, Škotska, Ujedinjeno Kraljevstvo. 8. apr -1 nov. 2009. Kurator Sean McGlashan.

Nasuprot FGT-ovom gestu, istorija Zapadne filozofije izbegava ljubav u fantazmatskim ulaganjima u idealizovano sjedinjenje ta dva u Jednom, kao postignuće, kao dovršenje, ispunjenje i postizanje određenog cilja, koji nudi pristup punoći ili harmoniju koja treba da nadoknadi nedostatak bića, i prevaziđe njegove tenzije. Dijalektička fantazija filozofije i poezije o ljubavi je, zapravo, jedan korak ili slika dijalektike samokonstituisanja subjekta, koji prolazi kroz drugog da bi uklonio razliku i interval drugosti, da bi se vratio, odnosno potvrdio samoidentitet bez drugosti drugog. Ideja ljubavi je u dijalektici, kao što su ideja dijalektike i bića u ljubavi.[10] Ova dominantna Zapadna ideja o ljubavi takođe određuje pojmove bića, subjekta, politike, zajedničkog i države, kao u Hegelovoj “Filozofiji prava”, gde je razvoj racionalne samosvesti slobodnog subjekta kao nosioca Duha iznutra dijalektički deli na tri faze koje se negiraju i uklanjaju jedna drugu: ljubav/porodica, građansko društvo i država. Ljubav zatvorena u formu porodice je inicijalni trenutak zajednice i prijateljskih osećanja koja formiraju osnovu korporativnog identiteta kasnije u građanskom društvu i patriotizma u

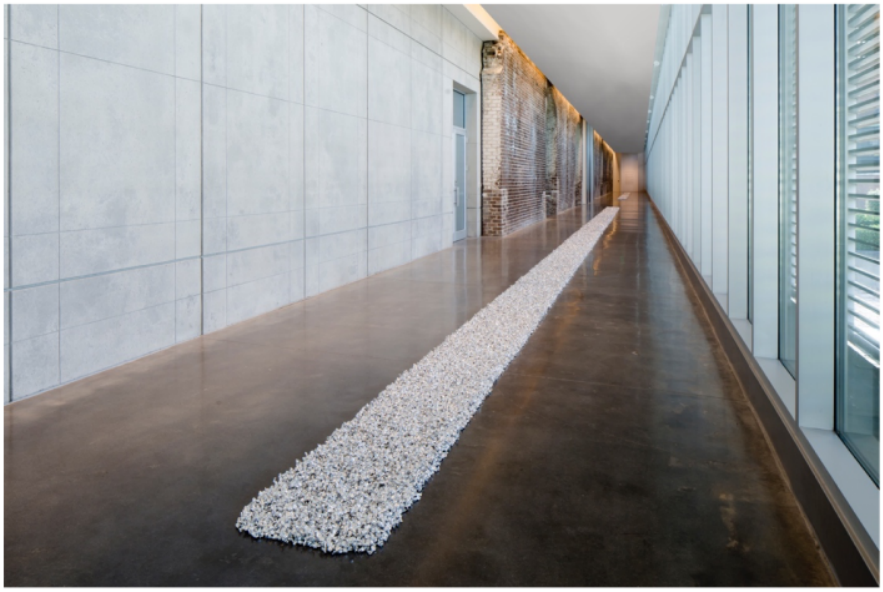
[10] Videti: Nancy, JL. (1991) „Shattered Love“, u Nancy JL, *The Inoperative Community*, Minneapolis and Oxford University Press, str. 83.

hegelijanskoj državi. FGT-ovo kvirovanje, izmeštanje i otuđenje ljubavi postavlja radikalno drugačije političke linije subjektivizacije preko ljubavi i odnosa prema drugosti u ljubavi, jedan odnos koji neće poništavati nesamerljivost i neugodnost različitosti drugog. Relacija koja će, mogli bismo reći u duhu Deride, naložiti ljubavnici da ne podigne slušalicu kada je sledeći put pozovemo. Jer njena udaljenost je uslov blizine i bivstvovanja-u-zajedničkom. U sličnom pravcu, Jelisaveta Blagojević nudi nenormativni predlog za pasivno (još uvek aktivna istorijska stigma za žene i gej muškarace!) upuštanje koje će, umesto potvrđivanja identiteta, ponuditi etiku gostoprimstva prema „prisustvu drugog u ja koji je u meni čak i pre mogućnosti da izgovorim 'ja' – čak i ja u onom Ja te volim" (Blagojević, 2006, str. 18).

Vraćajući se na argument o FGT-ovom prevazilaženju binarnosti između žaljenja i melanholije, ono što njegova politika žaljenja/melanholije nudi je razbijeno konstituisanje singularnosti preko drugog, ili još bolje preko tragova nepredstavljive drugosti druge osobe. Ne napuštajući mrtve, FGT ostavlja ih na miru upravo odbijanjem da drugog podvrgne nasilju označavanja i reprezentacije, puštajući ih da proganjaju njegovu (i našu) sadašnjost kao neobnovljive i neprevodive sablasti, bez mogućnosti da se uništi i obustavi rad žaljenja, proizvodnje i razrešenja, i s one strane frojdovske logike interiorizacije, inkorporacije, introjekcije ili konzumiranja, kao „iskustvo koje je primilo jedan od svojih suštinskih aspekata iz Euharistije" (Derrida, 1996, str.187). Istina je da FGT poziva publiku da učestvuje u žaljenju i uzme telo izgubljenog, kao na portretima prosutih bombona. Kao što sam FGT kaže, „to je metafora ... dajem vam ovu zašećerenu stvar; staviš je u usta i sisaš tuđe telo. I na ovaj način moj rad postaje deo tela mnogih drugih ljudi" (Gonzalez-Torres u Spector, 1995, str.150). On, dakle, kao temu svog rada postavlja ontološko pitanje otelovljene subjektivnosti i njene konstitutivne otvorenosti i izloženosti drugosti, označavajući prekoračenje telesnih granica (bombone inkorporisane u usta publike), kao prepletenost, višak, trošenje i gubitak, ali i kao strukturnu odliku/metod proizvodnje/prezentacije svojih radova (npr. instalacije/skulpture pojedinačno u raznobojni papir upakovanih bombona, ili serijama naslaganih papira). Međutim, iako publika konzumira ponuđene bombone, već apstrahovano i odsutno telo, kao telo bez fiksirane i predstavljive figure, onoga na koga se portret slatkiša (ili naslaganih papira) odnosi, telo se ne iscrpljuje se ni u značenju ni u smislu, niti u svojoj beskonačnoj konačnosti i nezahvatljivoj razlici. „Svaki put kada neko uzme parče papira to poprima potpuno drugačije značenje i kontekst", kaže Gonzales-Tores u svom intervjuu sa Nickasom (Nickas, 2016, str. 358). Prosute bombone, kao što FGT navodi u svojim sertifikatima o autentičnosti, neprekidno se dopunjuju i obnavljaju u svojoj stalnoj konačnosti i deljenjem sa nepoznatim drugima. Drugi za kojim se žali nastavlja da se povlači, istovremeno ispoljavajući svoje sablasno prisustvo.

Publika je tako suočena i sa odlukom, kao gestom odgovornosti, o tome šta će uraditi s uzetom bombonom, koliko bombona će uzeti, kao i šta će učiniti u vezi s iscrpljivanjem i politički orkestriranim nestankom određenih života. U isto vreme, ta odgovornost potvrđena odlukom dolazi u trenutku kada rad pozdravlja publiku koja uzima komad kao smrtna i konačna bića, pozvana da sebe ožale kao druge u vremenu koje dolazi i koje ne samo da ih singularizuje, već ih i razvlašćuje (Derrida, 2008). U ovim scenama žaljenja kao scenama povlačenja, kako Džon Pol Riko tvrdi:

> taj rad održava – umesto da zaustavlja, kroz sećanje u formi slike na konačan povratak i uspomenu – ovaj osećaj gubitka kroz neoperativnu praksu i tehniku u kojoj se beskrajne zalihe redy-made komada bombona predstavlja i nudi za uzimanje, tako da su oni koji se susretnu s radom pozvani, ili im je barem ponuđena odluka o tome, da učestvuju u njegovom beskonačnom povlačenju, i na taj način dele ne dovršenje dela, već pre njegovu nepotpunost (...) što se, kao beskonačno otvaranje i deljenje umnožavanja konačnosti i podele umetničkog rada, može opisati kao *ne-dovršenje*, termin koji smo nasledili od Žan-Lik Nansija. U svom obliku sa crtom, u-dovršenje treba čitati, odjednom, kao smisao da je beskonačno konačno (tj., aktualno, a ne virtuelno beskonačno), i kao beskonačno otvaranje konačnosti, upravo na njenoj granici (i nikad-do kraja dovršeni kraj). (Ricco, 2014, str. 173-4)



"Bez naslova" (Placebo), 1991. Instalacija u Feliks Gonzales-Tores. Muzej umetnosti SCAD, Savana, Džordžija. 5. oktobar 2017. – 14. januar 2018. Cur. Amanda Jork. Fotograf: Dilan Vilson.

Preko ovih scena povlačenja, gubitka ili nedovršenosti, FGT nam nudi novo zamišljanje zajednice i mogućnost izgovaranja tog „mi“ i pripadanja. Otvaranje zajedničkog prostora u kojem postaje moguć dijaloški odnos umetnika i publike, kao okupljanja oko objekata koji povlače svoj smisao svojom materijalnom izloženošću gubitku, deljenju i trošenju, zasniva se jedino na nemogućnosti takvog okupljanja, posebno ako posmatramo zajedničko okupljanje

kao gravitaciono privlačenje oko neke figure, deljenog značenja, zdravog razuma ili imovine. Ovo zajedničko okupljanje moguće je samo kroz čistu izloženost gubitku, konačnosti i prolaznosti, ili krhkosti i prekarnosti, a veze koje se prave su veze koje su izvorno raščinjeni, ili su uvek već pokidane. Smisao koji se deli preko radova je uvek singularno mnoštveni smisao onoga što je bilo i čega više nema, mnoštva sećanja, iskustava, zadovoljstava, ljubavi, susreta i afektivnih intenziteta, i svi ono ne ukazuju ni na šta drugo osim prolaznih, ali upečatljivih i impresivnih, relacionih i telesnih infrastruktura susretanja tela, mesta, objekata, zakona i društveno-političkog konteksta. Interes FGT-a za javnu umetnost i monumentalnu umetnost dolazi do izražaja u skladu s ovom argumentacijom (Gonzalez-Torres and Storr, 2016). Odsutni centar značenja u Toresovom radu okuplja publiku na radikalno drugačiji način od ritualnih i nacionalističkih praksi izgradnje zajednice usredsređene na logiku monumentalizma (javnih spomenika) i deljenog značenja. Naslagani papiri ili prosute bombone kao antispomenici, ili kontraspomenici ne intervenišu u monumentalnu istorijsku, nacionalističku i komunalnu logiku isključivo krijumčarenjem sadržaja vezanih za iskustva kvir osoba ili svih onih za koje se smatra da su izvan domena ljudske inteligibilnosti, premda čini i to. Što je još važnije, naslagani papir i prosute bombone kao antispomenici dekonstruišu samu strukturnu logiku monumentalnosti. Umesto grandioznih, megalomanskih i vertikalnih spomenika od kamena, metala, čelika, mermera ili bilo kog drugog trajnog i postojanog materijala, FGT-ovi antispomenici su krhki, fragmentisani, slomljeni, podeljeni i neprekidno dopunjavani u svojoj beskonačnoj konačnosti, otelovljujući nesigurnost, prolaznost, nepredvidivost i nestabilnost života i tela. Umesto da budu figure odraza u zajedničkoj supstanciji i ogledala za igru deljenog prepoznavanja, ovi antispomenici nude smisao u svom povlačenju i bivstvovanju-ka, kao relacija mnoštva singularno pluralnih susreta, afekta, sećanja i življenih iskustava. S obzirom na to da nisu apstraktna univerzalnost, niti pozitivna i učvršćena identitetska posebnost, FGT-ovi „spomenici" nude mogućnost za prepoznavanje u materijalnoj, istorijskoj i afektivnoj konkretizaciji mnoštva relacija i susreta, istovremeno izgubljenih i nepredvidivih, to jest, kao singularnosti bačenih u neutemeljeno bivstvovanje-u-zajedničkom, iz čega niko, nijedno telo nije izuzeto kao neobeleženo, što će reći, kao privilegovano ili imunizovano u pogledu deljenja izloženosti i ispripletenosti (Esposito, 2011).

U okviru izložbe „Svake nedelje ima nešto različito", koja se stalno menjala, 1991. godine, FGT je izložio fotografije uklesanih natpisa koji su deo spomenika Teodoru Ruzveltu ispred Američkog muzeja nacionalne istorije u Njujorku. Natpisi odražavaju različite atribute javne vrline vezane za Ruzvelta, kao što su državnik, humanitarac, naučnik, istoričar, patriota, vojnik, istraživač, rančer, itd., kao monumentalizovane vrednosti i amblematske figure koje

predstavljaju orijentacione tačke i afektivna sidra univerzalnog i zajedničkog stremljenja. Fotografije dokumentuju ne samo upise vezane za patrijarhalnu figuru moći, već i fleke, ptičje govno, đubre oko natpisa i spomenika, kao pokazatelje njegove stalne propadanja i trošenja. Još radikalnije, tokom druge nedelje prikazivanja, Gonzales je uklonio neke od fotografija, dok su preostale („vojnik“, „humanitarac“ i „istraživač“) stavljene u vezu sa novouvedenim objektima i anti-spomenicima. Bledo-plava drvena platforma koja je sledeće nedelje ukrašena sijalicama oko ivice transformisana je u „go-go“ platformu za ples, gde svakog dana na nekoliko minuta ugošćuje go-go plesača koji nosi samo srebrne sjajne gaćice i pleše uz zvuke koje samo on može da čuje sa vokmena, napuštajući prostor i nestajajući posle nekoliko trenutaka, diskretno baš kao što se pojavio na platformi u galeriji. Monumentalnost Ruzvelta i vrednosti kojima stremimo ispisane u kamenu, dakle, ne samo da su prisvojene i izmeštene na seksi, privlačno i zavodljivo telo go-go plesača (koji o sam postaje vojnik, istraživač i humanitarac u homofobičnoj „ratnoj zoni” krize u vezi s AIDS-om i nedostatkom vladinog odgovora), i živote, kolektivna zadovoljstva i seksualne prakse i javne prostore povezane sa kvir osobama, koje su na taj način obeležene i ožaljene kao ono što je tokom pandemije izgubljeno (Crimp, 2002). Što je još važnije, ovo monumentalna istorija i zajedničko okupljanje u jukstapoziciji a antimonumentalnošću živog mesa zadovoljstva, želje, gubitka i prolaznosti, kao i tela čiji se smisao s poštovanjem suzdržan, povučen u ravnodušnost i tajnost koja se ne deli, čime se da sprečava njegovo reprezentacijsko učvršćivanje čak i kod uzbuđenih gledalaca.



„*Bez naslova*“ (*Go-go plesni podijum*), 1991, fotograf; Peter Muscato. Pozadina: : Bez naslova“ (Istorija prirode), 1990.

Nastavljajući svoje subverzivne jukstapozicije, u narednim nedeljama (Bove, 2016, str. 198-215) FGT ne samo da će Ruzveltovu monumentalnost postaviti rame uz rame sa zastorima od perli pod nazivom *„Bez naslova“ (Hemoterapija)*, anti-spomenik naslaganih papira *„Bez naslova“ (Ne sećamo se)*, već će Ruzveltov spomenik potpuno nestati sa galerijskih zidova i biće zamenjen sa 31 fotografijom grafikona *„Bez naslova” (31 dan rađenja krvne slike)*, svetloplavim zavesama od tkanine koje visi evocirajući uspomene, intimnosti, zadovoljstva i dodire *„Loverboy-a“*, plastičnim prostirkama dobrodošlice ispod kojih su od publike sakriveni ličnih predmeti i suveniri koji pripadaju FGT-u, i 75 funti teške zelene bombone pojedinačno umotane u celofan pod nazivom *„Bez naslova“ (Rossmore II)* i otprilike 1000 funti bombona umotanih u srebrni celofan *„Bez naslova“ (Placebo)*. Svi ti drugi objekti i anti-spomenici napravljeni su od „nedvosmisleno ne-muških materijala”, ne samo u suprotnosti sa „etikom minimalizma industrijske sile” (Storr, 2016, str. 7) koja je značajno uticala na FGT-ov rad[11], odnosno, taj „somatski ili falički identitet strogo unifikovane forme minimalizma transformisan u model rasprostiranja i obnove“ (Avgikos, 1991), već i od materijala monumentalnosti reprezentovanih u spomeniku Ruzveltu i drugim javnim spomenicima. Oni su takođe u pretencioznoj i nasilnoj postojanosti monumentalnog suprotstavljaju univerzalnost i bezvremenost, ranjivost bolesnog tela, nesigurnost života, anonimnost i „tajnovitosti“ sopstva, krhkost zadovoljstva i sećanja, i konačnost i smrtnost ljudskog tela. Ako postoji mogućnost da kažemo 'mi' okupljeni oko ovih anti-spomenika, ta mogućnost se može naći samo u minimalnoj univerzalizaciji našeg zajedničkog iskustva izloženosti i bivstvovanja-u-relaciji, dvostrukog iskustva ranjivosti i transformabilnosti koje se presecaju kroz telo, proističući iz našeg telesnog života kao ono što nas sve postavlja u spoljašnjost, pored nas samih. U skladu s Džudit Batler, mogli bismo reći da ponovno zamišljanje zajednice u radu FGT-a počinje upravo od ovog mesta gde smo svi zajedno raščinjeni, svako svakim, i gde delimo gubitak i ranjivost kao ono što nas lišava mogućnosti potpunog razumevanja, onemogućavajući nas da dovršimo žaljenje i obnovimo ni nas same ni izgubljene relacije, koje nas održavaju na temeljan način daleko od ma kakve temeljne politike na horizontu. Prema tome, zajednica koju ove FGT-ove scene insceniraju je ona koja „afirmiše relacionost ne samo kao deskriptivnu ili istorijsku činjenicu našeg formiranja, već i kao stalnu normativnu dimenziju našeg društvenog i političkog života, onu u kojoj smo primorani da preuzmemo

[11] Za odnos Feliksa Gonzales-Toresovog rada prema minimalizmu i konceptualizmu, videti: Avgikos, 1991; Spector, 1995; Lorez, 2012; i Kosuth and Gonzales-Torres, 2016.

deo(nicu) naše međuzavisnosti (...) onaj primarni način na koji jesmo, kao tela, izvan sebe i jedni za druge" (Butler, 2004, str. 27).

Ako postoji nekakva kulturalna i zajednička intimnost koja je zamišljena u FGT-ovim antispomenicima, to je intimnost u distanci telesnih razlika i relacionih obeležja i utisaka, u distanci smisla, senzibiliteta, senzualnosti i čulnih utisaka FGT-a kao singularnost, distanca ožaljenih, upamćenih i evociranih tela i života čiji smisao ovi spomenici „predstavljaju", i udaljenost dodira ruku i afektivne istorije i vulkana podstaknutih u telima koja uzimaju deo sa gomile ili komad prosutog, dajući tome smisao. FGT-ovi anti-spomenici ne nude prikladan zajednički osećaj pripadnosti ili identitetski zajednički narativ. Naprotiv, oni postavljaju neprikladnost, stranost kao osnovu zajednice. „Smelost dela, njegova prava politička priroda, dakle, sastojala bi se od toga da se estetski predlaže model za intersubjektivne relacije zasnovane manje na slaganju (deljena značenja i komunikacioni protokoli i konvencije) nego na neskladu, manje na deljenoj homogenosti grupe značenja nego na zagonetnom i višestrukom izvrtanju značenja... zajednica neprikladnog" (Basualdo, 2016, str.194). „Mi" koje ove instalacije, skulpture i objekti postavljaju na scenu scenu nije povezano uzajamnom refleksijom, ogledanjem ili prepoznavanjem u značenju i deljenom Smislu, između svih i svakog, svuda i u svakom trenutku. Ali kao deljenje smisla, kao njegovo kruženje, ili bolje rečeno, kao singularno pluralne tačke prenošenja i učinaka smisla. Upravo na taj način FGT izbegava metafiziku punine i celovitosti zajednice i njenu *semantiku propriuma* (Esposito, 2010). Za razliku od ovog koncepta koji je odredio istoriju zajednice kakvu danas živimo, rad FGT-a je na liniji s Espozitom i njegovim praćenjem etimoloških tragova latinske reči communitas. Naime, da je poreklo zajednice upravo u tome što njoj nedostaje poreklo, odnosno u stalnom povlačenju porekla. Polazeći od logike dara (*munus*), zajednica je zasnovana na ovom primarnom oduzimanju i eksproprijaciji onoga što neko smatra svojinom i vlasništvom. „Nepotpunost, konačnost, nije ograničenje zajednice (…) već je to, naprotiv, samo njeno značenje" (Esposito, 2013, str. 35.) Jedina stvar koju singularnosti u zajednici dele jeste ta ne-stvar naše zajedničke osnove. Ono što FGT-ovi anti-spomenici i razne instalacije iznose na videlo jeste da je ono što svi delimo upravo taj gubitak koji je uvela naša izloženost drugome, i taj rizik da ne uspemo da zadržimo ono što izgleda da je vlastito, rizik da budemo izgubljeni u suočavanju s drugim. Po toj logici, subjekti zajednice ne pronalaze odgovarajući sadržaj za komunikaciju i deljenje, niti pronalaze princip identifikacije ili bezbednog ograđivanja koji bi im dao mogućnost transparentne komunikacije. „Oni ne nalaze ništa drugo osim te praznine, te udaljenosti, te spoljašnje stranosti koja ih konstituiše kao bića koja su sami sebi nedostatna; „davaoci" utoliko što su oni sami „dati"kruženjem međusobnog darivanja koji pronalazi

sopstvenu specifičnost u odnosu na frontalnu prirodu relacije subjekt-objekat ili ontološku punoću ličnosti.“ (Esposito, 2010, str.7) Razotkrivanje „te praznine, te distance, te spoljašnje stranosti”, ili izvorne prekarnosti i izloženosti društvenoj infrastrukturi ruku ili njenom odsustvu, što će reći, odsustvu i relacionom raspršivanju bilo koje vrste transcendencije ili metafizičke sigurnosti ne odvodi FGT-a u nihilistički sarkazam ili politički očaj. Naprotiv, naša slomljenost, nepotpunost, ranjivost i neutemeljena relaciona ontologija izvor su etičke odgovornosti i normativno-političkih opredeljenja i odluka, za „brigu-u-zajedničkom“ (Espozito, 2013, str. 26), što bi obezbedio materijal, afektivne i simboličke ekotehničke infrastrukture za procvat svih tela i bilo koje singularnosti, koliko i otvaranja za nove početke i utopijske čežnje za postajanjem-drugojačijim. Kao što Gonzales-Torres kaže u intervjuu sa Timom Rollinsom:

> „Imam problem sa kulturnim zamkama i konstrukcijama Boga. Mislim da je to dobar izgovor da svaku situaciju prihvatimo kao prirodnu, neizbežnu. Jednom kada verujemo da nema Boga, da ne postoji zagrobni život, tada život postaje veoma pozitivna izjava. To postaje veoma politička pozicija jer nemamo izbora osim da radimo više kako bismo ovo mesto učinili najboljim mestom ikada. Postoji samo jedna šansa i to je to. Ako zajebeš ovog puta, zajebao si zauvek. . . . Jednom kada se složiš da ne postoji drugi život, da ne postoji ništa osim ovog ovde - ova stvar, ovaj sto, ti, ja - to je to. To postaje veoma radikalna ideja jer morate da preuzmete odgovornost da bude najbolja.” (Rollins et. al., 1993, str. 29-30)

Kao ne-figure „neoperativne (razdelovljene) zajednice“, FGT-ovi naslagani papiri kao anti-spomenici su takođe poziv na *obožavanje*, ali ne zatvorenih identiteta i značenja, ili transcendencija izvan ovog života, već tih otvaranja koja izbijaju iz naše izloženosti u telovanju-u- zajedničkom. Zajednica okupljena oko ovih spomenika, skidajući s njih sloj po sloj, dok se oni beskrajno obnavljaju u svojoj konačnosti, obožava i drži se za to „ništa – bez razloga i porekla – otvaranja“, što je takođe otvaranje „odnosa, prenošenja, preoblikovanja ili razmene srećnih ili nesrećnih susreta ... rizičnih, avanturističkih, ali isto tako i slučajnih, opasnih ili dragocenih” (Nancy, 2013a, str. 15). Umesto da zatvaraju smisao ili identitet koji su okoštali u prošlosti koje više nema, nalagani papiri otvaraju naše bivstvovanje-u-zajedničkom i singularno pluralna telovanja ka nepredvidivoj budućnosti kao mogućnosti za nove početke, kao „svaki put” konfiguracija, konvolucija, tenzija, ritmova, kombinacija, susreta, razdvajanja, kompozicija *slučajnog-događanja* (*happenstance*) (Nancy, 1997) telovanja-u-zajedničkom, aficiranja i bivanja aficiranim. Kao što FGT-ovi portreti sebe i drugih ljudi, koji se sastoje od navodno nasumičnih, ne-hronoloških, datuma i događaja otvorenog kraja, kako ličnih tako i društveno-političkih, na belom, crnom i praznom zidu ili komadu papira, izražavaju njegovu utopijsku čežnju i osećaj „putovanja kroz ovaj divni pejzaž htenja,

sanjanja, zamišljanja novih početaka, uvek novih početaka, novih 'skokova u prazninu' ili kao što glasi originalni francuski naslov: 'skok u život'" (Gonzalez-Torres u Ault, 2016, str. 165), tako i njegove antimonumentalna i krhka postavljanja na scenu zajednice pozivaju nas da skočimo u prazninu izobilja koja se otvara iz našeg napuštenog bića u mrežama telovanja-u-zajedničkom i naše slobode-u-zajedničkom, kao otvaranje „izobilja mogućnosti, kao što neko napušta samoga sebe u višku, jer ne postoji drugi modalitet napuštanja" (Nancy, 1993, str. 37). Kao što FGT piše svojoj galeristkinji Andrei Rozen, 1992. godine, u vezi s radom pod nazivom *„Bez naslova" (pasoš)* koji se sastoji od beskonačnih kopija praznog neispisanog belog papira, ovaj anti/kontra-spomenik je otvaranje ka „netaknutom osećanju, neotkrivenom iskustvu. Pasoš za neko drugo mesto, za neki drugi život, za novi početak, za šansu; ka šansi da se sretnemo s onim drugim koji život čini pokretačkom silom, ka šansi da se promene život i budućnost, prazan pasoš za život: da se u njega upiše ono najbolje, najbolnije, najbanalnije, najuzvišenije, a opet, da se u njega upišu život, ljubav, sećanja, strahovi, praznina i neočekivani razlozi postojanja." (Ault, 2016, str.160). Političko u FGT-ovim radovima razotkriva se ne samo u našoj prekarnosti, ranjivosti i gubitku, već se ono manifestuje, dakle, i kao aktuelizacija natalnosti, u arentovskom maniru, kao sposobnost i potencijal da se pokrene nešto novo, ekvivalentno novom dolasku na svet, rođenju čoveka, s jedne strane, i kao i aktuelizovanje pluraliteta i različitosti kao uslova ljudskog postojanja i načina otkrivanja jedinstvenosti i nesamerljivosti svakog člana zajednice, s druge strane (Arendt, 1961, str. 151).

Uz potvrđivanje i prepoznavanje specifičnog, konkretnog, materijalnog, življenog istorijskog iskustva kvir osoba kao strukture osećanja slomljenim, pogođenim melanholijom, žaljenjem, gubitkom i tugom, u isto vreme se želja i borba za proliferacijom smisla oslobađa iz zatvora sadašnjeg i identitetskog okoštavanja, kao „estetski poduhvat koji otkriva da je inherentna utopijska mogućnost uvek na horizontu" (Muñoz, 2019, str.145). Ta želja za smislom je želja i čežnja za radosnim, iznenađujućim, novim, rizičnim, avanturističkim, nezgodnim, nepredvidivim susretima i dodirima u-tom-zajedničkom, a time i za postajanjem drugim i prevazilaženjem sebe, za životom iza proste jednakosti sa samim sobom, držeći prostor otvorenim za jednakost bilo koje singularnosti. Kružna struktura i priroda beskrajno zamenjivog umetničkog dela, imaginarna idealna težina i struktura prosutih bombona, implicitno ukazivanje na i kritika robnog fetišizma, opredmećivanja želje i medija koji prodaju iluziju da treba imati sve, želju za savršenim jedinstvom i ispunjenjenjem u ljubavi itd. predstavljaju primer gramatike okrutnih optimističkih ulaganja u „ono što bi se moglo nazvati 'smisao života', 'smisao istorije', ili čak 'spasenje', 'sreća', 'večni život'," dok se to istovremeno podriva afirmisanjem smisla kao deljenja, kruženja i čulnosti, kao „neiscrpna igre njihovih

(onih koji postoje) referenci" (Nancy, 2013a, str.13). Podstičući želju, Toresov rad je u isto vreme osujećuje. Postavljajući idealnu formu i jasne obrise dela, on ga razbija preteranošću i dopunom afekta i topi ga u prolaznosti i promenljivosti u dodiru s drugim (publikom), i činom iščezavanja i poetikom istrošenosti koju komad iznosi na scenu (Storr, 2016).

Kritika okrutnog optimizma identitetskih i zajedničkih fantazija o rastelovljenoj samodovoljnosti i potpunosti nigde nije bolje ilustrovana nego u lažnom obećanju ponuđenih tableta (bombona umotanih u srebrni celofan u radu *„Bez naslova" Placebo)*, umesto tableta koje bi zapravo mogle izlečiti ili ublažiti bolest, gorko-slatke bombone meke i guste iznutra. Zadovoljstvo je prolazno, poput lažne pilule ili neispunjenog obećanja. U društveno-političkom stanju u kojem se napredovanja pojedinih tela (kvir, etničkih manjina, HIV pozitivnih tela) ometa i kojem su odnosi i kontakati onemogućeni, Gonzales-Torres ne odustaje od želje za dodirom i uzajamnošću, izloženošću drugom i transformacijom kroz drugog, u ljubavi, u prijateljstvu, u solidarnosti. Ipak, ta privrženost prizorima ljubavi, topline, doma, mira i intimnosti nije zatvorena u okrutnu optimističku fantaziju o heteronormativnosti, postojanosti, sjedinjenju, homogenosti i zajedništvu s one strane razlike i singularnosti. Odnos prema drugom uvek je u njegovom delu već prekinut neradom žaljenja, darom privremenosti i velikodušnošću drugosti koja se nikada ne može zarobiti u logiku istog. Prstenovi i ogledala, iako su identični, dodiruju se tangencijalno, bez potpunog preklapanja i probavljanja jedno drugog. Dva identična sata postavljena da pokazuju isto vreme neizbežno će se desinhronizovati u određenom trenutku, na isti način na koji će sparene sijalice prestati da sijaju iz spoja. Kao što je Robert Storr tvrdio, ti radovi ne nude nadu u vaskrsenje, nema optimizma u pogledu održavanja istog načina života i odnosa, „sasvim suprotno, umesto da se preoblikuje i vrati u život, telo je od samog početka bilo apstraktno atomizovano kako bi moglo umreti ponovo, i ponovo, ad infinitum, i na taj način lagano, neprestano ponavljajući ne jednu ili dvije smrti, ne samo Rosovu smrt ili Gonzales-Toresovu, već mnogo, mnogo više smrti" (Storr, 2016, str.9).

Sve ovo otvara mogućnost drugačijeg mišljenja otelovljene subjektivnosti, relacionosti, drugosti, identiteta i želje za političkim i podstiče pronalaženje različitih registara u normativnim intuicijama za upravljanje sadašnjošću i njenim zatvorom. Nežno, velikodušno, darivanje, minimalno, ali ipak u izobilju - fantazija o dobrom životu i bivstvovanju s drugima održiva je dok je prekinuta zahtevima i očekivanjima, ranjivošću i postajanjem, razdorom i agonom, kao što piše na jednom od njegovih radova s naslaganim papirima (dve identična stuba beskrajnih zaliha papira) „Negde gde je bolje nego na ovom mestu " i „Nigde nije bolje nego na ovom mestu." Kao želja za „životom u ovom svetu izvan ovog sveta" i naredbom „da se

spoljašnjosti misli i zahvata usred ovog sveta“ kao „sila i nežnost neophodne da se salutira, da se pozdravi (saluer) drugi život usred ovog. (Salutirati, a ne spasiti, to je ulog.)“ (Nancy, 2013a, str.28).



„

Bez naslova“, 1989/1990. Štampa na papiru, beskonačne kopije. 26 inča na idealnoj visini x 29 x 56 inča ukupno (originalna veličina papira: 29x23 inča). Foto: Sonja Stavrova. MSU Skoplje, Skopje Pride Weekend 2020, kustos Slavčo Dimitrov

***

U ovom delu svoju pažnju usmeravam na rad savremenog makedonskog umetnika Velimira Žernovskog, odnosno, na tri različita dela nastala tokom poslednje decenije. Rad Žernovskog obuhvata skulpture, instalacije, crteže, video, performanse, 3D printove i objekte, kako one pronađene i prerađene, tako i one proizvedene. Baveći se njegovim radom, proširiću svoj argument o ponovnom zamišljanju, ponovnom postavljanju na scenu zajednice i bivstvovanja-u-zajedničkom upravo tako što ću boraviti u pukotinama, rupturama, procepima i pokidanim vezama otvorenim zahvaljujući našoj telesnoj izloženost, prekarnosti, ranjivosti, kao i našoj afektivnoj i telesnooj ontologiji, posebno „unazađujućim osećanjima”, i življenim iskustvima koja osporavaju nacionalističke, kapitalističke, maskulinističke i totalitarne fantazije o zajednici i političkom.

Povodom Dana nezavisnosti – 8. septembra 2013. godine, javni prostori grada Skoplja bili su mesto održavanja umetničkog projekta Velimira Žernovskog „Sva lepota mora

da umre“.[12] Projekat se sastojao od 12 bilborda sa roze obojenim crtežima Zernovskog, muških mišićavih sportskih tela u stanjima egzaltacije, pobedničke proslave, faličkog trijumfalizma i individualnih gestova nadmetanja, u jukstapoziciji s citatima iz lokalne popularne kulture, citatima filozofa i rodne i kvir teorije. U političkom, kulturnom i društvenom kontekstu gde su kretanje i dinamični odnosi igrača na sportskim terenima zamrznuti u nacionalne ikone, gde je kolektivno i nestabilno prenošenje potencijala promene, i gde se igra – kao fluktuacija i tok senzacija, kretanja, relacija i potencijala – fetišizira kao pobednički trofej nacije, a specifično-materijalne interakcije i rekonfiguracije među telima na sportskom terenu postaju paravan za fantazmatsku projekciju i apstrakciju stvarnosti siromašnih i letargičnih građana, projekat Velimira Žernovskog nastaje kao kritički udar na temelje zajednice. O nameri ovakvog kritičkog poduhvata svedoči strateško postavljanje serije crteža na bilborde u centru grada, obavijajući samo jezgro nacionalističkog projekta „Skoplje 2014“.



Velimir Žernovski, „Sva lepota mora umreti“, bilbord. Foto: Jasna Suša.

Kao imanentnu kritiku i ponovno prisvajanje već postojeće i dominantne ikonografije nacionalističkog političkog projekta, projekat Žernovskog čitam kao višestruko preispitivanje nedemokratskih i strukturno totalitarnih političkih programa. Dakle, kritika nacionalizma postaje istovremeno: kritika „traganja za korenima“ u dalekom antičkom dobu (specifična za nacionalističku ideologiju tadašnje partije na vlasti VMRO-DPMNE, i nacionalistički preporod predstavljen stotinama skulptura, kao deo projekta Skoplje 2014); kritika muške logike upisane

[12] Projekat je u produkciji Koalicija MARGINI Skopje, kurator Slavčo Dimitrov.

u imaginaciju političkog, rodna i istorijska perspektiva koja se gotovo u potpunosti izbegava među filozofima političkog, kao i kritika maskuliniteta kao dominantne matrice regulacije i izgradnje ljudske seksualnosti i telesnoog života; kritika zatvorene učvršćenosti identiteta; kritika metafizičke logike Jednog i Istog, nasilja i nepriznavanja drugosti kao konstitutivnog za pluralizam postojanja. Veliki sportisti, zaneseni svojim muškim trijumfom na crtežima/bilbordima Zernovskog, pomeraju se u pravcu u kojem prave procep u političkom nesvesnom: prazan temelj, odsustvo univerzalnog principa, nemogućnost zahvatanja apsolutne istine koja će jednom zauvek postaviti temelj za utvrđeni život zajednice. Nasilna sigurnost, dakle, u pogledu toga ko smo i šta smo, autodestruktivna sigurnost koja određuje, u skladu s pretpostavljenom Istinom, kako se možemo odnositi, u projektu Zernovskog pretvara se u čistu kontingenciju, nikad zajamčeni ishod koji je stalno podvrgnut ironiji i problematizaciji, kao jedini mogući put ka demokratskoj otvorenosti i pluralizmu.

U ovom kontekstu, nije slučajno da je Žernovski izabrao Dan nezavisnosti (8. septembar) kao vremenski okvir za postavljanje bilborda. Obeležavanje Dana nezavisnosti predstavlja izraz kolektivnog obeležavanja institucije političkog tela, glorifikovano ponavljanje momenta osnivanja nacije, u kojem narodna volja postaje Jedno, i stiče svoju autonomiju kao apstrahovanu u državi, koja je i sama sublimacija mnoštva, i slika narodne volje. Inkorporisanjem različitih elemenata, koji funkcionišu kao kontrapunkt naizgled čisto muškom, nacionalnom sportskom vizuelnom materijalu, u crtežima Žernovskog dekonstruiše se punoća nacionalnog prisustva (koje na osnovu svog imidža uzurpirala prošlost i budućnost) javljaju se pukotine, procepi podele u fantazmatskoj pretpostavci o nacionalnoj reprezentaciji. Pukotine koje Zernovski otvara u ovim homogenim reprezentacijama nemaju za cilj da instaliraju novodefinisani glas i identitet, već je pre reč o tome da oni teže da otvoreprotivrečnost, dvosmislenost, paradoks i pluralitet. Performativni iskaz (ponavljano izvođenje nacionalnog identiteta) u ovom projektu, koji ironično obeležava nacionalnu samoizgradnju, transformiše i otvara identitetsko obeležje Nacije u pulsirajućoj, vremenskoj, istorijskoj, prolaznoj i iterativnoj materiji čije je konačno značenje prepušteno svim onim prethodno isključenim subjektima, kao i svim onim pozicijama koje se još uve ne mogu predvideti, pomerajući naciju ka njenoj unutrašnjoj razlici, kao različita priča, kao različito vreme, različit kraj i različita lica.



Velimir Žernovski, „Sva lepota mora umreti“, Crtež/Bilbord.

"Naše iskustvo je palanačko" (Konstantinović, 2013). To je nesnosna istina s kojom projekat Velimira Zernovskog nastoji da nas suoči. Ova konfrontacija postaje teža kada se iskaz postavi u jukstapoziciju sa slikom trijumfa i ekstatičnog ljubljenja pehara. Crtež koji predstavlja 'zdravo', snažno muško telo, u kontrapunktu nam se obraća kultnom replikom iz filma *Vikend mrtvih (Викенд на мртовци)* : „Svi ćete umreti, neko kasnije, neko sada!“ Svesno odabrana lokacija bilborda za ovaj crtež daje veću dubinu poruci koju Žernovski prenosi. Naime, između Stare železničke stanice (simbola zemljotresa u Skoplju 1963. godine) i uništenog parka u blizini hotela Bristol, između zarobljenog vremena koje svedoči o ljudskoj patnji i nesigurnosti ljudske zajednice, to jest, o kontingentnosti apstraktne imaginarne identifikacije, s jedne strane, i posečene zelene površine za potrebe profita i akumulacije kapitala, s druge strane. Najveći neprijatelj palanke je istorija, kako je tvrdio Konstantinović. Palanački stil ne priznaje konačnost singularnog, nameću opštevažeću, sveprisutnu i moćnu univerzalnost. Ona ubija samu smrt i tvrdi da je s one strane smrtnosti, dakle, s one strane granica. Za palanački duh, heroji žive beskonačno, jer oni su junaci rastelovljene slike palanačkog i slika njenog stila. Ono što umire je samo trenutak, kratak prekid u kontinuitetu palanačkog plemena, pukotina kroz koju palanačko prevazilazi singularnost i gleda na nju kao na potvrdu sopstvene opšte valjanosti i kontinuiteta. Svest o smrtnosti protivi se determinizmu palanačkog duha, naivnom realizmu palanke koji fetišizuje ono dato kao suštinsko i večno, odlučnosti da održi idealno zatvoren svet. Smrt ga otvara prema udaru konačnosti, kolapsa i prolaznosti tela. Palanačkom duhu je potresno iskustvo patnje, gubitaka i smrti samo trenutak koji on ritualizuje u funkciji svog kontinuiteta, jedan simbol trijumfa palanačkog duha u

njegovom doslednom obnavljanju samoga sebe i večnosti s druge strane vremena. Ljudska interakcija kao izraz solidarnosti koja rezultira kolektivnom, konkretno-materijalnom izgradnjom zajedničkog sveta, zasenjena je logikom opštevažećeg kolektivističkog stila Jednog, monotonog i univerzalnog. Trofej zaboravlja ranjivost singulariteta i slavi pleme koje ostaje, koje opstaje.

Palanačka nacionalna politika upisana u simboličku instituciju zajednice u projektu Velimira Žernovskog najparadigmatičnije je razotkrivena preko dekonstrukcije maskuliniteta i binarnog rodnog sistema. Uključivanje maskuliniteta kao jedne od glavnih struktura na osnovu kojih se život u zajednici zamišlja, postavlja na scenu i reguliše, to jest - političko, u projekat Žernovskog ima za cilj da razobliči, problematizuje, ironizuje, ali i da transformiše jedan vek stari odnos između politike i muškosti (Lloyd, 1984; Brown, 1988; Cavarero, 2002; Derrida, 2005b). Naime, politička tradicija kakvu poznajemo svedoči o isključivanju, negaciji, odbacivanju i obezvređivanju telesnosti, života, životnih nužnosti i potreba, emocija, konstruisane ženskosti, prirode i onog nekontrolisanog, ili ka dominaciji u odnosu na njih, ka njihovom potčinjavanju, regulaciji i kontroli. Ideali koji mobilišu političku strast su ideali besmrtnosti, beskonačnosti, transcendencije života i životnih potreba, transcendencije smrti i ritmova i odnosa sa prirodom. Politika muškosti je arena u kojoj tragamo za besmrtnošću, predstavljenom kroz ideale, državu, polis ili naciju. Na toj tački se u projektu Žernovskog povezuju muškost, političko i palanačko. Uporišta u kojima se pod udarom kritike Žernovskog susreću ova tri stuba, oslanjaju se na prerogative nezavisnosti, autokratije, autonomije, neprobojnosti, neranjivosti, bestelesne racionalnosti, neprekinutog kontinuiteta, besmrtnosti, emocionalne privatizacije i odbijanja afektivne zavisnosti od drugih.

Prepoznajući strategije ove nasilne igre, Žernovski koristi uvek već prisutne pukotine u muškoj nezavisnosti i ugrađivanjem tragova isključenog drugog nastoji da je destabilizuje. Blještavost roze boje koja iscrtava i prekriva ova tela hipermaskulinih figura predstavlja strategiju Žernovskog da ukalja provincijalnu čistotu muškosti. Živopisna ružičasta vizualizacija tako postaje sredstvo za otkrivanje mesta koje simbolizuje strah, stid, nesigurnost, opasnost, pretnju i odbačenu identifikaciju muškog tela. Kvir proživljeno iskustvo za Žernovskog otvara nove potencijale povezivanja, odnosa, intimnosti, rodnih identifikacija, bivstvovanja-u-zajedničkom i političke imaginacije. Slomljeni materijalni svetovi i prekinute relacije materijalizuju se kao istorijsko iskustvo kvir tela i kao takvi iznose na videlo ljudsku ranjivost i međuzavisnost. Za razliku od muške, nacionalističke i palanačke logike potiskivanja, sublimacije i negacije ranjivosti, u projektu Žernovskog ranjivost postaje specifičan materijalni i telesni pokazatelj nemogućnosti bilo kakve idealističke apstrakcije, i,

još više, utopijske punoće. Ako je stid iskustvo koje u marginalizovanim prostorima svedoči o našoj međuzavisnosti i konstitutivnoj relaciji sa drugima s kojima delimo svet, to jest, svedoči o našoj otvorenosti i izloženosti (Probyn, 2005, str. 34-38), isto to postaje iskustvo koje svedoči o potencijalu takve otvorenosti, potencijalu za transformaciju, modulaciju, varijacije, rekonstrukciju i samoprevazilaženje, uvek i samo u svetu drugih, u odnosima sa drugima i kroz druge.

U projektu Žernovskog, ova iskustva otvaraju prostor u kojem zajednički život može postati praksa s one strane zagušljivih identitetskih i apsolutnih istina – na samoj koži-granici dodira i komunikacije sa drugim, kao mestu bez ikakvih garancija, kao otvaranje ka budućnosti koja se nikada u potpunosti ne može predvideti, kao početak demokratije koja tek treba da dođe, nikada nije ovde, nikada nije dovršena, nikad nije prisutna. Politička imaginacija Velimira Žernovskog zamišlja zajednicu upravo sa ovog mesta gde smo svi slomljeni i gde smo izloženi riziku od gubitka, žaljenja i patnje. Oprostoravanje relacije koje nas suštinski sve poništava, s one strane palanačke fantazije o zatvorenosti i deljenom poreklu i istini.

Godinu dana kasnije, 2014., Žernovski je proširio i usložnio ove probleme u svom video radu „Bez naslova: PIETA“.[13] Video je podeljen na tri scene (prva scena sam čovek, druga scena dve figure, a poslednja scena je crni ekran, zvučna slika). Inspirisana velikom Mikelanđelovom Pietom, ključna scena prikazuje jednog muškarca kako žali nad telom, stvarajući atmosferu rastegnutog vremena budući da je prikazanu u usporenom snimku. Video proizvodi afektivni intenzitet koji preplavljuje i uključuje gledaoca, donoseći u prvi plan pitanja o gubitku, žaljenju, melanholiji i budućnosti.

Istorijska figuracija čina žaljenja nad mrtvim telom na kojoj se zasniva ovaj projekat je Mikelanđelova reprezentacija Device Marije, izvajane u mermeru, koja drži telo svog mrtvog sina Hrista, čija je žrtva dar koji treba da spase čovečanstvo i vodi ka spasenju i iskupljenju. Mikelanđelova predstava ožalošćene majke uokviruje reprezentacijske okvire Žernovskog, što se najbolje može videti u nedostatku velikog patosa na licu ožalošćenog muškarca (Mikelanđelova reprezentacija Marijinog spokoja i kontemplativnog pogleda), u navodnom svođenju kretanja na gotovo nulti stepen i suptilnosti afektivne dinamike koja obavija scenu i likove (obline i talasanje Marijine draperije, telo mrtvog Hrista koje nalik živom, savršeno oblikovano vajarskim materijalom, Marijino lagano držanje tela bez napora, smirenost i kontemplativno blaženstvo scene, itd.). Pored estetskih sredstava koja spajaju ova dva dela,

[13] Ceo video je dostupan na sledećem linku: http://vimeo.com/174026836. Poslednji put posećeno 21.3.2023.

najistaknutija karakteristika Mikelanđelove Piete koja ukotvljuje projekat Žernovskog je reprezentacija scene žaljenja zbog gubitka, koja upućuje na bol, patnju i povrede nanete Hristovom telu. Rad Žernovskog razdvaja se od Mikelanđelovog dela u meri u kojoj je ukotvljen u hrišćanskoj tradiciji gde su ljudska izloženost, ranjivost, patnja i gubitak u krajnjoj instanci sklonjeni i učinjeni inteligibilnim kroz teo-teleološki okvir spasenja i iskupljenja, budući da su odraz neibežnog jaza i pukotine koja odvaja ljudsku smrtnu egzistenciju od nedostižnih visina neba i želje, koliko i most koji miri ljudska bića sa monoteističkim Bogom, Ocem, što je, otuda, uklopljeno u metafizički projekat koji obezbeđuje čvrstu osnovu za etičke odluke i autentičan i posvećen život. Projekat Žernovskog gradi etički i politički univerzum u kojem žaljenje i gubitak ne upućuju na metafizičku instancu i objašnjenje. Patnja i žaljenje u njegovom delu ne otkrivaju ništa osim naše međusobne ko-zavisnosti i telesne ranjivosti. „Bez spasa (svakako bez bilo kog oblika sigurnosti), suočivši se s nemogućim, samo smo sposobni da pozdravimo, da salutiramo našoj tako singularnoj avanturi. Sposobni smo jedino da shvatimo da dolazi vreme, ipak, ponovo, da se ova avantura završi ili da se iznese izvan nje same" (Nancy, 2021, str. xii). To je jedan deljeni svet bez osnova i utemeljujućeg principa, nije ni imanentan, niti je transcendentna supstanca ili Istina koja se odvija u našem bivstvovanju-u-zajedničkom, ili koja pruža dovoljan transcendentni razlog i olakšanje u našim životima, patnji i gubitku. Devastacija i osećaj slomljenosti koje čovek iskusi u slučaju gubitka i tuge ne razotkriva ništa drugo do našu relacionu zavisnost kao najprikladnije stanje neprisvajanja naše otelovljene i konačne ljudskosti. Afektivna situacija tuge i žaljenja otkriva nikad do kraja spoznat načine na koje smo lišeni sebe tako što sam lišeni drugog, koji je nepovratno izgubljen. Gubitak me dovodi do mesta gde više ne mogu da pratim tok svog života, tok koji je omogućen odnos/ima koji su izgubljeni, načininima na koje sam sa drugima povezan.

Projekat Žernovskog takođe nas proganja beznaslovnom sablašću naše neoliberalne kapitalističke mašinerije (dominantnim vidom zapadnog falogocentrizma!) čiji su zupčanici napravljeni od autonomnih subjektiviteta učinjenih odgovornima, čiji je individualni uspeh merilo ličnih snaga i sposobnosti, i čija je sreća imperativ koji je privatnu odgovornost učini odrazom, izvođenjem i održavanjem normi i vrednosti koje su kapitalističke strukture i diskursi već postavile (Ahmed, 2010).



Velimir Žernovski, PIETA, 2014. Video skrinšot.

U kontekstu sablasti koja opseda naš hegemonijski horizont u radu Žernovskog od ključnog je značaja istaći njegovu problematizaciju svakog neutralnog i univerzalizovanog mišljenja o žaljenju, gubitku i ranjivosti. Ništa nije očiglednije u ovom videu od preokreta koji Žernovski pravi u odnosu na univerzalno priznatu scenu žaljenja i odnosa prema gubitku. Zadržavajući istorijski i kulturno priznati naslov biblijske epizode, Žernovski ponovo prisvaja, preokreće i ponovo označava navodnu transparentnost univerzalno legitimizovanih i inteligibilnih gubitka, čime se pruža prostor za gubitke onih života i odnosa koji su se istorijski i strukturno smatrali manje nego ljudskim i, prema tome, nežaljivim. Na izmeštanje heteronormativnih okvira prepoznatljivih odnosa i gubitaka pokazuje se je ne samo pomoću optičke slike u njegovom videu (muškarac koji tuguje nad mrtvim telom drugog muškarca), već i suptilnim umetanjem Hendlove sopranske arije *Lascia* u izvođenju kontratenora Franka Fađolija. On nas dalje podseća da su ružna i unazađujuća osećanja pokazatelji društvene i podmukle traume, prikrivene svakodnevne patnje tela lišenog potencijala za interakciju, odnos i transformaciju. Oni prikrivaju anestetičku personalizaciju društvenog nasilja i intimno mesto nasilja zajednice. Žaljenje i tuga u Pijeti Žernovskog predstavljaju afekte koji imaju moć da budu simptom i da dijagnostikuju istorijske učinke moći i nejednakosti na tela. Ova osećanja ne bi bila samo pokazatelji sistematske opresije i prinude koji ometaju konverzacijske tokove pojedinačnih tela, već - što je čini mi se u političkom smislu još važnije - ona predstavljaju primer imanentističkog delovanja zajednice i nasilnog čina označavanja i davanja smisla

društvenim relacijama. Subjektov gubitak ljubavi, onemogućavanje određenih telesnih relacija i hijerarhizacija određenih telesnih zona i senzacija kao nečitkih nije ništa drugo do nemogućnost određenih relacionih modusa, isključenje singularnih telesnih modaliteta i nejednaka društvena valorizacija i prepoznavanje gubitka. Uporno se usredsređujući na ova negativna osećanja, Žernovski nema za cilj da ih erotizuje ili veliča, a još manje da ih komodifikuje u viktimološki narativ, već on radije hoće da ukaže na sistematske oblike nasilja koji još uvek opstaju.

Ponovno prisvajanje Mikelanđelove skulpture u Pieti Žernovskog na površinu izvlači sablast koja verovatno najviše uznemirava, obespokojava i izaziva strepnju u ovom videu. Telesna površina koja nas omogućuje u svojoj izloženosti dodiru drugih, i koja nas sve čini ranjivima u prostoru suživota sa drugima, prostoru u kome nastajemo i rastačemo se u trenucima gubitka ili nasilja, je takođe taj prostor iz-među, prag na koji prijanja neočekivani, ponekad preteći horizont promena i transformacije. Utrnulo lice, mirni okvir i navodno statični kadrovi, koji uokviruju nepokretno telo koje je suočeno ili oseća stanje ekstremnog šoka i traumatskog gubitka, ukazuju ne samo na nedostatak sposobnosti tela da se postavi u uređene sekvence akcije/reakcije i tok događaja kojim bi se uobičajeni telesni senzomotorni sistem se prilagođavao u skladu sa dostupnim programima odgovora posredovanim kulturnom istorijom, ali, što je još važnije, služio bi kao projekciono platno na kome se prikazuje kontinuirani, dinamični, pokretni i čulno promenljiv spektar afekta. Čuvena Mikelanđelova vajarska tehnika „akcija-u-mirovanju“ postaje povod da Žernovski suptilno prokrijumčari nemilosrdne diferencijacije i plastičnosti u vrlo prepoznatljivoj formi telesne pojavnosti i razumljivim emocionalnim skriptima. Struktura neprestanog ponavljanja u videu, navodno ne-pokretni kadrovi, vizuelna iscrpljenost i naizgled monotoni iterativni zvuci koji teraju posmatrača da se bori sa osećajem dosade – sve se to poništava, sklanja i kontaminira nemirnim prekidima jedva opažljivih pokreta. i složenom dinamikom afekata. Dakle, upotreba metoda usporenog snimanja i krupnih planova Bila Viole pruža Žernovskom alat za prikazivanje i izlaganje tela kao pokazatelja stalno promenljivih afekata (Townsend, 2004). Sa estetskom preciznošću i odgovarajućim gestom, Žernovski transkodira telesne procese u prostorne koordinate i elemente, nijanse senki i igru svetlosti koje stvaraju efekat minijaturnih i prikrivenih telesnih kretnji po površini mesa, repetitivnih i pritajeno diferencirajućih zvučnih pejzaža zvučne slike, gotovo neprimetnih pokreta minimalno prisutnih ornamenata (crni šal), i svi oni konstituišu fluktuirajući asemblaž u kojem je raspodeljena moć delovanja, što još više dekonstruiše pretencioznost u sebe zatvorenog subjekta i dislocira ga u prostorno i društveno okruženje delovanja koja se stalno mešaju (ovo dalje svedoči o obazrivom i pažljivom odabiru i rasporedu

zvučnih pejzaža u videu, konkretno, fragmena iz zvučnog zapisa Riuichi Sakamotoa za 'Deridu').

Vrhunac ove procedure kulminira u trećem činu videa gde se crni ekran pročišćava od svoje funkcionalizacije kao tačnost koja povezuje dve sekvence akcije i započinje sopstveni život, delujući kao odvojeni kadar i slika kojom se telo postavlja u neodredivu zonu neodlučivosti postajući i samo slika vremena s one strane svake prepoznatljive percepcije i koncepta. Žernovski nam, dakle, daje telo za koje još ne znamo šta može. Telo koje se ne može asimilovati i zatvoriti u već formirane obrasce razumevanja i režime osećanja. Monstruozno telo u postajanju. A ovu ne-ljudsku plastičnost ožalošćenog i povređenog tela koje oplakuje gubitak onog koga voli može se naslutiti samo preko zvučna slike i autonomija njenog delovanja u videu, na takav način da dva muzička komada koja prate vizuelnu sliku presecaju u nerazlučivosti, preklapaju se i nalažu jedan preko drugog, ulaze jedan u drugi, izglobljavaju vreme i razbijaju svako očekivanje vrhunca ili razrešenja. Dalje bismo mogli tvrditi da ovaj estetski postupak koji Žernovski primenjuje „otvara poznate horizonte prostora i vremena i pokazuje način na koji ta gde mogu biti i neka drugde, i kako ova nova usklađivanja mogu ponuditi nove afektivne odjeke i resurse“ (Thrift, 2008, str.196). Na ovaj način, privremenu paralizu kojoj svedočimo, koju osećamo i u koju smo uhvaćeni, na kraju ne postaje izvor „ranjene privrženosti“ (Brown, 1996) upropašćenog identiteta, koji je i sam konkretizacija prekinutih društvenosti.Pre je reč o tome da nas u otvarajuću telesnost koja, prisećajući se tragova izgubljenog drugog (s one strane bilo kakve mogućnosti reprezentativnog pamćenja), nastavlja žaljenje kao neumorni, nedovršeni i nemogući zadatak zahvaljujući kojem trag drugog u njegovoj/njenoj neprepoznatljivosti dolazi u budućnost i iz nje, kao ono što se ne može unapred predvideti, kao ono što omogućuje promenu i transformaciju, kao mesto otpora i solidarnosti.



Velimir Žernovski, Obeznaslovljeno*: Raspeće*, 2014. Foto: Žarko Čulić.

U radu *Obeznaslovljeno: Raspeće*, 2014, Žernovski nastavlja seriju radova pod nazivom *Obeznaslovljeno*, uvodeći nas u svet mikro pokreta i neizraženih afekata i stradanja,

sramnih za pretenzije muškog, samodovoljnog i nezavisnog subjekta. Objekat (prikaz odrane mrtve životinje) napravljene od pamuka/silikonskog punjenja/poliestera/plastike postavljen je u sredinu instalacije. Jedan zrak svetlosti pada na objekat i fokusiran iznad instalacije, padajući sa plafona galerije. Atmosfera - poput one kod Rembranta - davno zaboravljenog podruma, mračnog i hladnog. Ipak, svetlost prodire do objekta što nam neće dozvoliti da zaboravimo traumu koja nas proganja. Iskustva stida, bola, patnje, poniženja u ovom delu poprimaju hrišćansku simboliku koju pervertiraju time što je demokratizuju. Drugim rečima, patnja je srušena sa trona hrišćanskog morala i podeljena kroz društveni topos onih čije kvirstvo u društvenoj hijerarhiji poriče njihov legitimitet kao ljudskih bića. Pokidani i propali snovi, fantazije, maštanja, želje i težnje „devijantnog" deteta, i posledični afekti tuge, melanholije, abjekcije, žaljenja i stida, u delu Žernovskog poprimaju formu odrane, razapete životinje, rastrganog telo prožetog intenzitetima afekta i senzacija, silama tragičnog. Međutim, ova razapeta životinja je razapeti plišani medved iz dečije sobe za igru i maštarenje.[14]

S jedne strane, Žernovski nudi univerzalni naslov, ponavljajući reči Frensisa Bejkona „Uvek bi me veoma dirnule slike klanica i mesa, a za mene one u velikoj meri pripadaju celoj toj stvari o raspeću... dobro, razume se, mi jesmo meso, mi smo potencijalni leševi. Kad odem u kasapnicu, uvek pomislim da je iznenađujuće što nisam tamo umesto tih životinja." (Bacon, citirano u Deleuze, 2003) Ali, s druge strane, Žernovski portretiše kasapnicu kao odrane i razapete snove kvir deteta, kao uslov udobne gozbe, spasenja drugih, hetero-hegemona. Kao kod Bejkona, meso je ključna točka identifikacije za Žernovskog. Meso nije „mrtvo meso; ono zadržava sve patnje i poprima sve boje živog mesa. Ono manifestuje takav grčevit bol i ranjivost, ali i tako divno izumevanje, boju i akrobatiku ... svaki čovek koji pati je komad mesa" (Deleuze, 2003, str.23). Žernovski preobražava bolno razapeto telo u zlatno, glamurozno telo. Transcendiranjem društvene opresije i poniženja u „perverznoj" egzaltaciji, primer Žernovskog otvara jedan horizont za zajedničku erotsku solidarnost između zlostavljanih i stigmatizovanih društvenim sramom. Alhemija abjektnog stvara uslove za borbu koja se odvija „ne u psihi, već u polju društvene moći" (Halperin, 2007, str.76). Ispravno bi bilo reći da emocionalno i fantazmatsko investiranje u draž sjaja glamura i zlata koje zaposeda u naša čula fabrikuje moć obmane i nedodirljive stvarnosti (Thrift, 2010). Međutim, u isto vreme, zavodeći maštu u drugi, drugačiji svet, blještavilo je u specifičnom kontekstu društvenih izopštenika i kvir kolektiva

[14] Iste godine Žernovski je napravio još jedan *Obeznaslovljen* rad, „Distitled, Twinkle, Twinkle", instalacija ogromnog Miki Mausa napravljenog od ružičastog pliša, obešenog o konpac, kao jednu pesimistična scenau koja se poigrava sa slikom smrti na dečiji način. Videti: http://zernovskivelimir.wordpress.com/exibitionsinstallations/distitled-twinkle-twinkle/ Poslednji put posećeno 21.3.2023.

mapa oskudnih mogućnosti u svetu heterofašizma i njegovi totalizacija, ali i tračak utopijske nade. Kao proizvod odabira i kontrolisane organizacije čulnih elemenata u privlačnoj i blistavoj strukturi, kvir glamur prkosi svakodnevnim rizicima i sporoj smrti kvir života.

Zlatni sjaj istrganog mesa i krvi u radu Žernovskog ulazi u dijalog sa Delezom, pozivajući se na Ničea, kada ukazuje da je svaka umetnost, pa i ona tragična, umetnost radosti. Glamur koji je alhemijski izveden iz bola oduzima moć heteronormativnosti da povredi, stvarajući zadovoljstvo i užitak upravo iz ovih iskustava. Glamur se smeje pred nasilnim gestovima moći, izluđujući je i uživajući tamo gde je trebalo da plače i pati, gde bi trebalo da pobedi dominacija i privilegija hegemonije zdravog razuma. Radost u Ničeovoj tragici otkriva krhkost svih sistema, svih temelja, svih iskustava. Ona pravi naprslinu u ontologiju prisustva udarom iznenađujuće kontingentnosti postojanja, otvarajući tako horizont za mogućnost da bude drugačije. Glamurozna osveta tragičnog iskustva ne označava, u ovom slučaju, mazohističko zadovoljstvo u sopstvenoj patnji i bolu. Sasvim suprotno, ona ukazuje na slobodu od zlostavljanja i ponižavanja. Usredsređenost Žernovskog na telo kao krajnju tačku u kojoj se spajaju snage i intenziteti društvenih interakcija i otkriva otvorenost prema svetu drugih, omogućava nam, u Bekonovom maniru, da kao ključnu referencu u njegovom delu vidimo moć delovanja nevidljivih sila na telo (Deleuze, 2003, str. 41).



Velimir Žernovski, *Obeznaslovljeno*: *Raspeće*, 2014. Foto: Žarko Čulić.

Proživljeno kvir iskustvo je, dakle, iskustvo relacionosti koju je neko osetio u trenucima kada je relacija prekinuta, u slučajevima njenog neuspeha, kao i kada su telesni kapaciteti i obrasci reagovanja i spoznaje na koje je neko navikao iskusili šok, kao trenutke *postajanja*. Ovo pribežište ima za cilj da se zadrži na iskustvu marginalnih situacija, kao onih trenutaka kada se čovek oseća dezorijentisano i oseća najsnažniji udar nesigurnosti društvenih sistema, trenutaka kada su zajednička obećanja o ispunjenju samotransparentnosti neispunjena, a ono što se u tim trenucima otkriva je naša čista izloženost prema svetu kome smo svi prepušteni relaciji-*sa*-drugima. Življeno iskustvo je iskustvo izloženosti intenzitetima koji nas prate od konformizma uobičajenog telesnog heksisa i od lakoće neprekidanih prostiranja u prostorima koje smo već osetili. To su iskustva iz*k*oženosti (*expeau*sition) (Nancy, 2008a) i njih osećamo i okrećemo ka unutra kao znak našeg pojavljivanja u svetu, na otvorenom, ka svesti o neiscrpnom prelasku pragova i afektivnim devijacijama koje donosi dodir drugog. Međutim, ne bi trebalo da zaboravimo potrebu koja bdi nad nama da kreiramo političke akcije koje bi se pozabavile nejednakom distribucijom ranjivosti i izloženosti u različitim populacijama i kolektivima, uključujući kvir. Ove situacije razbijaju čvrstu osnovu uobičajene aktualnosti i normativne operativne procedure svakodnevnih životnih kretanja i usađuju snagu u našu svest o svetu kao takvom koji ima otvoren kraj, nestabilan je i nije ga moguće utemeljeti u značenje koje pripisujemo našim telima i relacijama u koje bi tela mogla ući, u koja im je dopušteno da uđu i koja su za to sposobna.

II. POLITIČKO I HEGEMONIJA

II.1. Hegemonijska relacija i artikulacija

U ovom poglavlju ću uputiti na rad Ernesta Laklaua i Šantal Muf, na njihov zajednički i pojedinačni rad, koji predstavlja jedan od najkonzistenijih i najobuhvatnijih projekata na području savremene političke filozofije koja je iznela na uvid i reaktivirala probleme političkog preko političke razlike, ili ono što ja ovde nazivam političkom relacijom. Za razliku od Nansijevog rada koji, kao što sam prethodno tvrdio, nema mnogo interesovanja za gramatiku moći i sukobljene dimenzije političke relacije, iako radikalno prerađuje političku ontologiju preko višestrukih modaliteta relacionosti između nesamerljivih i pluralnih singulariteta, rad Laklaua i Šantal Muf pristupa političkom kao antagonističkoj, intenzivno moćnoj i vertikalnoj relaciji obeleženoj nerazrešivom tenzijom. Tenzija u hegemonijskoj relaciji, kao tenzija inherentna uspostavljanju zajednice, naroda, ma kog političkog te, prema tome, kolektivnog subjekta ili volje, izražava nemogućnost koincidencije bilo kakve reprezentacije, simbola, univerzalizujućeg sadržaja, ili političke volje sa celokupnim komunitarnim prostorom i zajednicom kao univerzalističkim totalitetom vibrantnih razlika i posebnosti. Kao što smo tvrdili u prvom poglavlju, ako se političkoj razlici pristupi preko hajdegerovske ontološke razlike kao dekonstrukciji metafizike prisustva (Laclau and Zac, 1994, str. 28-30), u političkoj ontologiji Laklaua to obeležava uspostavljanje društvenog čija je karakteristika nepremostiv jaz između punoće bivstvovanja, kao nepredstavljive, konstitutivno odsutne i nemoguće, pa ipak nužne ontološke funkcije, s jedne strane, i specifične forme aktualnog bivstvovanja, što će reći, ontičkog pokušaja uspostavljanja i artikulisanja društvenog poretka i totaliteta preko posebnih sadržaja koji otelovljuju univerzalizujuću funkciju integrisanja zajednice i predstavljanja naroda, s druge strane. Političko za Laklaua i Muf označava i pokazuje „neuspeh jedinstva“ kao primarnog ontološkog terena političke artikulacije. „Hegemonija, dakle, određuje suštinu političkog, iziskujući stalno povlačenje komunitarne punoće i njene identifikacije sa uspešnim partikularističkim sadržajima (koji takvom identifikacijom prestaju da budu partikularistički)“ (Laclau, 2005c, str.258).

Politički paradoks koji su pokazale artikulatorne prakse hegemonije ne može se rešiti odabirom ili odredištem posebnog tela kao istinskog tela i nužnog mesta univerzalnog komunitarnog prostora. Naprotiv, ne-rešenje političkog paradoksa je sam uslov demokratije, i to radikalne i pluralne demokratije:

> „U tom konačnom neuspehu društva da se uspostavi kao društvo – što je ista stvar kao i neuspeh razlike da se uspostavi kao razlika – pravljenjem distance između univerzalnog i posebnog nepremostivom, rezultira time da su konkretne društveni delatnici opterećeni nemogućim zadatkom postizanja demokratske interakcije.“ (Laclau, 1996, str. 35)

Taj post-utemeljivački pristup konceptu političkog kod Laklaua i Muf ne upućuje na anti-utemeljivačku poziciju, ili na nekritičko prihvatanje kontigentnosti i psihotične proliferacije razlika što bi dovelo do nemogućnosti svakog pokušaja utemeljenja, ili čak do delimične artikulacije temelja i političkih celina. Niti, pak, shvata ono političko isključivo u smislu remetilačke sile, kao retko i povremeno kidanje tkiva društvenog i administrativne logike politike. Ta „negativna suština“ društvenog koju su postulirali Laklau i Muf iznosi na videlo otvorenost društvenog kao divljeg polja razlika, relacija i viškova značenja, koje je i samo konstitutivni temelj koji ne samo da ima potrebu za uspostavljanjem „raznolikih društvenih poredaka kao nesigurnih i neuspelih pokušaja pripitomljavanja razlika“ (Laclau and Mouffe, 2001, str.96), već se u samom trenutku njihovog uspostavljanja povlači. Prema tome, politička logika utemeljuje koliko i raztemeljuje, artikuliše i disartikuliše, uspostavlja i lišava uspostavljanja političku zajednicu, kao i njenog značenja i zatvaranja, otkrivajući i razotkrivajući manjak suštine društva, sprečavajući učvršćivanje društvenog totatliteta i njemu svojstvenih zakona kao utemeljujućeg principa (Glynos and Howarth, 2007, str.142). Kao što tvrdi Šantal Muf, „društvo ne treba gledati kao razvijanje jedne logike koja je sebi spoljašnja koji god da je njen izvor: proizvodne snage, razvoj onoga što je Hegel nazivao apsolutnim duhom, zakonitost istorije, itd.“ (Mouffe, 2005, str.17). Postaviti društveni poredak ili društveni totalitet kao osnovni princip bi, naprotiv, sprečilo mogućnost uređenja, artikulacije ili političkog uspostavljanja i transformacije, jer bi u okviru te logike svi identiteti, razlike i relacije već bili okoštali u stabilan sistem i prostornu mapu suština lišenih temporalnosti i budućnosti osim sukcesivnog ponavljanja istog.

U slučaju političke i, prema tome, hegemonijske artikulacije, suočavamo se sa nesagledivim i kontigentnim karakterom svih društvenih relacija i nesigurnom pozicijom i ograničenjima svakog identiteta, dok se istovremeno prakse artikulacije mobilišu kao „napor literalizacije koja učvršćuje razlike relacionog sistema“ (Laclau and Mouffe, 2001, str.114).

Umesto da društvo shvatimo kao totalitet, ono nastaje kroz hegemonijske političke artikulacije kao „skup totalizujućih efekata u otvorenoj relacionoj složevini," (Laclau and Mouffe, 2001, str.103) i delimičnim učvršćivanjem polja diskurzivnosti bogatog proliferacijom označenih, gde se elementi ili društveni akteri kao označitelji shvataju kao plutajući označitelji preko kojih prelazi sila polisemije proistekla iz relacione „prirode" svakog elementa i njegove kontekstualne i citatne pokretljivosti. Prema tome, svaka praksa artikulacije kao politička praksa operiše na kontigentno diskurzivnom polju elemenata i ne-nužnih relacionih skupina i organizuje relacije između elemenata i modifikuje njihove identitete, strukturišući totalitet kao novu hegemonijsku i diskurzivnu formaciju, čijoj nužnosti neprekidno preti i koju podriva suštinska osnova kontigentnosti, omogućavajući osporavanje, antagonizam i ponovnu artikulaciju. Laklau i Muf pozajmljuju lakanovski koncept *point de caption* ili vrhovnog označitelja, „čvornih tačaka" u svojoj terminologiji, kako bi označili poseban element koji preuzima univerzalizujuću i strukturišuću funkciju unutar diskurzivnog polja igre razlika, a da pritom partikularnost elementa unapred ne utvrđuje njegovu funkciju.

Da bismo dalje razjasnili političku ontologiju i njenu logiku kod Laklaua i Muf, u raspravu možemo uvesti razliku koju Laklau ustanovljuje između društvenog i političkog poretka kao neophodne dimenzije društvenog života, njihovog konstitutivnog preplitanja i neprestanog pregovaranja i izmeštanja granica koje ih razdvajaju kao *egzistencijali* (Mouffe, 2005). Naime, društvena logika podrazumeva raznolikost društvenih praksi, rituala, institucija, pravila i gramatika pomoću kojih se društveni i individualni život reprodukuje preko rutina i navika kao formi vođstva, dispozicija, otelovljenja, verovanja, želja i interakcija. Društveno je organizovano oko gramatike ili „skupa pravila koja omogućuju neke kombinacije i supstitucije dok neke druge isključuju." To koincidira sa onim što Laklau i Muf nazivaju 'diskursom' ili diskurzivnom formacijom, „što šire koincidira sa onim što je Lakan nazivao simboličkim" (Laclau, 2000b, str.76). Logika društvenog ne samo da je ne-refleksivna i učinak ne-svesnog delovanja i izvođenja društvenih aktera, nego je ona repetitivna i vodi sinhronizaciji razlika i njihovih relacionih identiteta u prostornim koordinatama, zaboravljajući i skrivajući njihovu temporalnu prirodu i kontigentno poreklo njihovog uspostavljanja. Logika društvenog je zasnovana na „razrađenom sistemu izjava – to jest, na sistemu pravila koja iscrtavaju horizont unutar kojeg se neki objekti daju reprezentovati dok su drugi isključeni" (Laclau, 2005a, str.117). U radu „Nova refleksija o revoluciji našeg vremena" Laklau evocira Huserlovu distinkciju u odnosu na polje nauke i teorijsko znanje i Istinu, između *izvornog uspostavljanja/reaktivacije* i *taloženja,* transponujući tu razliku radi razjašnjenja gramatike *društvene logike* kao *taloženja uspostavljenih formi društvene objektivnosti i diferencijacija* u

društvenom polju kao posledice zaboravljanja i zanemarivanja *izvorne političke logike uspostavljanja društvenog* i nasilja svojstvenog momentima uspostavljanja, ostvarenog kroz odnose moći, uz posledicu odbacivanja i proterivanja drugih istorijskih opcija i projekata artikulacije u uspostavljanju društvenog. Društvenim taloženjem počinju da blede alternative koje su nekada bile moguće, a tragovi njihovog isključenja su obrisani i zaboravljeni. Politička logika ponovno aktivira momenat uspostavljanja, ne u smislu donošenja i oživljavanja izgubljenih istorijskih mogućnosti alternativnih društvenih totaliteta i formacija, nego mobilizacijom porekla kao kontigentne osnove nataložene društvene objektivnosti, kao ponovno otkrivanje snage i razotkrivanje ograničenja društvene objektivnosti ostvarene u antagonizmu kroz pojavu novih antagonističkih tačaka i relacija „gde neodlučna priroda alternativa i njihovih razrešenja kroz odnose moći postaje u potpunosti vidljiva“ (Laclau, 1990, str. 35).

Neodlučiva priroda društvenog oslanja se na poststrukturalističko i deridijansko čitanje Laklaua i Šantal Muf, to jest, na relacioni karakter svakog identiteta koji sprečava njegovo potpuno uspostavljanje, značenje, samorefleksivnost i učvršćenost, što je posledica nemogućnosti relacija da formiraju zatvoren i centralizovan sistem. Neodlučivost je drugo ime kontigentnosti svake strukture objektivnosti, pri čemu je svaki identitet u kontradiktornoj poziciji da istovremeno bude potvrđen i blokiran, omogućen i izmešten ka svojoj (konstitutivnoj) spoljašnjosti i zahvaljujući njoj, ostvarenoj, dakle, u drugim elementima i identitetima s kojima stupa u relacije. Kao što bi tvrdio Laklau, „ključna tačka je da se ontički sadržaj ne može izvesti iz ontološke funkcije, tako da ovo prvo ostaje samo prolazno ostvarenje potonjeg“ (Laclau, 2000a, str. 79). Upravo je na tom diskurzivnom polju neodlučivosti svaki identitet izmešten, njegova pojava mu preti i utemeljuje ga, i pritom je omogućena pojava i proliferacija novih identiteta (što je najvidljivije kroz izmeštanje posledica kapitalizma i nicanje novih društvenih pokreta, borbi i identiteta). Politička logika kao hegemonijsko „prekomponovanje“ je „odgovor na izmeštanje strukture“, na reaktiviranje i istraživanje „obeležja koja je kontigentnost upisala u navodno objektivne strukture društva u kojem živimo“ (Laclau, 2000a, str. 40-44).

Reaktiviranje izvornog *izmeštanja* kojim se omogućuje i istovremeno sprečava zatvaranje i centriranje ma kog objekta, upućuje na uranjanje u dimenziju *temporalnosti*, ne samo u istoriju nataloženih praksi i institucija, već i u otvaranje ka budućnosti kao mogućnosti promene i transformacije, što razotkriva polje diferencijacije kao jedan nedovršen proces koji je samo horizont mogućnosti te tako i političke artikulacije. Logika društvenog, naprotiv, operiše u polju *spacijalizacije* i stvara uslove za ponavljanje i reprodukciju društvenih praksi,

kao i za njihovu predvidivost i anticipaciju, svođenjem varijabilnosti i sinhronizacijom razlika u rutinske relacione celine i strukture. Izmeštanje kao događaj bivanja „neumesnim“ (Marchart, 2018, str. 95) remeti repetitivnu logiku spacijalizovane logike društvenog, prekida nastavak predvidivih praksi, blokira neometano kruženje formi i značenja, otvara subjekta i društvenu strukturu ka njihovim kontigentnim ograničenjima i slama modus subjektovog postojanja otkrivajući nemogućnost ponavljanja istog i identičnog, i ponovno organizuje i artikuliše nataložene društvene slojeve, razlike i elemente kroz političke činove odlučivanja s one strane horizonta očekivanja.

Horizonti inteligibilnosti, samorazumevanja i tumačenja nečije strukturne pozicije u društvu otelovljeni su diferencijalnim pozicijama subjekta koje je omogućila hegemonijska formacija i njeni modusi interpelacija koji su se nataložili u društvenoj logici institucionalizovanih razlika, pretpostavivši da „ne postoji društvena podela i da svaki legitiman zahtev može biti zadovoljen na ne-antagonistički, administrativan način.“ (Laclau, 2005b, str. 38). Kroz učinke izmeštanja, kao iskustvo krize, pozicije subjekata su dovedene u pitanje i otvorene su ka spornim vidovima diskursa i identifikacija kao alternativnim formama organizacije iskustva. Politička logika na taj način razotkriva kontigentne temelje svih identiteta i subjekatskih pozicija unutar hegemonijske društvene formacije i otvara vrata za moguću transformaciju *relacija subordinacije* u *relacije opresije* i, prema tome, u njihovu antagonističku politizaciju. Političko, dakle, upućuje na „jedan vid delovanja čiji je cilj transformacija društvenog odnosa koji konstruiše subjekta u odnos subordinacije…a time sebe konstituiše u mesto antagonizma“ (Laclau and Mouffe, 2001, str.153).

U tom smislu se koncepcija političkog i demokratskih procesa u radu Laklaua i Šantal Muf značajno razlikuje od agregativnih modela demokratije (Mouffe, 2000; Mouffe, 2005; Mouffe, 2013) koji pretpostavljaju da a priori postoje politički identiteti, preferencije i interesi koji se svedeno ispoljavaju na izborima i u praksama glasanja, što rezultira odabirom lidera, neutralnim i nespornim političkim prostorom i hegemonijom, gde bi se implementirale politike koje su odraz prethodno postojećih interesa. Na liniji sličnoj deliberativnim demokratijama, a uprkos značajnim razlikama u odnosu na njih, Laklau i Muf izričito ukazuju na to da su politički identiteti artikulisani i ponovo uspostavljeni kroz prakse i rasprave u javnoj sferi i kolektivno delovanje (Laclau and Mouffe, 2001, str.7).

S druge strane, njihova kritika, nedvosmisleno usmerena ka marksovskoj ortodoksnosti (posebno ka Drugoj internacionali), koja pretpostavlja postojanje imanentnih društvenih i istorijskih zakona čije delovanje pospešuje puno ispoljavanje klasnih pozicija subjekta i klasno jedinstvo, istovremeno pretpostavljajući neposredno izražavanje klasnih interesa upisanih u

strukturne lokacije radnika u odnosima proizvodnje koji preovlađuju u kapitalističkim društvima, kao endogeno razvijenu tačku prekida i otpora kapitalističkoj eksploataciji. Jedna od posledica te logike je i svođenje politike na narativ o nadstrukturnim posledicama i polju spoljašnjosti koje prima i ogleda klasne identitete već formirane unutar ekonomske bazne strukture proizvodnje. Štaviše, problematika klasnog jedinstva i njegovog odnosa prema neizbežnim zakonima ogleda se u tretmanu opstajanja razlike koja se ne može asimilovati u klasnu paradigmu odredišta i nužnosti univerzalnosti funkcije subjekta proletarijata i njegovog jedinstva. Poslednja posledica i ograničenje ove doktrinarne logike marksizma koju Laklau i Muf kritikuju je „strategija prepoznavanja/priznanja“ gde je svaki događaj u sadašnjosti sveden na nužni tok istorije i njenu teleologiju i vodi do predvidivog kraja i učvršćene tačke. Sva tri doktrinarna marksistička svođenja koja smo obradili dele zajednički imenitelj što je svođenje konkretnog na apstraktno, „hipostaziranje apstraktnog“ i „sistemska evakuacija konkretnih društvenih relacija“ (Laclau, 1990, str.13).

Laklau i Muf prepoznaju napuštanje tačaka u okviru marksizma, iako ograničeno i na kraju svedeno na doktrinu klasnog jedinstva, klasnih interesa i transparentne reprezentacije tih interesa, istorijsku teleologiju itd. Ukoliko, kao što Laklau i Muf tvrde, političko obeležava „neodlučivost između hegemonijske funkcije praznog označitelja i ekvivalentnost između partikularističkih zahteva“ (Laclau, 2005a, str. 163), kreiranje „opštih ekvivalenata“ ili čvornih mesta koja kristalizuju kao nacionalno-narodne ili narodno-demokratske simbole izvesnih demokratskih borbi i društvenih delatnika i sektora koji se razlikuju od klase (iako ne isključuju klasnu poziciju), „u marksističkom diskursu Druge internacionale, nema ekvivalentnih nabrajanja“ niti odgovarajuće političke artikulacije koja bi u obzir uzela manjak osnove društvene objektivnosti i odgovorajuću ulogu koju igra antagonizam u konstituisanju identiteta. Za razliku od odgovora marksističkoj ortodoksnosti, „jedinstvo između tih delatnika onda nije ispoljavanje zajedničke suštine već je ono rezultat političke borbe i konstrukcije. Ako radnička klasa kao hegemonijski delatnik, uspeva da oko sebe artikuliše brojne demokratske borbe, to ne čini zahvaljujući a priori strukturnoj privilegiji, već zahvaljujući inicijativi same klase“ (Laclau and Mouffe, 2001, str. 65).

Glavnu tačku uticaja na razvoj koncepta političke i hegemonijske artikulacije, kao i polaznu točku za sagledavanje novog hegemonijskog projekata Levice, Laklau i Muf pronalaze u radu Antonija Gramšija, kao jedinog mislioca u Trećoj internacionali „u čijem se pojmu politike i hegemonije kao artikulacija nalazi – uz sve njegove protivrečnosti i ograničenja – teorijski zreo izraz“ (Laclau and Mouffe, 2001, str. 65). Gramši koristi koncept hegemonije da bi obeležio dualnu perspektivu, zasnovanu na Makijvelijevom kentauru – pola životinji pola

čoveku, kao izmešanoj formi vladavine koja uključuje kako saglasnost tako i silu, obuzdavanje i spontanitet. Hegemonija je za Gramšija intelektualno i moralno vođstvo koje upražnjavaju društvene grupe ili klasa koja širi skup vrednosti i ideja kroz građansko društvo i državu, što se deli i prelazi u različite društvene sektore i tako artikuliše kolektivnu narodnu volju ili političkog subjekta. U slučaju hegemonije velika masa stanovništva daje svoju saglasnost vladajućoj ili dominantnoj grupi i usmerenju koju ova grupa daje u pogledu transformacije i organizacije društvenog života (Gramsci, 1971, str.12). Sa hegemonijom Gramši razvija političku strategiju koja bi stvorila novi istorijski blok raznolikih društvenih snaga na takav način da bi jedna od subalternih grupa u društvu kao rezultat specifično istorijskog i kontekstualnog prestiža koji bi uživala u drugim grupama, a ne zbog istorijske i društveno objektivne nužnosti, uzela ulogu hegemonijske i dominantne grupe, i uspostavila „autonomiju u pogledu neprijatelja kojeg treba da porazi" i ona dobija „podršku od grupa koje joj aktivno ii pasivno pomažu" (Gramsci, 1971, str. 53). Dok se supremacija dominantne grupe manifestuje kao dominacija i snaga („dominazione") u odnosu na antagonističke grupe, intelektualno i moralno vođstvo („direzione") je vrsta odnosa koji uspostavlja sa „srodnim i savezničkim grupama" (Gramsci, 1971, str. 58). Osim restrukturisanja ekonomije i stvaranja novih tehnologija, ono što je od najvećeg značaja u Gramšijevoj koncepciji hegemonije je *etičko-politička* reartikulacija *zdravog razuma* ili „opšte koncepcije života, filozofije" (Gramsci, 1971, str.104), pogleda na svet ili ideologije kao betoniranja nove hegemonije kao materijalne prakse otelovljene u institucijama i aparatima koji treba da usmeravaju i konstituišu društvenu aktivnost u radikalnu promenu. Hegemonijska sila tako postaje nosilac nove kulture.

Radikalna transformacija koncepta hegemonije u Gramšijevom radu ostvarena je njegovim insistiranjem na tome da artikulacija nove hegemonijske narodne volje uključuje stvaranje solidarnosti i jedinstva ne samo među članovima iste profesionalne grupe, što je korporativno-ekonomski nivo, ili među društvenim delatnicima koji pripadaju istoj društvenoj klasi, što je još uvek reformistička i diferencijalna strategija na ekonomskom nivou orijentisana ka postojećim ekonomskim, administrativnim i političkim strukturama. No, ono najvažnije što Gramši tvrdi je čista politička pozornica, jedinstvo na univerzalnoj ravni s drugim potčinjenim grupama na način koji bi transcendirao svoje ograničene i korporativne interese. Po Gramšijevim rečima, „razvoj svih nacionalnih" energija.

Imajući to na umu, postaje jasnije zašto se Laklau i Muf oslanjaju na Gramšija razvijajući novi levičarski hegemonijski projekat radikalne i pluralne demokratije, idući korak dalje u mišljenju hegemonije kao opšte političke logike, kao sinonima za samo političko. Živeći iza eshatoloških dimenzija marksističkog mišljenja i posledične imaginacije o društvu

oslobođenom moći, emancipovanom univerzalnom subjektivnošću radničke klase kao nužnom funkcijom upisanom u istorijsku teleologiju, Laklau i Muf predlažu radikalnu i pluralnu demokratiju kao političko imaginarno, čime bi se otvoreno potvrdila i učinila vidljivom antagonistička i sporna dimenzija svakog društvenog poretka. Jedinstvo artikulisano kroz radikalne i pluralno demokratske pokrete ujedinjuje socijalističke borbe protiv kapitalizma u ekvivalentan odnos ka novim socijalističkim pokretima i heterogenim subjekatskim pozicijama koje rezultiraju iz dislociranih efekata industrijskog i post-industrijskog kapitalizma, poput ekoloških pokreta, feminističkih i seksualnih pokreta, borbi za rasnu jednakost i borbi etničkih i regionalnih manjina, anti-autoritarni pokreti, borbe za dekolonizaciju i sl. Laklau i Muf na taj način ponovo određuju projekat levice kao radikalizaciju demokratije i transpoziciju demokratskog diktuma 'jednakost i sloboda za sve' na mnoštvo društvenih relacija i prostora opresije. Ujedinjujući učinak bi bio na tankom ledu demokratskog paradoksa (Mouffe, 2000), kako kao reprezentovanje moći naroda i razumevanje demokratske politike kao takve, koja se odnosi na artikulaciju kolektivnog subjekta/volje, tako i kao ostavljanje tog mesta otvorenim i praznim, kao nemogućeg objekta, pa ipak željenog i neophodnog, i sama bivajući krhki učinak odluka u neodlučivom polju ispresecanom mnogobrojnim razlikama, individualnim slobodama i sukobima između autonomnih partikulariteta (Laclau and Mouffe, 20001, str. 167).

Pošto smo razjasnili opštu logiku političke ontologije i hegemonijskih relacija u radu Laklaua i Šantal Muf, možemo se pomeriti ka detaljnijoj razradi konstitutivnih i strukturnih elemenata i kategorija te političke ontologije i konceptu političkog koji je u njihovom radu ekvivalentan hegemonijskoj artikulaciji i konstituciji narodnog-demokratskog identiteta, ili populističkom umu/populizmu (Laclau, 2005a; Mouffe, 2018) kao „kraljevski put u razumevanju nečega o ontološkom uspostavljanju političkog" (Laclau, 2005a, str. 67). Prvi strukturni element se odnosi na nestabilan i *napet kompromis između logike razlike i ekvivalentnosti*, ili *partikularnosti i univerzalnosti*, razrađen u radu Laklaua i Muf kao ključna gramatika diskurzivne ontologije i retoričkih tropoloških kretanja koja vode uspostavljanju relacija ekvivalentnosti i razdvajanju pojedinačnosti ili društvenih zahteva u procesu proizvodnje narodne subjektivnosti. Drugi element u političkoj logici je *dihotomizacija društvenog prostora* na dva tabora, kao posledica odnosa ekvivalentnosti i njima omogućena, što će reći, identifikacija opresivnog sistema i „opšteg zločina" u društvu simbolizovanog kao ono što blokira društvo i pojedinačne identitete i društvene grupe da se podudare i postignu ispunjenost. To je upravo *logika antagonizma*. Treći nivo se odnosi na problem reprezentacije, uopštavanje relacija reprezentacije, ili podizanje univerzalnog popularnog označavanja preko simbola, vrhovnih označitelja, ili tendenciozno praznih označitelja. Ono što je povezano s

ovom poslednjom strukturnom odlikom je *fantazmatska logika radikalno afektivnog investiranja* u nemogući objekat označavanja punoće društva, što će biti od posebnog značaj za našu tezu.

II.2. Partikularno/univerzalno i razlika/ekvivalencija

Prvi strukturni nivo ontološke analize političkog u radu Laklaua i Muf je tenzija i nerešenost problema razlike i ekvivalentnosti, kao i nužnost prevazilaženja dihotomnog postavljanja i jednog i drugog u njihovoj pročišćenosti. Oni u svom radu ne analiziraju razliku i ekvivalentnost kao osnov koja bi doveo do zatvorenih društvenih totaliteta, ili bi postavio totalitet kao osnov, već kao logiku koja totalitet čini horizontom koji se nikada u potpunosti ne doseže. S jedne strane, ta dihotomija u njihovom radu je transponovana preko različitih kategorija koje strukturišu političku filozofiju i naše mišljenje političkog, uključujući autonomiju/hegemoniju, partikularnost/univerzalnost, pluralnost/demokratiju, slobodu/jednakost, individualno/kolektivno, itd. S druge strane, pozajmljujući od različitih područja i regionalnih ontologija kao što su lingvistika, retorika, psihoanaliza i politika, Laklau i Muf u svoju analizu kao ontološki zadatak postavljaju reprodukciju tog para kao osnovnu homologiju u odnosu na sve nivoe ljudske realnosti i društvene objektivnosti, otelovljene u dihotomiji paradigma/sintagma (lingvistika), metafora/metonimija (retorika), kondenzacija/izmeštanje(psihoanaliza), i ekvivalencija/razlika ili horizontalnost/vertikalnost (politika).

Laklau utemeljuje svoju diskusiju kritičkim upuštanjem u tretiranje univerzalnog i partikularnog u istoriji političke filozofije, i pokušava da razvije jedna novi način mišljenja zadržavajući oba termina s ciljem da okrepi političko. Najpre koncept univerzalnosti. Laklau problematizuje tri linije argumentacije i ontologije u istoriji Zapada. Prva se odnosi na antiku, a posebno na Platonovu ontologiju i kasnije političke zaključke proistekle iz njegove ontologije i metafizike. U tom pristupu, manjak napetosti ili antagonizma između univerzalnosti i pojedinačnosti dovodi Platona do samo jednog mogućeg rešenja oba termina u političkoj ontologiji, što je postojanje samo jedne dobre forme ljudskog političkog života i suštinske zajednice, takve koja apsorbuje pojedinačnost te se punoća univerzalnog ispoljava u svim aspektima društvenog života, postulirajući pravdu kao hijerarhijsku raspodelu mesta i funkcija sa specifičnim i nepromenljivim ulogama pripisanim različitim članovima zajednice. Drugu mogućnost promišljanje ove relacije u istoriji Zapadne filozofije Laklau prepoznaje u hrišćanstvu. U ovom slučaju, univerzalnost nije čak ni dostupna ljudskom razumu, izražavajući totalitet koji postoji s božije tačke gledišta i postaje dostupna samo preko istorijskih otkrovenja s one strane zahvatanja ljudskog razuma (Laclau, 1996, str.23). Ta vrsta relacije je ono što

Laklau naziva logikom inkarnacije koja sprečava svaku relaciju između univerzalnog i pojedinačnog tela koje inkarnira univerzalno, jer je ono izvan dosega razuma. Hrišćanska logika će, tvrdi Laklau, ostaviti neizbrisiv trag u našoj modernoj tradiciji, a njegove ideje o privilegovanim društvenim delatnicima istorije otelovljuju univerzalnost, poput ideja univerzalne klase kod Marksa, ili eurocentrične, rasističke i kolonizujuće logike racionalizma i imperijalističkog širenja belih Evropljana. Međutim, modernistička logika uvodi suptilne, pa ipak ključne razlike koje odbacuju ideju inkarnacije postavljajući racionalni osnov i izbor koji legitimiše istorijsku ulogu delatnika i civilizujuću misiju. Nužnost lukavog operisanja istorije i univerzalnog Duha u odnosu na ljudski um dovodi do prevazilaženja njihove nesamerljivosti, i do uzdizanja tela koje je nužno ispoljavanje i otelovljenje univerzalnog i univerzalne ljudske suštine. Svaki otpor društvene realnosti, ili svaka borba između partikularnosti, pojedinačnih identiteta, grupa ili kultura po ovoj logici, samo je prikriveni put ka istoriji i borbi univerzalnog što reprezentuju evropska civilizacija ili proletarijat.

Šantal Muf pristupa ovom problemu univerzalnog preko koncepta građanskog u civilnom republikanizmu i među komunitarcima u savremenoj političkoj filozofiji. I pored političkih prednosti ovog pristupa, naglaska na važnosti prepoznavanja pojedinačnih građana kao učesnika u političkoj zajednici, kao i značaju stvaranja zajedničkog političkog identiteta, Muf kritikuje ovaj pristup zbog njegove težnje ka povratku na predmoderno stanovište o politici i koncept Jedne suštinske ideje o zajedničkom dobru i univerzalno deljenim moralnim vrednostima, što dovodi u opasnost i žrtvuje individualne slobode, prava i pluralizam saradnje i saveza sa zajednicama (Mouffe, 1993, str. 61-67; Mouffe, 1989, str. 44).

Problem sa partikularnošću i individualizmom kao mogućim rešenjima za zamke i opasnosti univerzalizma/komunitarizma, u radu Laklaua i Šantal Muf obrađen je kao kritika određenih težnji unutar postmodernizma, i tu možemo uvrstiti neka od ograničenja Nansijevog pristupa o čemu smo raspravljali ranije i ograničenja liberalizma (Mouffe), pritom ipak ne odbacujući u celosti prednosti koje su donele ove dve perspektive, kao što je umnožavanje i proliferacija razlika, identiteta i društvenih borbi, u odnosu na prvu, i uvažavanje individualnih sloboda, odvajanje od države i crkve, razvoj civilnog društva i odbrana pluralizma, što se tiče druge perspektive. Prema Laklau, upućivati na čistu posebnost bez ikakvog pozivanja na univerzalnost koja je transcendira, ili na bilo kakav zajednički poduhvat, kao i ne uzeti u obzir bilo kakav sadržaj pripisan pojedinačnom kao čisti princip ne samo da je samo-poražavajuće, nego je i kontradiktorno. Ta vrsta pozivanja na čisti partikularizam u riziku je od opasnosti da se sve razlike postave u istu ravan i onemogući odbrana prava manjinskih partikulariteta, pri čemu se istovremeno brane, normativno, prava različitih reakcionarnih i fašističkih grupa.

Štaviše, samo postuliranje postojanja različitih društvenih pozicija sankcioniše održivost status quo situacije u društvu, ne uzimajući pritom u obzir različite istorije moći i nejednakosti prouzrokovane isključivanjem ili potčinjavanjem, što je konstitutivno za odnose između razlika i različitih diferencijalnih identiteta. Konačna samoporažavajuća posledica dolazi do izražaja kao novi totalitet i „apsolutni sistem razlika" koji je na ovaj način postuliran uprkos inicijalnoj logici prevazilaženja potpune transparentnosti i homogenizacije uvedenih preko učinaka univerzalnosti bez razlike (Laclau and Mouffe, 2001, str. 183). Nepostojanost i kontradikcija tih tvrdnji pada u oči ako razmotrimo situaciju postojanja nepomirljivih razlika i neizbežnih sukoba i obračuna koji bi proizašli iz zahteva za samoodređenjem svakog od njih, koji bi se, na kraju, morali pozivati na određene principe, pravila, gramatike vođenja, što bi prevazišlo njihove partikularističke pozicije i sprečilo društvo da uđe u stalni rat svih protiv sviju i regulisalo bi sukobe (uprkos mogućem sadržaju takvih principa, što bi bilo ne samo progresivno nego i reakcionarno, kao u slučaju društvenog darvinizma i rasističkog naturalizma). Glavni paradoks, međutim, dolazi iz samih zahteva za diferencijacijom identiteta. Kao što tvrdi Laklau (Laclau, 1996, str.27), čak i ako je neki identitet u potpunosti konstituisan i integrisan/priznat u datom društvu ili političkom kontekstu ili je neki identitet (etnički, seksualni, rodni, klasni, itd.) opstruisan ili sprečen da se u potpunosti integriše i uskraćen mu je pristup punoj realizaciji, dok pravi društveno-političke zahteve i traži svoja prava, postojanje izvesnih univerzalnih principa se pretpostavlja u oba slučaja, bilo kao integrativni princip i ispitivanje u nekom kontekstu, ili kao ono što se evocira u društvenim zahtevima i pritužbama (to nije razlika koja je upotrebljena kao osnov za zahteve nego je to univerzalni princip koji se deli unutar zajednice što čini uspostavljanje i priznanje razlike mogućim).

Kritika partikularizma koju Šantal Muf pokreće je uglavnom u političkom registru kao kritiku „post-demokratije" i „post-političkog konsenzusa" (Mouffe, 2005, str.48-51) otelovljenu u neoliberalnoj političkoj racionalnosti i njenom stavljanju u okvir političke moći delovanja kroz slobodno tržište i individualna ljudska prava kao moralizaciju i konstitutivno antagonističko političko polje zamene i izmeštanja javnih demokratskih sfera i sporenja pravnim formama regulisanja ljudskih sukoba i preovlađujućim tumačenjem i praksama demokratije u okviru liberalnom individualizma, što marginalizuje pitanja i reference na narodni suverenitet (Mouffe, 2018; Mouffe, 2002). Njena kritika i analiza u ovom kontekstu je u poslednje vreme sve više orijentisana ka analizi uspona desničarskog populizma, što ona vidi kao odgovor na svođenje politike na pojedinačne motivacije i interese liberalne politike. Desni populisti su ispunili prazninu koju je stvorio individualistički i politički neutralan tehnokratizam i menadžerizam u liberalizmu; naime, desni populisti su „svesni da se politika

uvek sastojala u stvaranju onog „mi“ nasuprot „njima“ i da to upućuje na stvaranje kolektivnih identiteta. Otuda velika privlačnosti njihovog diskursa, jer on obezbeđuje kolektivne forme identifikacije u vezi s označiteljem ’narod’“ (Mouffe, 2005b, str. 55). Muf je pred sebe postavila cilj da spase liberalno-demokratsku tradiciju od dominacije ekonomskog liberalizma i cene političkog liberalizma, i njegovih principa jednakosti i slobode za sve, kao i pitanje narodnog suvereniteta i konstituisanja političkih kolektivnih identiteta, odnosno, produbljivanja demokratske revolucije i radikalizacije ideje pluralizma. Ovaj argument vodi ka ponovnoj konceptualizaciji demokratskih prava koja su smeštena na raskršće između prava kao onog što pripada pojedincu i prava koja se mogu upražnjavati samo kolektivno preko priznanja konstitutivne veze s pravima drugog, povezujući na taj način individualne i političke slobode umesto što ih konstruiše kao lažnu dilemu.

Pošto smo detaljno obradili kritičke pozicije Laklaua i Muf u odnosu na postojeća istorijska i savremena razumevanja problema univerzalnosti i partikularnosti, sad možemo krenuti ka predstavljanju njihove analize primenjene u prevazilaženju dihotomije između logike razlike i logike ekvivalentnosti.

U proizvodnji „lanca ekvivalencije“ između diferencijalnih momenata, u posebnim trenucima krize, svaki od njih stiče vrednost *elementa* ili *plutajućeg označitelja*, i, prema tome, disartikuliše svoj status bivanja u trenutku u diskurzivnoj i smislenoj formaciji, i nema jedinstveno značenje osim u tom kontekstu ili konkretnoj istorijskoj situaciji u kojoj se nalazi, ili u specifičnoj ekvivalentnoj i ideološkoj artikulaciji u koju stupa. Laklau (Laclau, 2005a) će kasnije u svom radu označiti diferencijalne pozicije kao *zahteve*, ističući da je taj zahtev osnovna jednica političke analize, ili „elementarna forma u građenju društvene veze“, (Laclau, 2005b, str. 35) pri čemu zahtev prezentuje traženje, nameće nalog, apeluje, i taj zahtev se, kada ostane izolovan, zahtevajući diferencijalno zadovoljenje, naziva „demokratskim zahtevom“, a kada stupa u ekvivalentnu artikulaciju, otpočinjući društvenu subjektivnost „naroda“, konstituiše „narodni zahtev“. (Laclau, 2005a, str.77). Uzimajući u obzir plutajući karakter zahteva, on može ulaziti u različite lance ekvivalentnosti ili može ostati čisto diferencijalni zahtev koji nešto traži od administrativnih i političkih institucija u već postojećem hegemonijskom bloku.

Kada zahtev stupi u relaciju ekvivalancije sa drugim postojećim zahtevima u datom društvu, on predaje deo svoje posebnosti i specifičnosti, a otuda i svoje diferencijalne pozicije, naglašavajući ono što je tim zahtevima zajedničko i što dele, i upravo to je preduslov konstrukcije hegemonijske veze i pojave populizma. Ta operacija je moguća zato što, kao što nas podseća Laklau:

„nijedan institucionalni totalitet ne može u sebe da upiše, kao pozitivne trenutke, skup društvenih zahteva. Zbog toga će neispunjeni, ne-upisivi zahtevi (…) imati manjkavo biće. Međutim, u isto vreme je ispunjenost komunitarnog bića veoma prisutna - za njih - kao ono što je odsutno; kao ono što u postojećem pozitivnom društvenom poretku mora ostati neispunjeno. Prema tome, narod (populus), kao datost – kao skup društvenih relacija kakve one zaista jesu – otkriva sebe kao lažni totalitet, kao delimičnost koja je izvor opresije“ (Laclau, 2005a, str. 94).

Dakle, ekvivalencijsko ’nešto’ što heterogeni zahtevi dele i što im je zajedničko, zahvaljujući čemu stupaju u relacije zamenljivosti, nije pozitivna, suštinska odlika, ili nekakav ontički sadržaj izražen inherentnošću ili preko nje, diferencijalnih elemenata. Ono što u toj situaciji možemo dobiti bila bi samo još jedna pozitivnost koja se da odrediti svojom posebnošću, ili ponovo jedan trenutak u toj logici razlike. „To ’nešto identično’ može biti samo čista, apstraktna, odsutna ispunjenost zajednice, kojoj manjka, kao što smo videli, bilo kakva direktna forma reprezentacije i ispoljava se kroz ekvivalentnost diferencijalnih termina“ (Laclau, 1996, str. 57). Ekvivalentnosti su tako posledica blokiranog bića, manjak prožimajućih i različitih elemenata i zahteva, a ne pozitivna odlika koja je u osnovi i koja iziskuje njihovu operaciju ujedinjavanja. Shodno tome, nije reč o unifukujućem učinku ili izvoru relacija ekvivalencije pozitivnog identiteta, jer bi u tom slučaju relacije ekvivalencije bile a priori ne-nužne i nemoguće, a svi diferencijalni momenti bi bili sklonjeni i pali bi u identitet. Taj identitet bi naprosto pretpostavio jedinstvo diferencijalnih momenata ili bi čekao da se probudi iz svog uspavanog, embrionskog stanja ili primarnog statusa neposredne suštine. U relacijama ekvivalencije ispoljava se nešto strogo negativno, nešto što objekat nije, a učinak univerzalizacije se shvata u negativnom smislu.

Negativno-ekvivalencijsko „određenje“ koje rastvara i čuva diferencijalne monete omogućen je isključivo kao rezultat upućivanja na ograničenje, antagonistički pol, moć ili dominatni pol u društvu, što sprečava potpunu realizaciju svih zahteva tako da „svaki od njih pokazuje isključivo ono što on nije“ (Laclau and Mouffe, 2001, p. 128). Sada postaje jasnije kako Laklau i Muf razrešavaju paradoks razlike/ekvivalentnosti, posebnosti/univerzalnosti, i kako ustanovljuju različite relacije između oba termina, u poređenju sa istorijskim nasleđem političke filozofije i metafizike. Kao što tvrdi Laklau:

„to znači da je univerzalno deo mog identiteta utoliko što je u mene ušao konstitutivni manjak, što će reći, u meri u kojoj moj diferencijalni identitet nije uspeo u procesu svog konstituisanja. Univerzalno izranja iz posebnog ne kao neki princip koji je u njegovoj osnovi koji ga objašnjava, već kao nedovršeni horizont koji zašiva izmešteni partikularni identitet (…) Univerzalno je simbol manjka ispunjenosti, a ono partikularno postoji samo u kontradiktornom gestu potvrđivanja, istovremeno, diferencijalnog identiteta i njegovog poništavanja time što se on podvodi u ne-diferencijalni medij“. (Laclau, 1996, str. 28)

II.3. Antagonizam: ograničenja društvenog

Prešli smo dug put da bismo pokazali različitu logiku koju Laklau i Muf uspostavljaju u odnosu na nerešivu napetost između partikularnosti i univerzalnosti, između razlike i ekvivalencije i pokazali kako je logika ekvivalencije ključan strukturni element početne formacije hegemonijske formacije, odnosno, narodnog subjektiviteta i političke ontologije. U celoj diskusiji do sada takođe smo ispitivali jednu od središnjih kategorija koja ogleda i otkriva krajnje kontigentne temelje svakog društvenog poretka, i otuda, ključnu kategoriju političkog. To je kategorija i iskustvo *antagonizma.*

Argumentacija Laklaua i Muf logika ekvivalencije podriva diferencijalnu logiku uspostavljenih društvenih poredaka, a ekvivalentni lanac je ustanovljen kao radikalna negativnost s one strane objektivnih determinacija ili pozitivnih i suštinskih identitetskih osnova. Međutim, ova operacija postaje moguća samo povlačenjem granica, ograničenja, podelom unutar društvenog totaliteta i označavanjem radikalne spoljašnjosti kao izvora koji sprečava punu realizaciju diferencijalnog identiteta. Upravo se u tim antagonističkim relacijama sa konstitutivnom spoljašnjošću otkriva kontigentnost društvene formacije, i podriva nužnost postojećeg totaliteta. Antagonistička relacija razotkriva i omogućuje „iskustvo neuspeha“, kao neuspeh jezika i struktura inteligibilnosti koje osigurava kao simbolički poredak koji inkorporiše subjekte omogućavanjem njihove partikularnosti u zatvorenom sistemu. Uđimo u iskustvo koje ide korak dalje od beskonačnog odlaganja transcedentalno označenih, kao „sama taština tog odlaganja, konačna nemogućnost ma kakve stabilne razlike, te tako, ma kakve objektivnosti“ iskustvo koje „ima precizno diskurzivno prisustvo, a to je antagonizam“ (Laclau and Mouffe, 2001, str.122).

U svom samostalnom radu nakon zajedničkog projekta sa Šantal Muf, Laklau će se kretati između toga da primarni ontološki status u svojoj političkoj ontologiji pripiše antagonizmu ili izmeštanju, o čemu smo već raspravljali, iako nema sumnje da su ova dva koncepta neraskidivo povezana (Laclau, 1999). Naime, nemogućnost da se događaj izmeštanja integriše u postojeće horizonte iskustva, njegovo eksplozivno svojstvo koje ruši lingvističke strukture i granice, i njegov status ne-subjektivne sile koja otkriva upad Realnog u simbolički poredak, čini izmeštanje ontološkom kategorijom koja zahteva, ili nužno nameće svoje političko razrešenje preko diskurzivnih termina. To diskurzivno prisustvo izmeštanja je upravo ono što je antagonizam, i što destabilizuje sve antagonističke granice, jer je iskustvo izmeštanja

odmah otvoreno za brojna, konfliktna i raznolika tumačenja, koja ne mogu biti nužna iz same činjenice i „čistoće“ šoka izmeštanja (Marchart, 2018, str. 25). Čak su i prirodne nepogode, poput tekućeg ekološkog urušavanja planete, ili pandemije novih virusa, poplava, letnjih požara, zemljotresa, itd., uzmimo ih kao ekstremne primere, odmah posredovane različitim tumačenjima od kojih neka mogu biti depolitizujuća, isključivanjem mogućnost da se u obzir uzmu istorije struktura moći ili neuspesi političkih infrastruktura i urbanog planiranja ili mogu biti posredovani religioznim diskursima kao božja kazna, ili radikalno politizovani i mobilisani u smeru uspostavljanja antagonističkih granica, ponovnim iscrtavanjem struktura moći i preovlađujuće artikulacije društva, postavljanjem moći, ili političkih elita, kao novog neprijatelja koji je razlog subjektovog iskustva izmeštanja. Kroz dihotomnu konstrukciju društvenog kao posredovanja koje diskurzivno obeležava prisustvo opresivnog režima, ili otelovljenje opšteg zločina Marksovim terminima rečeno, antagonizam omogućuje uspostavljanje narodnog fronta, ili opšte žrtve kao ekvivalenta pluralnosti zahteva i kao nestabilnost sistema razlika.

> „Načelno svojstvo ove nestabilnosti, *načelna* nesigurnost svih razlika, pokazaće se, dakle, u odnosu na potpunu ekvivalenciju, gde je diferencijalna pozitivnost svih njenih elemenata rastočena. Upravo to je formula antagonizma koji se tako uspostavlja kao ograničenje društvenog. Trebalo bi primetiti da u ovoj formuli nije slučaj da se pol koji je određen kao pozitivnost suprotstavlja negativnom polu: pošto su se sva diferencijalna određenja pola rastočila preko svoje negativno-ekvivalencijske reference u odnosu na drugi pol, svaki od njih pokazuju isključivo ono što on nije“ (Marchart, 2018, str. 128)

Osim toga, pokazali smo da taj novi narodni subjekt i hegemoni blok na ovaj način uspostavljen ne uspostavlja niti postiže punu pozitivnost i učvršćene odredive karakteristike. Razume se, on nužno uzrokuje izvesno zatvaranje i artikulaciju heterogenih elemenata u smislenu celinu (poenta na koju ćemo se vratiti u sledećem odeljku), što će reći, novu diskurzivnu osnovu, pritom ponovo uspostavljajući društvo duž linija podele. Ali najpre, i to je najvažniji argument za Laklaua i Muf, ta novouspostavljena ispunjenost, preko lanca ekvivalentnosti predstavlja sebe samo kao prisustvo odsustva, kao odsutnu ispunjenost, i kao radikalnu negativnost. Konstitutivni status poveren antagonizmu u radu Laklaua i Muf ne može se shvatiti ni preko koncepta kontradikcije, niti preko koncepta opozicije. Oni pretpostavljaju da su identiteti već formirani i zatvoreni, dok relacija dolazi kao dopunska i spoljašnja snaga koja denotira njihovu povezanost. Antagonistička relacija, naprotiv, ne samo da pre svega omogućuje uspostavljanje identiteta, i otuda objektivnosti, već ona, istovremeno, obeležava negativnost koja dolazi iz prisustva ’dugog’ koji blokira moje puno uspostavljanje.

Iako je antagonistička relacija konstitutivna, njena radikalnost dolazi zbog nemogućnosti da se ona preokrene u dijalektičku relaciju koja bi se mogla podvesti u pozitivan identitet za sebe, kao kod Hegela, to jest iz činjenice da se ishod borbe ne može utvrditi unapred i zauvek. Kao ono što povlači ograničenja identiteta i poretka negiranjem poretka, antagonizam progoni poput duha, kao uvek prisutna moguća opasnost, i na taj način podriva formaciju i do kraja postignuto prisustvo društvenog poretka i identiteta naroda. Višak značenja proteran u spoljašnjost koja omogućuje delimično učvršćivanje poretka je subverzivna snaga čije su granice isključivosti u stalnom riziku da ih pomeri i izmesti ono što se postavilo kao negativno s one strane totaliteta koji ujedinjuje različite elemente i zahteve, ono što one nisu. Ali, isto tako, granice su nestabilne zato što (ponovno) artikulisani elementi preko novih lanaca ekvivalentnosti zadržavaju svoj status plutajućih označitelja, to jest, oni nikad u potpunosti ne mogu biti zasićeni i učvršćeni identiteti, momenti diskurzivne formacije jednom i zauvek. Budući da su određeni svojim prisustvom i ispunjenošću preko odsustva i kao negacija, bez pozitivnosti u svojoj osnovi, uvek postoji mogućnost da plutajući označitelji iskliznu kroz ustanovljene antagonističke granice ili da ih prošire. Ili antagonistički uspostavljen opresivni sistem operacijom transformacije apsorbuje zahteve narodnog bloka, na diferencijalan i izolovan način, time iznova osnažujući diferencijalnu logiku, ili su granice izmeštene kao posledica inkorporacije novih zahteva. Obe ove kretnje kojima se izmešta antagonističko ograničenje deo su dinamike mogućnosti hegemonijske igre (Laclau, 2005a, p. 153).

Nestabilnost, kao i neiskorenjivost antagonističke granice, a otuda i političkih identiteta koje ona stvara, posledica je njenog uspostavljanja kao *momenta odluke* u neodlučnom polju razlike, kao odluke koja deli društveni prostor i iznova artikuliše ograničenja društvene objektivnosti na ne-nužne načine. Odluka o uspostavljanju razgraničenog sistema označavanja, kolektivno smislenog načina života, uvek je realizovana silom antagonizma, isključivanja, represije drugih mogućnosti, zaboravljenih i nataloženih kao društvene logike rutine i spacijalizacije. Konstituišući razliku „mi/oni“, antagonizam svedoči, s jedne strane, da je artikulacija kolektivnog „mi“ povezana sa svojom „konstitutivnom spoljašnjošću“ koja poput sablasti prodire u njegovo unutrašnje biće, a s druge strane, da stvari uvek mogu biti drugačije i da je antagonizam mogućnost koja je uvek prisutna na horizontu, kroz odgovarajuće političko ponovno aktiviranje izvornih činova uspostavljanja društvenog, to jest, kroz ponovno aktiviranje antagonizma zajedno sa novim društvenim linijama i tako, moguće je, novih i nepredviđenih mogućnosti za ponovno iscrtavanje granica društvenog i kolektivnog „mi“. (Mouffe, 2013, str. 5).

To je razlog zbog kojeg je kategorija antagonizma u radu Laklaua i Muf, uz hegemoniju, „kao primarnu realnost razdora u društvenom životu“ (Mouffe, 2000, str.30), druga kategorija koja označava osobenost političke operacije a tako i političke ontologije. Muf (1993, 2005, 2013) uporno vraća ovaj naglasak oslanjajući se na političku teleologiju Karla Šmita, i prevazilazeći je, i njegov decizionistički koncept političkog, kao uspostavljanja diskriminacije prijatelj/neprijatelj, i konstituisanje kolektivnih identiteta. Šantal Muf mobiliše Šmitovu tvrdnju da je bilo koja forma racionalnog konsenzusa posledica čina isključivanja te da tako nikada u potpunosti ne može biti inkluzivna. Antagonizam ovde otkriva ograničenja ma kog racionalnog konsenzusa i društvene objektivnosti konstituisane političkom činom donošenja odluke. Ne ostavljajući po strani neophodnost pluralizma, odlazeći tako s one strane šmitovskog svođenja relacije 'mi/oni' na relaciju 'prijatelj/neprijatelj', Muf tvrdi da „ono što liberalno demokratska politika zahteva je to da drugi ne budu viđeni kao neprijatelji koje treba uništiti, već kao suparnici s čijim se idejama može boriti, čak silovito, ali čije pravo na odbranu tih ideja ne sme biti dovedeno u pitanje. Drugim rečima, važno je da sukob ne preuzme formu 'antagonizma' (borbe između neprijatelja) već formu 'agonizma' (borbe između suparnika)“ (Mouffe, 2013, str. 7). Antagonizam, prema tome, nije proteran iz javne sfere nego je pripitomljen kao agonistička forma gde suparnici dele odanost demokratskim principima 'slobode i jednakosti za sve' boreći se za i ne slažući se oko hegemonijskih tumačenja i artikulacija tih principa, ne ukidajući mogućnost prava suparnika da iznova artikuliše društveno polje u smeru pobede svog sopstvenog tumačenja tih principa.

II.4. Univerzalizujuća partikularnost: proizvodnja praznih označitelja

Obrađujući dva ključna strukturna momenta u političkoj antologiji Laklaua i Šantal Muf, do sada smo tvrdili da lanac ekvivalentnosti kao početak hegemonijskog lanca i uspostavljanja naroda ili zajednice kao kolektivne volje/subjekta nije omogućen determinisanim i pozitivnim sadržajem u osnovi pojave svih razlika, već manjkom, to jest negativnošću kao blokiranim bićem, što dele svi u odnosu na opresivni režim i preko antagonističkih relacija koje omogućuju demarkaciju ili sistemičnost sistema (istovremeno ga onemogućujući). S obzirom na to da nemaju ništa zajedničko, svi diferencijalni identiteti i pozicije subjekta mogu jednako da ovaplote ono što je jednako prisutno u svima njima, i nijedna diferencijalnost nije predodređene niti ima privilegovanu strukturno određenu poziciju da otelovi nemogući objekat koji je učinjen prisutnim upravo svojim odsustvom. Ukratko, „zajednica stvorena ekvivalentnim širenjem biće, dakle, čista ideja komunitarne ispunjenosti koja je odsutna – kao posledica prisustva represivne moći“ (Laclau, 1996, str.41).

Zato što ova funkcija ekvivalentnosti odsutne ispunjenosti ne može biti označitelj, koncept, reč, ili samo telo, da bi bila ekvivalentna, a ne diferencijalna među mnogobrojnim razlikama, ona nužno prolazi kroz partikularnost i njome je posredovana, pozajmljujući ideje, vrednosti, pritužbe, i vizije od određene grupe, postajući tako kontaminirana univerzalnošću. Na isti način na koji upotrebna vrednost zlata postaje univerzalni reprezent vrednosti, opšti ekvivalent, kao što je tvrdio Marks u prvom tomu Kapitala, razlika iz lanca ekvivalencije je uzdignuta na nivo digniteta, predstavljajući univerzalnu zajednicu, prazneći pritom svoje diferencijalno označene sadržaje da bi proširila svoju funkciju reprezentovanja što je više moguće po čitavom društvenom prostoru, transformišući ih u čvorna mesta, ili *prazne označitelje*. Upravo to je treća strukturna odlika političkog uspostavljanja društvenog, ili otelovljenje hegemonijske relacije, sam „uslov hegemonije“. Kao što tvrdi Laklau, to omogućuje politiku „jer konstitutivna nemogućnost može jedino da reprezentuje samu sebe proizvodnjom praznih označitelja“ (Laclau, 1996, str. 44).

Ono što su u svom ranijem radu nazivali čvornim mestima, pozajmljujući termin iz lakanovske psihoanalize, u kasnijem radu, a posebno u kasnijem Laklauovom radu biće obeleženo kroz kretanje i proizvodnju praznih označitelja, ili tendenciozno praznih označitelja, a koncepti koji se odnose na psihoanalizu *negativna ontologija*, *praznina*, *manjak* i *odsustvo ispunjenosti*. U knjizi „Hegemonija i socijalistička strategija“, Laklau i Muf tvrde da

„kategorija *point de caption* (čvorno mesto) ili vrhovni označitelj uključuje pojam posebnog elementa koji preuzima 'univerzalnu' strukturnu funkciju unutar izvesnog diskurzivnog polja – zapravo, koja god da je organizacija tog polja, ona je posledica te funkcije – a da partikularnost tog elementa predodređuje tu funkciju" (Laclau and Mouffe, 2001, str. xi). Partikularnost čije je telo razdeljeno postaje samo sredstvo reprezentacije društvenog totaliteta koji prevazilazi svoje diferencijalne sadržaje, zahteve i pritužbe, to jest, reprezentuje ono što je strukturno s njim nesamerljivo, te se, prema tome, ne može konačno zasititi i ispuniti proces koji je uvela kontigentnost između partikularnosti i kontaminirane univerzalnosti koju on predstavlja, dok istovremeno, takođe, transformiše svoju diferencijalnu poziciju. Univerzalnost na taj način postaje moguća i neophodna, još uvek ne kao ne-posredovana i transparentna ispunjenost ili suština, već kao vibrantna tenzija čije se posledice ne mogu unapred jamčiti, a mi smo uvek podvrgnuti antagonističkim relacijama, svađama i borbama za moć između različitih društvenih elemenata koji teže da reprezentuju univerzalnost i iznova artikulišu društvenu objektivnost. Društvena objektivnosti postaje nestabilan učinak moći.

Kasnije, kada u Laklauovom radu kombinovanje retorike i psihoanalize postaje opšta ontologija i alat za objašnjavanje društvene objektivnosti i konstituisanje društvene veze, hegemonijsko operisanje čvornih mesta se preovlađujuće izražava preko koncepta praznog označitelja, ili proizvodnje tendenciozno praznih označitelja, kao tropološki, ali ipak ontološki gest.

> „Ime društvenog pokreta, ideologije, političke institucije uvek je metaforička kristalizacija sadržaja čije analoške poveznice proističu iz skrivanja kontingentnog susedstva njihovog metonimijskog porekla. Obrnuto, rastakanje hegemonijskih formacija podrazumeva ponovno aktiviranje te kontigentnosti: povratak iz 'uzvišene' metaforičke fiksacije na skromnu metonimijsku asocijaciju" (Laclau, 2014, str.113)

Figura sinegdohe imenuje hegemonu vezu, a katahreza kao dimenzija retorike kao takve postaje alatka za objašnjavanje. Katahreza kao retorička zloupotreba - ili *abusio* - reči ili koncepta postaje najispravnije sredstvo za reprezentovanje onog što se ne da reprezentovati, prazne/odsutne ispunjenosti zajednice, kao ono što nedostaje i ne može imati doslovan termin, baš kao što univerzalnost uvek parazitira na postojećoj partikularnosti, koja sama reprezentuje neadekvatno sredstvo reprezentacije neimenljivog. Gestom katahreze, partikularnost počinje da ukazuje na nešto potpuno drugačije od svog značenja, i još postaje iskrivljeno ime te stvari. Ontološki rascep je tako transponovan na leksički procep ili međuprostor, kao manjak postojanja odgovarajućeg termina. Još je Kvintilijan definisao katahrezu kao „praksu usvajanja najbližeg raspoloživog termina da bi se opisalo nešto za šta aktuelni [to jest, odgovarajući] termin ne postoji" (Kvintilijan, citiran u Parker, 1990). Značenje postojeće reči je prošireno

koliko je god je to moguće kako bi se dao izraz onome što pre ovog proširivanja nije imalo izraz, a tropološki gest se ne zasniva ni na strogoj sličnosti, ni na dupliranju doslovnog značenja u figurativno, niti na saobraznosti, vezi ili sličnosti, što objašnjava zbog čega se relacija između katahrestičke partikularnosti i imenovane univerzalnosti ne može zasnivati ni na kakvoj pozitivnoj osnovi. Pitanje prikladnog je tako dekonstruisano i klizi u nužnu neprikladnost na takav način da nam ostaje samo „iznenadno proširenje svojstvenosti znaka od jedne ideje u smisao bez označitelja“ (Derrida, 1974, str. 57). Na taj način katahreza ne samo da otvara provaliju između označitelja i označenog već političku logiku baca u područje u kojem su samo označitelji. Ta sila katahrestičke operacije praznih označitelja otvara mogućnost za proširivanje, naročito za proširivanje relacije reprezentacije tako da prazni označitelji (poput slobode, pravde, jednakosti, mira, poretka, itd.) kao katalizatori hegemonijske univerzalizacije partikularnosti, mogu postati površina za upisivanja koliko god da je potrebno nezadovoljenih zahteva, to jest, uopštavanje relacija reprezentacije kao uslova konstituisanja onog društvenog (Laclau, 2005a).

Ne odlazeći izvan jezika, ili izvan imanentnih pravila diskurzivne formacije, oslobodivši označitelja od označenog, katahreza se pojavljuje kao posledica konstitutivnih izmeštenosti koje podrivaju ova pravila, iznoseći u prvi plan ono što je radikalno nepredstavljivo, i to ne kao nekakvu transcendentnu onostranost, nego kao ono što kruži između tih elemenata jezika i diskursa, kao rupe u simboličkom poretku, kao prazninu. Kao što je tvrdio Laklau „praznina nije više smeštena u radikalnu onostranost, već je ona inherentna ovom svetu kao jedna od njegovih dimenzija, koja se pokazuje u nepremostivom procepu otvorenom između označitelja i označenog“(Laclau, 2004, str. 293). Prazni označitelj tako ne odlazi s one strane označavanja, stoga on i nije samo označitelj bez označenog već ukazuje na sama ograničenja označavanja, „slepu mrlju inherentnu označavanju“ (Laclau, 2014, str. 114)

II.5. Radikalno investiranje, afekat i strasti

Konstitutivno povezan sa operacijama označavanja koje objašnjavaju forme simboličke konstrukcije društvene objektivnosti preko sintagmatskih/paradigmatskih ili metonimijskih/metaforičkih procesa, i deo koji nedostaje u prethodnoj diskusiji, je problem *investiranja*, kao ono što daje snagu, energiju i smer političkim praksama, i omogućuj identifikaciju sa praznim označiteljima i imenom hegemonih sila. Ta logika je *fantazmatska logika* (Glynos and Howarth, 2007) i poredak *afekta* kojem ona pripada. Kao što tvrdi Laklau „svaka naddeterminacija zahteva ne samo metaforičke kondenzacije već, takođe, i katektičko investiranje. Što će reći, nešto pripada poretku afekta i ima primarnu ulogu u diskurzivnom konstruisanju društvenog. Frojd je to već znao, društvena veza je libidalna veza“ (Laclau, 2004, str. 326). Iako smo do ove tačke izostavili problematiku afekta u radu Laklau i Muf, to nije iz razloga koji bi afektivnu dimenziju postavili kao dopunsku dimenziju svih prethodnih strukturnih elemenata političke logike. Naprotiv, afekat je, kao što tvrde Laklau i Muf, konsupstancijalan, integralna i neizbežna dimenzija diskurzivnih i označiteljskih operacija, i otuda je ključno mesto u održavanju društva zajedno i u zasnivanju identifikacije. Iako je u „Hegemoniji i socijalističkoj strategiji“ koncept afekta gotovo odsutan iz diskusije i identifikacije hegemonijskih formacija i struktura relacionih i smislenih celina, kao diskurzivna formacija, u njihovim kasnijim, samostalnim radovima, afekat, investiranje, fantazija i strasti imaju ključnu ulogu u diskurzivnoj formaciji političkih/kolektivnih identiteta i uspostavljanju društvenog (Laclau, 2000; Laclau, 2005a; Mouffe, 2002; Mouffe, 2000; Mouffe, 2018). U njihovoj ontologiji diskurs nije svedeno shvaćen samo kao lingvistički fenomen, već radije kao praksa koja daje smisao i kao relacioni kompleks isprepleten sa delovanjem, praksama i institucijama koliko i sa afektom, strastima ili užitkom (jouissance) kao konstitutivnim elementima.

Laklau objašnjava vezu između označavanja/reprezentacije i afekta preko formiranja simptoma u lakanovskoj ontologiji užitka. Afekt povučen u procesu potiskivanja je istovremeno negiran i zadržan preko supstitutivnih reprezentacija, igrajući se tako, istovremeno, sa zadovoljstvom/nezadovoljstvom, ukotvljen u sam simptom, ili sublimisan kao „zadovoljenje nagona inhibiranjem njegovog cilja“ (Copjec, 2002, str.29). U obrađivanju ove ontologije za Laklaua je ključno da preko afekta, prazni označitelji i hegemonijske sile (uključujući njihove zahteve, pritužbe i vrednosti) nude imaginarno obećanje „ponovnog

zahvatanja našeg izgubljenog/nemogućeg užitka što obezbeđuje fantazmatsku podršku za mnoge naše političke projekte i izbore“ (Stavrakakis, 2005, str. 73). Na ovaj način postaje jasnije kako se politička logika praznine i odsustva ispunjenosti zajednice ponovo odigrava i održava kroz afektivna investiranja i fantazmatsku logiku. U lakanovskoj teoriji subjekta kao manjka, odsutna ispunjenost i obećanje izgubljenog užitka u vezi je sa nepostizivim ispunjenjem primordijalnog odnosa u dijadi majka/dete („drugog ljudskog bića“) kod Frojda, konstruisanog kao retrespektivna iluzija, pa ipak snažno privlačna i nužna. „Psihoanaliza ponovno ispisuje ovo mitsko stanje kao primordijalnu dijadu majka/dete, koja navodno sadrži sve stvari i svu sreću i kojoj subjekat čitavog svog života teži“ (Copjec, 2002, str.32).

Kao što tvrdi Džoan Koupdžek, a njena je tvrdnja od ključnog značaja za Laklaua (2005a), zamišljenoj ispunjenosti bića i njegovoj mitskoj dimenziji se može pristupiti, ne kao području koje je s one strane toga čemu subjekt neumorno teži i uništava sve na svom putu, već kroz parcijalne objekte, ili *objet a* koda Lakana, i radikalno investiranje u takve objekte koji sami sobom reprezentuju totalitet bez upućivanja na transcendentno područje, ili na totalitet čiji su deo. Ta retrospektivna iluzija, ili frojdovsko *das Ding* (ta stvar), zamenjena je „ideacijskim reprezentima“ (*Vorstellungrepräsentanz*) koji otelovljuju nemogući i uvek-uzmičući totalitet. Nagon na taj način opstruira i inhibira vlastito postignuće cilja i umesto da „prati Ništa iz poništavajućeg nezadovoljstva, sada se parcijalni nagoni zadovoljavaju ovim malim ništa, tim objektima koji ih zadovoljavaju“ (Copjec, 2002, str.33). Parcijalni objekt na taj način daje subjektu pristup nezaboravnoj premda neumoljivoj i zauvek izgubljenoj ispunjenosti Stvari, a da bi uhvatio neko zadovoljstvo i užitak, dok istovremeno otkriva prazninu u Biću. Svakodnevni objekti i voljene osobe, politički ideali, vrednosti i apstrakcije kao parcijalni objekti uzdignuti su „u dignitet te Stvari“. Ono što je za Koupdžek ključno u čitanju Lakana, i Frojda preko Lakana, jeste da objekt nagona „više nije sredstvo za postizanje zadovoljstva, on je cilj po sebi; on je direktno zadovoljenje. On nije sredstvo ni za šta drugo osim za sebe samog, ali je on sam u odnosu na sebe drugo. Ta dvodelna podela se događa u objektu, ne između objekta i zadovoljenja koje leži izvan njega“ (Copjec, 2002, str. 37).

Na ovaj način se zaokružuje trijada retorika, psihoanaliza i politika kao hegemonija, što Laklau postavlja kao opšte, ne regionalne, ontologije. Ispunjenost, kao negativno naličje praznine, odsustva, kao društvena negativnost uslovljena prisustvom antagonističke i opresivne sile (shvaćena kao manjak poretka, manjak zajednice, opstruisani identitet, nepravda ili manjak slobode) održava se živom kao težnja ka kojoj određeni demokratski zahtevi streme, kao mitska prošlost i retrospektivna iluzija Stvari. Ipak, može joj se pristupiti, iz strukturnih razloga, samo kroz partikularnost i prazne označitelje koje ona stavlja u kruženje, koji će ostati izdajnički

poverilac baš kao lakanovski *objet a*. Hegemonijska veza tako postaje nemoguća bez radikalnog investiranja u partikularno i parcijalni objekat koji obećava ispunjenost zajednice i nemoguću univerzalnost. Ako su afekti suštinska komponenta investiranja i sila iza političkog povezivanja, radikalna komponenta u toj formacije upućuje na kontingentni karakter parcijalnih objekata koji treba da otelove ispunjenost, što će reći, ne-nužni karakter i manjak bilo kakve predodređenosti bilo koje partikularnosti za hegemonu ulogu koju preuzima. To svakako ne implicira da kontigentnost, a otuda i radikalnost objekta investiranja lišava taj objekat njegove magnetske sile privlačenja i afektivne gravitacije. Naprotiv, „objekt investiranja može biti kontingentan, ali on sasvim izvesno nije indiferentan – ne može se voljom promeniti“ (Laclau, 2005a, str.115).

Šantal Muf je u svom kasnijem radu takođe nedvosmisleno posvećena tome da u središte donese političku teoriju i filozofiju o strastima i afektivnim dimenzijama političkih mobilizacija i identifikacija, kao i razvoju agonističkih pluralističkih demokratija. Jedna od glavnih slabosti i rizičnih premošćavanja liberalno političkih teorija koje Muf identifikuje je u preteranom naglašavanju racionalnosti, neutralnosti i metodološkom individualizmu po cenu strastvenih kolektivnih politika i agonizma, vidljivih kako u agregativnim modelima demokratije, koja pretpostavlja ljudske društvene delatnike kao aktere u potrazi za vlastitim interesima kroz racionalne kalkulacije, tako i u deliberativnim modelima demokratije i njihovom isticanju racionalnog i moralnog konsenzusa. Obe težnje osujećuju strasti kao zaostatak pred-modernih i arhaičnih vremena, koji nema svoje mesto u savremenoj i modernoj, prisebnoj i racionalnoj političkoj debati (Mouffe, 2005, str. 25). Ovi modeli propuštaju da uoče da je politika u suštini povezana sa konstrukcijom političkih, a otuda i kolektivnih identiteta što ljudima pomaže da nađu smisao u svom svetu i svojim iskustvima i snabdeva ih idejama i slikama njih samih preko kojih mogu da vrednuju svoje postojanje i da se za njega bore. Baš kao što Laklau čini u knjizi „O populističkom umu“, Muf revalorizuje doprinos teorija gomile jer su rasvetlile važnost kolektivnog ponašanja, problematizaciju isključivih odnosa između slika i reči i emocija i racionalnosti, uloge identifikacije, sugestivnosti, libidalno investiranje, itd. Muf nalazi čvrstu podršku za svoju tvrdnju kako u Kanetijevoj teoriji gomile, tako i Frojdovoj grupnoj psihologiji. Frojdova teorija društvene veze i nagona je ključna, po rečima Šantal Muf, da bi se bolje razumelo šta je to što grupe okuplja i drži zajedno. Dimenzija seksualne ljubavi, Eros i deljeno libidalno investiranje u ključnu figuru Vođe, zapovednika ili Hrista (u primerima crkve i vojske kod Frojda), pružaju Šantal Muf snažne alatke za razumevanje konstituisanja kolektivnih identiteta i njihove strastvene/libidalne dinamike. Ali još više, ono što Frojd iznosi u prvi plan je postojanje i manifestacija agresivnosti i konstrukcija

neprijatelja (kao u nacionalizmu, ili etničkim i religioznim sukobima) koja ide ruko pod ruku sa ljubavlju. Agonistički model demokratije koji predlaže Šantal Muf je put krocenja i razoružavanja destruktivnih i agresivnih nagona koji vode u neprijateljstvo, ne odbacujući ih u potpunosti. „Da bismo predvideli kako se jedna takva transformacija nacionalnih identifikacija u odnose prijatelj/neprijatelj može izbeći, neophodno je potvrditi afektivne veže koje ih podržavaju. Sad, to je upravo ono što racionalistički pristup isključuje, otuda i važnost liberalne teorije u suočavanju s erupcijom nacionalističkih antagonizama“ (Mouffe, 2005, str. 208).

Važnost strasti i afekata u kasnijem radu Šantal Muf (Mouffe, 2013; Mouffe, 2018) još više je proširena kako u smislu razumevanja afektivne dimenzije koja se umnožava preko raznovrsnih afekata i društvenih praksi i lokacija, posebno povratkom važnosti Gramšijevog koncepata hegemonije i zdravog razuma preko kojih su subjektiviteti artikulisani i reartikulisani, s jedne strane, tako i u smislu politički središnjeg mesta kritičke umetnosti u građenju kontra-hegemonijskih blokova što, s druge strane, naglašava estetsku dimenziju političkog. Politička transformacija, a otuda i dezartikulacija hegemonijskih formi identifikacije, moguća je samo kroz upisivanje društvenih delatnika u različite ne-hegemonijske nizove praksi koje mobilišu i artikulišu afekti. Drugim rečima, nije dovoljno politički konstruisati suprotstavljene i antagonističke identitete, ostajući tako na negativnom polu političkog proces, niti je dovoljno, čak u poređenju sa njenim i Laklauovim prethodnim radom (iako Muf ne upućuje eksplicitno na ovu razliku) udomiti strastvene privrženosti u prazne označitelje i simbole izgubljenog obilja. Ono što se zahteva je estetska intervencija na mnoštvo afekata i na mnogobrojne društvene prakse i sfere da bi se uputilo na složen proces identifikacije, izumeti nove moduse interpelacija, i „transformisati svest ljudi delovanjem na njihova čula“ (Mouffe, 2013, str. 37).

U poslednjem radu posvećenom izgradnji levičarskih populističkih strategija, ponovo se javlja problematika afekata kao ključan momenat u formiranju političkih identiteta, hegemonije i zdravog razuma. Iako je povezala frojdovski koncept želja i libida sa Spinozinom filozofijom *conatus*-a i afekata/afekcija, ovaj obrat u radu Šantal Muf nastavlja s težnjama prisutnim u njenom prethodnom radu o „Agnostici“ („Agnostics“), ka proširenju razumevanja i primene afekata s one strane isključivo vertikalne libidalne relacije između partikulariteta i parcijalnog otelovljenja univerzalnosti koju ostvaruje vođa, hegemonijski sektor ili prazni označitelji. Važnost afekta u razumevanju politike intezivirana je utoliko što Muf prihvata tvrdnju Frederika Lordona (2016b) da politika predstavlja *ars affectandi*, to jest, veštinu i praksu proizvodnje ideja čija moć leži u njenoj sposobnosti da aficira, transformiše, pokrene i rezonira različitim afektivnim dispozicijama i telesnim sposobnostima društvenih delatnika.

Kao i Laklau ranije, Muf takođe osvetljava nužnost afektivne dimenzije diskursa, njihovo preplitanje i udruženu ulogu u usmeravanju i mobilisanju želje i *conatus*-a u različitim političkim orijentacijama i formacijama. Afektivna dimenzija iz Spinozine optike takođe uvodi, verovatno po prvi put u njihovom radu, pitanje tela, odnosno sposobnosti tela da aficira i bude aficirano u mnoštvu relacija, i na taj način povećava ili smanjuje svoje kapacitete za delovanje i svoj *conatus* (iako se u njenom radu o ovom aspektu ponovo nedovoljno promišlja). Muf se usredsređuje na istraživanje i isticanje procesa formacije političkih identiteta i novog zdravog razuma, ili radije, na *kristalizaciju zajedničkog afekata* levice, „videvši 'afekcije' kao prakse u kojima se artikulišu diskurzivno i afektivno, proizvodeći specifične forme identifikacije. Predočene kao kristalizacija afekata, ove identifikacije su ključne za politiku zato što obezbeđuju motor za političko delovanje" (Mouffe, 2018, str. 81). Politička artikulacija i hegemonija, prema tome, nisu svedene isključivo na obezbeđivanje površina za upisivanje radikalnog investiranja, već su to šire i složenije prakse stvaranja i artikulacije afektivno-diskurzivnih aranžmana i formacija, ili „različitih režima želje i afekata upisivanjem u diskurzivne/afektivne prakse" (Mouffe, 2018, str. 84).

Uzdizanje afekata do digniteta političkog u radu Šantal Muf nije učinjeno iz čisto epistemoloških razloga, niti samo radi ponovnog promišljanja političke ontologije, već i zbog oživljavanja levičarske politike i suprotstavljanja liberalno neutralnoj, administrativnoj, tehnokratskoj politici lišenoj afekata i njenim posledicama vidljivim u pojavi desničarskih populističkih pokreta i diskursa. Proterivanje afekata i strasti iz mišljenja i izvođenja politike, shvatanje politike kao stvari kojom treba da se bave politički eksperti i udaljeni predstavnici angažovani u racionalnoj javnoj debati s ciljem da se uspostavi društveni konsenzus, rizikuje opasne učinke i posledice zbog odvraćanja ljudi od političke mobilizacije i upuštanja u politiku, zarobljavajući nesvodivu orijentaciju ka kolelektivnim identifikacijama u granice agresivnih i isključujućih identifikacija duž ose nacionalizma, rase, etniciteta, religije, itd. kao jedine raspoložive alternative za kolektivne identitete (Mouffe, 1993). U agonističkom modelu demokratije, ona sugeriše da zadatak politike „nije da eliminiše strasti niti da ih usmeri u sferu privatnog kako bi uspostavila racionalni konsenzus u javnoj sferi; reč je više o 'pripitomljavanju' tih strasti kroz njihovu mobilizaciju u korist demokratskih ciljeva i stvaranja kolektivnih formi identifikacije oko demokratskih ciljeva" (Mouffe, 2002, str.9).

II.6. S one strane rastelovljenog diskursa: materijalnost, korporealnost, relacionost i izvođenje političkog

U ovom poslednjem odeljku rasprave o radu Ernesta Laklaua i Šantal Muf i konceptualizaciji političkog, hteo bih da se usredsredim na neke od ključnih problema s kojima se susrećemo u njihovom radu iz perspektive korporealnosti i afekata, to jest, na gotovo potpuno brisanje otelovljenja i materijalnosti iz njihove ontologije i svođenje afektivnosti i njeno uprošćavanje kroz lakanovski okvir (naročito u ontologiji Laklaua), kao i na političke posledice ovog izostavljanja. Posebno u odnosu na ponovno uvođenje izvesnog viđenja *transcedentalizma* i *vertikalizma* u institucijama društvenog, a po cenu zajedničkog i relacione ontologije *bivstvovanja (telovanja)-u-zajedničkom*, i u odnosu na društvenu imaginaciju ispunjenosti/odsustva i negativnosti. Moj cilj, međutim, nije da odbacim i napustim njihov projekat nove političke ontologije koja, a nadam se da sam to pokazao, ima neverovatno bogat potencijal i važnost za izvođenje savremenih levih političkih borbi i promišljanja političkog kroz središnje mesto afekata i libidalnog investiranja, niti bih hteo da iz političke analize isključim problematiku hegemonije, artikulacije, univerzalnosti, jedinstva, moći i diskursa. Pre je reč o tome da je cilj opuštanje i labavljenje intenziteta i strukturne i ontološke nužnosti tih koncepta njihovim dovođenjem u dijalog sa snagama relacionosti, horizontalnosti, afektivne i korporealne otvorenosti i dinamike, materijalnosti moći delovanja i materijalne performativnosti. Shodno tome, hteo bih da ovim difraktivnim čitanjem otvorim različite mogućnosti za zamišljanje, izvođenje i dovođenje na scenu političkog.

Počevši od zajedničkog projekta Laklaua i Šantal Muf, u knjizi „Hegemonija i socijalistička strategija“, politička ontologija je uokvirena nizom homoloških izmeštanja struktura i koncepata razvijenih u teoriji diskursa, lingvistici, retorici i psihoanalizi. Društveno i političko su određeni kao diskurzivna ontologija i strukturisani su diskurzivnim operacijama na takav način da pravila i gramatike, elementi i momenti i operacije i efekti diskursa označavanja objašnjavaju strukturne odlike političke ontologije, što smo već obradili u prethodnim odeljcima. Kao što tvrde Laklau i Muf u „Predgovoru“ za izdanje ove knjige iz 2001. godine „ukoliko relacija hegemonijske reprezentacije treba da bude moguća, mora se odrediti njen ontološki status. To je tačka u kojoj je, u skladu s našom analizom, pojam društvenog zamišljen kao *diskurzivni* prostor – to jest, omogućavanje relacije reprezentacije u strogom smislu nemislive u okviru psihoanalitičke ili naturalističke paradigme – od najvećeg

značaja“ (Laclau and Mouffe, 2001, str. x). Praksa hegemonijske artikulacije, što je od ključnog značaja za uspostavljanje društvenog i razumevanje političkog, i što u prvi plan iznosi naddeterminisanost simboličkog, takođe je zamišljena kao diskurzivna praksa koja uspostavlja relacije (ekvivalencije i diferencijacije) između elemenata, modifikujući njihove identitete. „Strukturisani totalitet“ kao učinak artikulacije oni nazivaju diskursom, a „diferencijalne pozicije, utoliko što se pojavljuju kao artikulisane u okviru diskursa, mi ćemo nazvati *mementima*“ (Laclau and Mouffe, 2001, str. 105).

Da bismo bili pošteni prema njihovoj poziciji, veoma je važno naglasiti da Laklau i Muf ne svode diskurzivno na isključivo lingvistički fenomen. Naprotiv, diskurs označava imanentne gramatičke strukture, pravila i relacije koji objekte čine mogućim i pristupačnim za iskustvo i saznanje, i inteligibilnim i čitljivim u društvenoj realnosti. Prema tome, ta pravila koja diskurs uključuje u svoje određenje posreduju kontakt s realnošću i omogućuju značenje. Štaviše, upućivanjem na Vitgenštajnove jezičke igre, diskurs uključuje kako lingvističke elemente tako i radnje. To je „kombinacija lingvističkih elementa i radnji u koje su ti elementi utkani, a totalitet reči i radnji, koji iz toga proističe, je ono što je on nazivao jezičkom igrom“ (Laclau and Bhaskar, 2003, str.9). Ta ekspanzija diskurzivnog kao relacionog sistema reči i radnji omogućuje da Laklau i Muf primene njegova pravila na niz različitih društvenih objekta i relacija. Dovodeći ga takođe u dijalog sa Gramšijevim i Altiserovim konceptom ideologije i materijalnosti, Laklau i Muf prevazilaze razliku između diskurzivnih i nediskurzivnih elementa koje je uveo Fuko tako da diskurs već inkorporiše institucija, prakse, tehnike, korporealne aparate, proizvodnje, itd. Još jedna perspektiva preko koje Laklau izmešta redukcionističko razumevanje diskursa kao lingvističke prakse je tako što koncept performativnosti i performativnih materijalnih učinaka diskursa postavlja u središte svog ispitivanja populističkog uma i političkog, a naročito performativne snage praznih označitelja i *Imena* u uspostavljanju identiteta i naroda ili kolektivnih identiteta. Kroz performativnu dimenziju diskursa (Austin, 1975) koju uvode Laklau i Muf, identiteti i društveni objekti ne postoje kao u-sebe zatvoreni i identični pre performativne operacije reprezentacije, već nastaju upravo kroz te operacija koje obezbeđuju površine za upis kolektivnih i individualnih subjekata dok, u isto vreme, jamče njihovu postojanost u vremenu (Laclau, 2005a). Svaki performativni čin, bilo da je u pitanju lingvističko izgovaranje ili reprezentacija/imenovanje i proizvodnja praznih označitelja, dovodi do nastanka, ostvarivanja društvene realnosti na koju on upućuje ili koju izgovara. Performativna logika izokreće naopako logiku uzroka i posledica tako da ono što se pojavljuje kao uzrok, poreklo, suština, sopstvo ili identitet koji je u osnovi i pokreće performativni čin kao svoju posledicu, je sama posledica performativnog činjenja i govorenja.

Ta dekonstrukcija metafizičkih osnova/identiteta/sopstva zajednice koju je donela diskurzivna performativnost proističe iz iterativne prirode performativnog, njegove citatnosti u vremenskom i prostornom kontekstu, njegove konstitutivne zavisnosti od konteksta, drugosti i relacionalnosti kao izvora same ne/mogućnosti značenja, prisustva, identiteta i uspostavljanja zajednice. Logika ponavljanja izmešta i otvara svaki performativni čin ka vremenu koji nije njegovo, ka temporalnosti koja mu prethodi, prošlosti koja nikada nije bila prisutna što čini njegova sreću (Austin, 1975) i uspeh mogućim (nužnost citiranja društveno i diskurzivno sankionisanih normi, protokola i jezičkih igara da bi se proizvele njegove posledice i realizovalo ono što on govori/izražava). S druge strane, logika ponavljanja is-pisuje performativnost kao potencijalnost i transformaciju, jer ih baca u nepoznati horizont onoga ne-još. Buduća temporalnost je tako uvek već upisana u performativni čin kao nužan uslov idealiteta i identiteta njegovih posledica/realizacija i realnosti koju donosi. Prema tome, u performativnom postoji konstitutivno upisana logika *différence* (Derrida, 1988) što ispisuje svaki performativni govor ka neodlučivosti budućnosti-koja-dolazi i prostornoj drugosti. Upravo je to pozadina iz koje Laklau analizira performativne aspekte i nužnu nejasnost i tendencioznu prazninu označitelja, populizma i njegove političke logike. Kao što tvrdi Laklau, „narodni simbol ili identitet kao površina upisa ne izražava pasivno ono što je u njega upisano, već on zapravo konstituiše ono što izražava kroz sam proces izražavanja. Drugim rečima: pozicija narodnog subjekta naroda ne izražava naprosto jedinstvo zahteva konstituisanih izvan sebe i pred sobom, nego je to odlučujući momenat u uspostavljanju tog jedinstva“ (Laclau, 2005a, str.99).

Ipak, imajući na umu sve ove tvrdnje, takođe se moramo zapitati „koliko na kraju možemo tražiti od označitelja?“ (Butler, 2022). Štaviše, da li se moć političke hegemonije i performativnosti, mogućnost političke artikulacije može pripisati samo hegemonijskoj sili, njenom imenu i praznim označiteljima koje pokreće? Ukoliko je to moguće, zahvaljujući tome što je inicijalna performativnost imena otvorena iscrtavanjem antagonističkih granica radikalnom negativnošću i obrtom negacije i praznine ispunjenog bića zajednice, da li je to jedina mogućnost uspostavljanja odnosa ekvivalencije i delimičnog jedinstva zajednice i uspostavljanja naroda? Čini se da Laklau iz celokupne argumentacije izvlači zaključak da vertikalna relacija sa performativnim praznim označiteljima (kao površinama upisa), i transverzalna relacija antagonizma i opresivne sile, ponovo postavljena u označavajućim terminima kao ono što omogućuje sistemičnost diskursa kao negativnosti, iscrpljuje mogućnosti za izvođenje, artikulisanje i insceniranje političkog. Telo se retko pojavljuje u spisima Laklaua i Muf, a kada se to dogodi, onda je to na način grube biološke činjenice i ono

nema vlastitu moć i dinamičku moć delovanja (Laclau, 2004), čekajući da bude upisano kao pasivna materija preko psihičkih i fantazmatskih mehanizama i pokrenuto afektivnim ulaganjem ili užitkom, ili fizičkom i prirodnom objektivnošću koja nema veze s kulturom, moći, diskursom i značenjem osim ako se u njega ne upiše ili na njega ne deluje diskurs (Laclau and Mouffe, 2001). Što je još važnije, odsutna korporealnost je tako lišena bilo kakve moći materijalne performativnosti i izvođenja na scenu konfiguracija, formi i relacija. Laklau ni na jednom mestu ne razmatra mogućnost da spojena tela insceniraju i izvode ili stvaraju provizornu stabilizaciju zajednice i naroda, upravo svojim združenim delovanjem, svojom relacijom bliskosti, susedstva, razmene, recipročnog preoblikovanja i relacija sa različitim prostornim strukturama, arhitekturama, infrastrukturama i ne-ljudskim materijalnostima, kao i da upravo preko tog performativnog delovanja u prvi plan iznose istorije moći, opresije, ranjivost, upise i isključivanja, što se tako otvara za transformaciju preko kolektivnog čina otelovljene performativnosti. Osim propozicijskih formi značenja i reprezentacije, kao što tvrdi Batler (Butler, 2022), zahtevi takođe imaju deiktičku dimenziju telesne samo-reference, i telo sebe označava, insceniranjem svojih istorija obeleženih odnosima moći, i povredama koje su mu naneli različiti režimi opresije (rod, rasa, etničko poreklo, klasa itd.). Združenim delovanjem, tela iznose u prvi plan svoju ranjivost, ali ona takođe pružaju otpor, iznoseći na scenu zahtev samim prisustvom tela na barikadama, ili rizičnim susretima sa policijskim snagama i drugim predstavnicima državnog aparata. Iznošenjem u prvi plan prostora pojavljivanja, arentovskim jezikom, tela istovremeno zahtevaju jednakost, ponovo se okupljaju, ponovno artikulišu i označavaju javni prostor i javnu sferu, i otuda, iznova artikulišu političko. Tela koja protestuju insceniraju i izvode narod svojim korporealnim delovanjem, stojeći i zajedno pružajući otpor, držeći se za ruke, uzvikujući parole, vičući, odjekujući sa vibracijama, prenoseći afekte i ukrštajući telesne granice, usklađuju pokrete, ritmove, intenzitete i emocije, podražavanje i imitaciju, recipročno se zanoseći, deleći atmosferu i afektivne dinamičke forme, gestove, kretanja, združeno blokirajući i opstruišući policijske snage (Butler, 2015, str.179).

Prihvatanje ove perspektive ne isključuje suštinsku političku dimenziju antagonizma kao neophodnog uslova kolektivnih i političkih identiteta i postavljanja na scenu diskriminacije između „nas“ i „njih“. Pre je reč o tome da se antagonističko ograničenje ne može uzeti kao jedini izvor uspostavljanja društvenog ili ne može obezbediti adekvatno objašnjenje, a da se u obzir ne uzme horizontalna korporealna relacija, performativni aspekti mnoštvenosti tela i otelovljenih subjektiviteta. Ili bez razmatranja onoga što je prošlo (u -) između, i sam prolazak, učesnika i partikulariteta kao diferencijalnih momenata koji postavljaju na scenu narod,

kolektivno „mi“, kao transmisiju afekata (Brennan, 2004), ili jedan vid „energetske razmene koja se oseća unutar afektivnog registra, i koja nije lako dostupna svesnom promišljanju. Nije reč o tome da su afekat ili emocija naprosto 'uhvaćeni' ili preneti između *subjekata*, već „subjekti bivaju 'uhvaćeni u' relacionoj dinamici koja ispoljava psihičku ili intenzivnu privlačnost“ (Blackman, 2008, str.41). Još važnije, ono što je neophodno da dopuni logiku razdora i sukoba, je ono što je Marhart (Marchart, 2018) nazvao *političkom afektologijom*, što ne može biti svedeno samo na mržnju, ili pripitomljavanje mržnje u agonističkoj demokratiji, ka suprotstavljenom političkom frontu. Antagonistička granica ne samo da ne dovodi, jednostrano, do uspostavljanja i omogućavanja društvenog kao obrnute negativnosti. Ona je takođe performativno ozakonjena i materijalizovana kao telesna granica kroz silu, orijentaciju i delovanje afektivnih subjekata i emocija, i vrlo često se da osetiti i iskusiti pre eksplicitne diskurzivne artikulacije i tumačenja, preko različitih afekata u svakodnevno življenim situacijama potčinjavanja, dominacije, diskriminacije, ili društvenog isključivanja, kao i preko prikrivenih ili otvorenih vidova subverzije, otpora ili povlačenja. Ti raznovrsni vidovi susreta sa ograničenjima društvenog mogu se pokazati kao brojni telesni afekti, uključujući mržnju, ali takođe i bes, strah, ozlojeđenost, zavist, rezigniranost, aroganciju, ponos, razdražljivost, očaj, anksioznost itd.

No, da bismo usložnili rad Laklaua i Muf, neophodno je da se on prelomi kroz uvide novo-materijalističke kritike „lingvističkog zaokreta“ i dominacije diskurzivnog (Coole and Frost, 2010; Dolphijn and van der Tuin, 2012). Ta kritika ne povlači za sobom odbacivanje ili brisanje područja diskurzivnog i lingvistike, ili značenja i semiotike, iz naših društveno-političkih analiza, već naprotiv, tretira u pravom svetlu meterijalno-diskurzivno, ili materijalno-semiotičko u njihovom preplitanju, i u obzir uzima načine na koji su materija i telesne materijalnosti i same obdarene sposobnošću i moći da daju formu, da stvore i oblikuju diskurzivno, kao i da igraju dinamičnu i kreativnu ulogu u dobijanju forme na osnovu različitih društvenih, političkih i normativnih upisivanja. Slično kao što su Laklau i Muf odredili diskurse, Karen Barad takođe polazi od diskurzivnih praksi i formacija kao uslova mogućnosti i nemogućnosti, vidljivosti i nevidljivosti, izgovorljivosti i neizgovorljivosti, inteligibilnosti i neinteligibilnosti, ali s ključnim obrtom. Ona naglašava materijalne uslove i materijalnost mogućnosti i nemogućnosti materijalizacije (mattering), onoga što je značajno i što je isključeno iz značaja, pri čemu su koncepti sami takođe transformisani u aktualne fizičke aranžmane, umesto što su čisto ideacijski (Barad, 2007, str. 147). Po tom objašnjenju, materija, korporealnost, identiteti i značenja nisu statički i određeni, to jest, nisu objektivne suštine koje su određene i postoje pre svog artikulisanja i insceniranja kroz materijalno-diskurzivne prakse

(kao u kritici društvene objektivnosti i objašnjenju artikulacije i pozicije subjekta kod Laklaua i Muf), niti su samo pasivne površine upisa kulture i moći. Pre je reč o tome da su one predviđene kao aktivni, dinamični i artikulisani fenomeni i nedovršeni procesi, kao specifične i parcijalne stabilizacije čije su granice i značenja proizvedeni preko materijalno-diskurzivnih aranžmana, kao privremena konfiguracije sveta, čije se rekonfiguracije „nastavljaju bez kraja. Dinamizam materije je neiscrpan, bujan i prolifičan“ (Barad, 2007, str.170). Još je važnije, materijalno-diskurzivni aranžmani i (re)konfiguracije (društvenog) sveta nisu prakse koje su sveobuhvatne i bez granica. Preko materijalističke performativnosti one ne samo da insceniraju specifične i nestabilne rezolucije i materijalizacije, nego i delatne rezove (agential cuts), kao isključujuća ograničenja koja omogućuju određivanje insceniranih formacija. Ili, ako upotrebimo terminologiju Laklaua i Muf, antagonističke rezove, koji odvajaju i povezuju kako „unutrašnjost“ tako i „konstitutivnu“ spoljašnjost konfiguracije. Barad na inovativan način ovu dvostruku artikulaciju naziva rezanje-zajedno-odvojeno, čineći tako spoljašnju granicu neodredivom, kao i apsolutno zatvaranje nemogućim.

Ta kritička intervencija u kontekstu novog materijalističkog okvira takođe čini neophodnom ponovnu konceptualizaciju subjekta kao otelovljenog i korporealnog subjekta, kao emergentnog i ekološkog i otuda relacionog. Predlažem da zadržimo Laklauovu tvrdnju o konstitutivnoj nesamerljivosti i manjku potpunog preklapanja između neodredivosti i odredivosti subjekta, ali restrukturišući tu tvrdnju, uz oduzimanje lakanovske perspektive praznine, ispražnjenosti i manjka kao konstitutivnog za strukturu Laklauvog argumenta. Postavljanje korporealnosti i materijalizma u tu sliku na ključan način izmešta te logike. Naime, artikulacija se shvata kao otelovljena praksa postizanja navika što gura upuštanje u relaciju i otvorenost ka svetu i drugima – ljudskim i ne-ljudskim, organskim i neorganskim, živim i neživim. Kao što tvrdi Bruno Latur, artikulacija je povezana i moguća samo s otelovljenim subjektima koji postaju artikulisani učeći iz aficiranih i insceniranih odnosa s drugim telima, tehnikama i tehnologijama, artefaktima, objektima i materijalnim infrastrukturama, diskursima i označavanjima koji su u nju uključeni, to jest, „time što su aficirani razlikama“. Kao otelovljeni subjekti oni nisu određeni prazninom, manjkom ili ispražnjenošću, već kroz potencijal da aficiraju i budu aficirani, kao što je tvrdio Spinoza, jednom sposobnošću koja je povišena ili uklonjena zavisnost od bilo kakvih specifičnih materijalno-semiotičkih konfiguracija u koje se subjekt upušta i koje omogućuju njegovu artikulaciju. U Laturovom argumentu, artikulacija takođe odbacuje svaku pretenziju za zatvaranjem ili ishodišnom suštinom. Naprotiv, artikulacija je beskrajni proces pokrenut telom kao „dinamičnom

putanjom“ i pretpostavlja ne samo nastavljanje kao privremenu stabilnost nego i variranje (Latour, 2004).

Ono što nam je, dakle, potrebno jeste jedan produktivniji okvir za analizu koja bi razmotrila bio-socijalnu dinamiku kao polje gde se događa artikulacija i pojava otelovljene subjektivnosti i gde se odvija njeno u-obličavanje (in-forming), bez odbacivanja moći i diskurzivnosti a priori, zadržavajući korporealnu materijalnost kao utemeljujuće/raztemeljujuće mesto subjektivnosti. Ta dinamika se može detaljnije obraditi kada u igru uvedemo pojam *pojavljivanja* (*emergence*). Džon Protevi u „Političkom afektu“ određuje iznenadno pojavljivanje kao „dijahronijsko konstruisanje funkcionalnih struktura u složenim sistemima koje postiže sinhronijski fokus sistematskog ponašanja dok ono obuzdava ponašanje individualnih komponenti“ (Protevi, 2010, str. 8). Koncept pojavljivanja nam pomaže da mislimo subjektivnost – a da ga ne odbacimo u potpunosti - iznad, uz njegovu otelovljenu afektivnost i ispod nje. To situiranje subjektivnosti duž brojnih u-obličavanja njegove telesne subjektivnosti vodi nas do razmatranja konkretnih asemblaža i okruženja društvenog miljea u koje tela stupaju, automatskih i subpersonalnih događaja i procesa (neurološke, psihološke, fiziološke, itd.) i širih društvenih i institucionalnih polja. Protevi situira subjektivnost kao pojavnu (emergent) sposobnost tela koje se meša u složeno polje procesa. Emocije i afekti igraju ključnu ulogu i razotkrivaju relacionost orijentacije preko koje se otelovljena subjektivnost i jedinstveni osećaj sopstva pojavljuje. Pojavno sopstvo (*emergent self*) (Fogel, 2001, str.100) je stoga uvek ekološki artikulisano sopstvo, materijalizovano kroz iterativne intra-aktivne procese međusobne regulacije, afektivnog usaglašavanja, dinamike koordinacije, i neprekidnih promena orijentacije sa drugima i preko njih (Stern, 1985), ukrštajući se društvenom dinamikom odnosa moći.

Moramo da naglasimo da se istraživanje otelovljene subjektivnosti, što u značajno meri nedostaje konceptu subjekta kod Laklau i Muf, oslanja na feminističko i kvir nasleđe koje postavlja korporealnost, subjektivnost i afekte kao ključnu osu kritike, mobilizacije, izvođenja i promišljanja. Istraživanje otelovljenog života, subjektivnosti i moći u okviru feminističke i kvir teorije je nedvosmislen izvor kritike maskuline i heteronormativne devalvacije korporealnog i afektivnog života, koji je u istoriji političke filozofije isključen kao prepreka i ograničenje Umnog čoveka (Lloyd, 1996; Jones, 1998), kao pasivna, iracionalna, i potisnuta materijalna realnost povezana sa stereotipnim slikama i hijerarhijskim binarnim opozicijama sa muškim umom, razumom, kognitivnim apstraktnim sposobnostima, civilizovanim subjektima (Grosz, 1994). Osim toga, kritička feministička teorija i društvene, političke i umetničke prakse, kao suprotstavljene hegemonijskom okviru, donose u prvi plan i otvaraju

propustljive granice korporealnosti, to jest, relacionu, ekološku i procesnu performativnost telesne materijalnosti, pola i roda kao i etičkih i političkih implikacija koje se javljaju iz ontoloških prioriteta materijalne ranjivosti, izloženosti, prekarnosti i transformacije (Butler, 2004). Feminsitičke metodologije polne razlike i korporealnog feminizma takođe su osvetlile maskulino racionalističko i univerzalizujuće isključivanje ženskog subjekta, njegove razlike, višestrukih telesnih sposobnosti, i otelovljenog odnosa sa materinskim telom. Perspektiva korporealnih feministikinja o otelovljenom subjektivitetu naprosto ne odbacuje, i ne odriče složenosti kulturalnih i diskurzivnih upisa na telo, niti pretpostavljaju nekakvu pre-kulturnu neposredovanu korporealnu materijalnost. Naprotiv, naglasak je stavljen na dinamičnu, zbrkanu, živu i kontigentnu prirodu korporealne materijalnosti i njenu ulogu u artikulaciji i reartikulaciji subjektivnosti. Kao što tvrdi Elizabet Gros „to omogućuje da se subjektivnost shvati kao potpuno materijalna i da se materijalnost proširi kako bi uključila i objasnila operacije jezika, želje i značenja“ (Grosz, 1994, str. 210).

Pošto smo napravili pun krug kritičkog i difraktivnog čitanja Laklaua i Šantal Muf, predložio bih da pristupimo političkom i uspostavljanju zajednice i društvenog kao *materijalno-diskurzivnoj performativnoj praksi*, što će reći, *samo-organizujućoj, relacionoj, složenoj i dinamičnoj praksi materijalizacije i stvaranja*, što se razume kao iterativna intra-aktivnost koja proizvodi različite materijalne konfiguracije društvenog/kulturnog sveta i tela (Barad, 2003, 2007; Latour, 2005). Ovaj obrat ka performativnom (Thrift, 2007, str. 131-138) motivisan je širokim teorijskim raspravama, umetničkim eksperimentima u umetničkim praksama pedesetih i šezdesetih godina, kao i različitim umetnostima performansa i praksama body-arta, uključujući akumulirano znanje iz performansa i plesnih studija, i savremenih koreografskih i plesnih praksi, što otvara mišljenje o performativnom kao „konstruktivistički pojam identiteta kao anti-metafizički, naglašeno materijalistički i istorijski, koji sebe neprekidno obnavlja u različitim kontekstima i konfiguracijama recepcije“ (Dolan, 1993, str.419). Ono što čini koncept performativnosti naročito plodnim za promišljanje koncepta političkog kako smo ga prethodno odredili, jeste njegov naglasak na razumevanju političkog kao uvek relacionog procesa, koji pokreće sva svojstva, granice, identifikacije i određenja (Jones, 2021). Na sličan način, predlažem da koreografiju postavimo kao kritički metod za promišljanje političkog, umesto da ostanemo zatvoreni u diskurzivne dimenzije performativnosti i performativne snage Imena, specifične za Laklauov rad. „Zbog toga što koreografija za svoj materijal uzima ljudsko telo i njegove relacije s drugim ljudskim telima, ispitivanje društvenih koreografija je posebno pogodno za predstavljanje načina na koje politički i estetski momenti klize jedan u drugog “ (Hewitt, 2005, str. 13). Verovatno je opšte

prihvaćen i najčešće citirani primer preplitanja političkog i performansa koji iznosi relacioni, procesni, samoreferencijalni, pa ipak zasnovan na kodovima, protokolima, normama i konvencijama, i zavisnosti od drugih, javni i pluralni karakter (time što je izložen pogledu drugih s kojima se zajedno pojavljujemo u govoru i delanju) kako performansa tako i političkog, jeste tvrdnja Hane Arent u eseju „Šta je sloboda“:

> „umetnosti performansa…Imaju snažnu srodnost sa politikom. Umetnicima performansa…potrebna je publika da bi pokazali svoju virtuoznost baš kao što je delatnim ljudima potrebno prisustvo drugih pred kojim se mogu pojaviti; i jednima i drugima je potreban javno organizovan prostor za njihov 'rad', sam performans ih jednih i drugih zavisi od drugih“ (Arendt, 1961, str. 154)

Ono što čini performativnost i okret ka umetnosti performansa, plesa i koreografije naročito plodnim za razumevanje i ponovno sagledavanje političkog jeste ključan značaj otelovljenja i kretanje, osećanje, telo koje aficira i aficirano je u svojoj relacionosti s drugim (kako ljudskim tako i ne-ljudskim) telima, prostorima, vremenima, atmosferama, diskursima, arhitekturama, aparatima, ekonomijama, geografijama, slikama i materijalnostima. Kao što je tvrdio Fischer-Lichte, u performansu se nešto događa iz-među, u-među-prostoru, a prostorne relacije ustanovljene pokretom i kinestezijom, i interpretativne relacije između glumaca/performera i publike konstitutivni su za ono *što* se dešava i nastaje. Performativni i iščezavajući čin performansa dovodi do afektivne i otelovljene zajednice glumaca i gledalaca koji i sami postaju glumci (Fischer-Lichte, 2008, str.22). Performativni prostor zajednice uspostavljene kroz složenu relacionost i korporealnu povratnu reakciju „kao samo-referencijalni auto-poetski sistem“ je dinamički i transformativni prostor zaraze, infekcije i prenosa afekata, iznoseći u prvi plan iskustva preobražaja i pokazuje performans i autopoetski sistem koji uprizoruje kao pojavljivanje (emergence) i „u osnovi otvoren i nepredvidiv proces“ (Fischer-Lichte, 2008, str. 39).

Ta potencijalnost pravljenja sveta (Klein and Noeth, 2011) performativnog i performansa i njegova isprepletanost sa političkim još je upadljivije ostvarena u plesu i koreografiji. „Koreografija prepliće pluralnost vrlo konkretnog društvenog, političkog, lingvističkog, somatskog, rasnog, ekonomskog, i estetskog domena u ravan vlastite kompozicije“ (Lepecki, 2012, str. 155). Umesto da predstavi postojeće ili zamišljene strukture, sisteme ili reči, ples inscenira i uspostavlja, svojim otelovljenim performativnim gestovima, organizaciju pokreta, relaciono okupljanje i dispoziciju tela, reči, otelovljenih identiteta, subjektiviteta i zajednice kao telovanje-u-zajedničkom, utoliko što to 'u' i 'sa' obeležavaju neobeležívo protezanje tela, njegovu vlastitu moć u skladu s kojom je ono dodirnuto/dodiruje

drugo/im telo/m, u skladu s čim se telo odnosi prema drugom telu i zajedno se pojavljuje u deljenom svetu drugih, i drugih tela, bez kojih ono ne bi bilo ono što jeste.

Svet insceniran i izveden u plesu, društvenost koju on stvara odlikuje se (baš kao i političko koje ovde pokušavam da mislim) treperavom ontologijom, efemernošću i iščezavajućim prisustvom koje čini da njegove posledice, pojedinačne i mnoštvene, mogu da se osete naknadno kao potencijalnosti i želja za još. Konfiguracija izvedene realnosti je samoreferencijalna, i autopoetska (ili radije simpoetska) budući da nema drugi izvor postojanja osim dinamičke, složene i otvorene *intra-akcije tela i ovaploćivanja-u-zajedničkom*. Na isti način političko obeležava an-arhiju porekla, ponornu prirodu temelja koji se razotkriva u momentu utemeljenja i sprečava njegovo potpuno zatvaranje. Namera mi nije da ovom tvrdnjom odvedem do zaključka da političko i ples/koreografija odbacuje svaku mogućnost utemeljenja, zasnovanosti, scena i izvođenja na scenu zarad čiste efemernosti i kretanja, ostavljajući nas s beskonačnom proliferacijom razlika i suspenzijom nad ništavilom praznine na dnu. Naprotiv, izmičući učvršćenim temeljima ma kog komunitarnog i političkog projekta, iznošenjem u prvi plan svoje kontingentne i osporene prirode, kao svoje unutrašnje radikalne razlike (i negativnosti), političko čini proces utemeljenja jednako nužnim iako mu je inherentna performativna nestabilnost. Upravo to „odsustvo temelja“ i procesno i relaciono izvođenje političkog omogućuje bilo koju političku operaciju i otvara nas ka slobodi kao punoj potencijalnosti za projekcije mogućnosti i vremensku ekstazu, kao ono što istovremeno utemeljuje i raztemeljuje, dovodi do nastanka zajednice i političkog uspostavljanja i lišava zajednicu logike operativnosti.

Pošto sam uveo pojam političkog u analitički diskurs, moja pretpostavka je da materijalno-simbolička i utemiljavačka moć koja koreografsku uspostavlja zajednicu, i materijalno-diskurzivni aparati koji performativno materijalizuju deljeni svet otvoreni su za neprestana, antagonistička i disenzualna osporavanja i transformacije (kao kod Laklaua i Muf). Postavivši ove koncepte u okvire nove materijalističke performativne perspektive, možemo uvideti potencijale za performativne otpore, koji se iznenada pojavljuju u procepima, prekidima, viškovima i neuspesima političke performativnosti, kao ono što dolazi iz sopstvene delatne nepredvidivosti, relacionosti, potencijalnosti, postajanja i viškova materije i tela.

Međutim, ovaj predlog za sobom ne povlači odbacivanje hegemonije i antagonizma/agonizma. Predlažem da se obe ove operacije zadrže kao nužne, iako nedovoljne da objasne logiku političkog, postavljene, dakle, u recipročno kruženje sa otelovljenim i afektivnim relacionim dinamikama i samo-organizujućim kapacitetima, pluralnošću otelovljenih subjektiviteta upošljenim u praksama artikulacije, horizontalnim društvenim

vezama i asocijativnim i kontaminirajućim delovanjem iz-među (in-between). Svi ti procesi za sobom povlače iscrtavanje granica i takođe uprizoruju i materijalno i performativno dovode u postojanje antagonistička ograničenja zajedno sa kožom zajednice. Antagonistička ograničenja su obeležena kroz objekte besa, straha, pripitomljene mržnje, gneva, koji su preko ekvivalencije objekata, ideja i vrednosti u relaciji sa protivnicima, podvrgnutim distanciranju, izbegavanju, sklanjanju, upravo privlačenjem emocija koje tim aktivnostima ponovno materijalizuju telesne površine i granice. Kroz materijalističku performativnost kao urezivanje-zajedno-odvojenog nisu uprizorena samo svojstva, značenja, subjektiviteti i granice, već je to takođe uspostavljanje spoljašnjosti koja poziva demokratsku odgovornost za svako performativno uspostavljanje društvenog, i potvrdu propusnosti granica i konstitutivni odnos sa isključenom razlikom, ili kao što tvrdi Muf, nastavak deljenja istog simboličkog prostora i principa na osnovu demokratskog imaginarnog.

Štaviše, potrebna su hegemonijska kretanja koja bi donela afektivnu, materijalnu i diskurzivnu koherentnost i usmerenje mnoštva afekata, emocija i horizontalnih samoorganizujućih procesa. Potonji se uvek mogu pomerati u više smerova, okvira i tumačenja, a otuda i divergentnih artikulacija, koje mogu biti kako demokratske tako i totalitarne. Hegemonijske operacije određenih aktera imaju pragmatičnu i istorijski kontekstualizovanu funkciju ne samo ujedinjavanja raznolikosti zahteva i afektivnih orijentacija, već i stvaranja infrastruktura i afektivnih dispozitiva koji bi artikulisali bes, strah, strepnju, gnev, užitak, interes, gađenje, itd., sa političkim kognicijama i idejama, i otuda dis/re/artikulisali afekcije. Osim toga, hegemonijske sile imaju potrebu da stvore reprezentativna čvorna mesta, održive prakse, da kristalizuju zajedničke afekte i obezbede institucionalne strukture koje bi održavale i obezbeđivale osnovu za relacije ekvivalencije i zajedničke afekte proizvedene u kolektivnoj mobilizaciji i otporu. Ali ta hegemonijska relacija je uhvaćena u kruženje povratne reakcije i određena je zajedno sa tekućom samo-organizujućom dinamikom sa-radnje (commoning) i otelovljenih koordinacija i kompozicija duž horizontalnih linija. Hegemonijska artikulacija i sila tako obezbeđuje privremene iako izdržljive strukture za strasti i omogućuje izvođenje na scenu naroda, zahvatanjem i emocionalnim istrajavanjem i afektivnim dinamikama, interakcijama i fluktuacijama u afektivno prožetim reprezentacijama ili *zajedničkim afektima*. Taj „blaženi trenutak“ gomile u njenoj želji za jednakošću, pražnjenjem, širenjem, rastom i ljubavlju prema zbijenosti što Kanetti opisuje, a što ispravno uočava Džodi Din, takođe je propraćen potrebom za smerom (Dean, 2016, str. 125).

Zajednički hegemonijski afekti ujedinjuju, spajaju, usmeravaju i vode afektivnu mnoštvenost, bez njenog brisanja onda kada vode u strukturisane i artikulisane zajedničke

afekte koji svojim intenzitetom odnose prevagu nad individualnim afektima i željama koje su centrifugalne. Međutim, za razliku od transcedentalne logike hegemonijske sile, koju Lakan drži kao operativnu, potrebno nam je da je ponovo sagledamo kao *trans-imanentnu silu* i operaciju, takvu koja se izdiže iz neprekidnog spuštanja u materijalno-dinamičku relacionost zajednice. Kao što tvrdi Lordon, „društveno je nužno transcendencija, iako posebne vrste: imanentna transcendencija. Nijedan značajno veliki ljudski kolektivitet ne može se formirati - a da ne projektuje, preko i iznad svojih članova, simboličke produkcije bilo koje vrste, čijem stvaranju svi oni doprinose, čak iako te produkcije njima dominiraju i nisu kadri da prepoznaju da i sami u tome učestvuju“ (Lordon, 2022, str.34). Te kolektivne simboličke produkcije, u Lordonovom objašnjenju, su afekti ili zajednički afekti kao zajednički načini života i određuju šta je dopustivo a šta je za osudu, i izdižu se iznad mnoštva upravo *iz*, ili *kroz* horizontalne i afektivne relacije oponašanja ili imitativnog ukrštanja, omogućavajući tako formiranje grupa, kao i stvaranje antagonističkih struktura preko „lanaca uključivanja u početni spor“ (Lordon, 2022, str. 40). Ne samo da je ova transcendencija imanentna, već je ona opisana kao „efekat transcendencije“ kao „pojavljivanje vertikalnosti iz supstrata koji mora biti strogo dvodimenzionalan“ (Lordon, 2022, str. 45). Za razliku od dekonstruisane geometrije Hobsovog Levijatana i njegove vertikalnosti, Lordon nudi drugačiju geometriju za transcendenciju, sličnu dvodimenzionalnom listu koji se može saviti i izdići iznad sebe i svoje površinske horizontalnosti. Ili još bolje, kao Hokusaijeva slika talasa koji se izdiže i formira vodenu masu odozgo i povlači se kada dosegne tačku lomljenja vizualizujući na taj način „samo-aficirajuću silu“ mnoštva i njegove moći.

Da bismo mogli da krenemo ka efektima imanentne transcendencije nužno je da napustimo Laklauovo insistiranje na levijatanskoj logici političke artikulacije, uprkos njegovim naporima da kontaminira svemoć i apsolutnost logike suverenosti. Takođe bismo morali da napustimo psihoanalitičku ontologiju koju Laklau tako žestoko brani, kako njenu frojdovsku tako i onu lakanovsku verziju. Ono što opstaje u oba ova modela je preovlađujuća *logika vertikalnosti i njen lukavi individualizam*, ili *Politika subjekta/Subjekta kao politike*, brisanje relacionosti, i objašnjenje društvene karike brisanjem same društvene relacionosti i konačno želja za ispunjenošću u svojoj igri i tenziji sa prazninom. Prema tome, ono što nam treba je labavljenje dramatike poretka i ispunjenosti, što i dalje strukturiše političku ontologiju Laklaua. Ono što ja ovde osporavam je to pražnjenje Suverena od njegove apsolutnosti i izmeštanje njegovog centralnog mesta i potpune legitimnosti preko parcijalnih i sukobljavajućih pokušaja uspostavljanja društvenog, pri čemu razotkrivanje parcijalnosti suverena nije dovoljno da bi levijatanska logika „podivljala“. Iako Laklau tvrdi da radikalno transformiše formalnu i

strukturnu Hobsovu gramatiku (Laclau and Zac, 1994, str. 23), on nastavlja da reprodukuje Hobsovu osnovnu pretpostavku. Naime, političkoj zajednici nedostaje bilo kakvo vezivno tkivo između potreba, solidarnosti, afektivne podrške i horizontalne nezavisnosti. Svaki izdvojeni pojedinac je izolovana i privatna vertikalna relacija zavisnosti i suverena, i to je jedini uslov i izvor onoga što im je zajedničko. Osim toga, projekcija čovekovih vlastitih interesa, održavanje čoveka takvim kakav on jeste, i osiguravanje njegovih postojećih želja (da li se slobodno slaže da prihvati pravila i ograničenja suverena), to jest, jamčenje partikularnosti radije nego njeno prevazilaženje, jeste osnova hobsovske političke zajednice. On veruje da učinkovita i održiva politička moć može biti pokrenuta iz društva nepovezanih pojedinaca. Štaviše, koda Hobsa i figura autoriteta ili političke moći biva transformisana u veliki ego javnosti (suverena kao njenog predstavnika). Konačan ishod Hobsove logike političkog je pasivni građanin, poseban i samo-zainteresovan, umesto aktivnog građanina koji bi bio u stanju da se upusti u javne stvari i priliku da se identifikuje s svojim vladarima ili sa zajednicom kroz aktivnu podršku (Wolin, 2004). Svojim insistiranjem na hegemonijskim relacijama, vertikalnoj identifikaciji partikulariteta sa centralnim, hegemonijskim figurama, idejama, zahtevima i ciljevima kao jedinom izvoru kohezije grupa i uspostavljanja društvenog, pri čemu se zanemaruje i ostavlja po strani mnoštvenost, viškovi i relacionost bočnih odnosa, Laklau i Muf reprodukuju tu osnovnu strukturnu pretpostavku Hobsove političke ontologije. Iako oni insistiraju na tome da demokratsko imaginarno prazni kako mesto moći tako i kolektivnog subjekta koji to mesto zauzima, otvarajući ga na taj način za osporavanje i antagonističke borbe, oni zadržavaju ontološku primat i nužnost „gospodara“ i njegovog meta-individualnog karaktera (Gilbert, 2014, str. 59-60).

Isti gest se ponavlja u Laklauovoj raspravi o populizmu i prihvatanju frojdovskog modela formiranja grupa u „Psihologiji grupe“, gde formacija grupe objašnjava deljena libidalna ulaganja članova grupe u figuru vođe, tako da svi oni preuzimaju centralnu figuru kao svoj ego-ideal. Tako je svaka međusobna identifikacija učinjena zavisnom od vertikalnog odnosa sa zajedničkim objektom, a u procesu su onemogućene ma kakve međusobne identifikacije, vezivanja, afekcije ili zaraze. Vertikalnost ukjučena u formiranje grupe ne samo da razotkriva duboki filozofski individualizam kod Frojda, gde se grupa ponaša kao pojedinac u procesima identifikacije, nego takođe čini eksplicitnim Frojdov inherentno maskulinu i falocentirčnu logiku političkog. Kao što tvrdi Gilbert, „to je točka na kojoj androcentrične i patrijarhalne implikacije hobsovsko-frojdovskog modela društvenosti postaju potpuno očigledne. Frojdovi primeri o tipičnim društvenim institucijama su oni o istorijskim bastionima privilegija muškaraca - vojska i crkva, i ne dovodi se u pitanje da su realno ili simboličko

očinstvo i društvenopolitički autoritet po njemu manje-više nerazdvojni“ (Gilbert, 2014, str. 54).

Kao što Borch-Jacobsen (1991) tvrdi, Frojd zadržava glavne Le Bonove pretpostavke o „organsko-političkoj“ strukturi gomile, ali prigovara Le Bonu zbog preteranog naglašavanja moći sugestije umesto centralne i ključne uloge vođe u formiranju grupe, i shvata grupnu psihologiju po modelu individualne psihologije. Ono što je još opasnije, Frojdova organicistička pretpostavka lako sklizne u totalitarni koncept društvene veze, jer postavlja društvo kao unifikovan i nepodeljen organizam. Čak i ako bismo prihvatili Laklauovu tvrdnju (2005a) da je ova Borch-Jakobsonova analiza možda preterana, i da vođa postaje objekt ulaganja i identifikacije jer već deli nešto što mu je zajedničko s pojedincima u grupi, i tako biva bliži tome da bude s njima jednak a ne autoritarna figura, ono što ostaje je da čak i kada Frojd osporava Le Bona odbacujući teoriju sugestije, on na kraju uzdiže autonomiju pojedinačnog subjekta. Panika je jedino mesto gde Frojd otvara mogućnost da se pojedinac podvrgne moći afektivne zaraze, mimetičkih i saosećajnih veza ili sugestija, ali Frojd takođe brzo odbacuje tu mogućnost i objašnjava napade panike i posledično rasipanje grupe kao rezultat iščezavanja libidalne veze s vođom. „Ne postoji afektivna sugestija, pa tako ni saosećajna ili empatijska kontaminacija ega drugim (…) Tu zasigurno počinje društveno saosećanje (sociologija), ali njegova polazna tačka je individualna strast (psihologija)“ (Borch-Jacobsen, 1991, str. 190).

Laklau ponavlja ovo brisanje društvene veze i afektivne relacionosti takođe kad usvaja Lakanovu ontologiju subjekta kao centralno mesto za objašenjenje političke ontologije kao ontologije manjka, a proizvodnju praznih označitelja kao pokušaj da dosegne izgubljeno obilje otelovljeno u parcijalnom objektu. Ne samo da taj gest zatvara subjekta u logiku individualnosti i vertikalnosti, već se on, takođe, ponovo uspostavlja na kolektivnom i političkom nivou *psihološkog matricida* koji je u korenu frojdovske i lakanovske psihoanalize; stanovište koje je postalo još jasnije u Laklauovom radu zbog potpunog nedostatka referenci na feminističke psihoanalitičarke koje su bile kritične ili su preradile osnovne falocentrične pretpostavke psihoanalize. I pored uskraćivanja ispunjenosti bilo koje pozitivnosti, a time i postavljanje manjka i tendenciozne praznine kao izvora demokratskog pluralizma, ulaganje u prazne označitelje kao izvor identifikacije i narodne subjektivnosti ponavlja logiku falocentrizma kao organizacije i hijerarhizacije subjektivnosti u skladu s isključujućom i sebi-istom logikom pojedinačnog i navodno univerzalnog maskulinog modela. Falocentrički simbolički poredak tela i subjektiviteta, po Lis Irigaraj, briše prostor -između koji ona označava kao interval. Potiskivanje intervala između polova materijalizuje se kao svođenje polne

specifičnosti na repetitivnu logiku Jednog i istog pola, muškog - kao merne norme i kao privatizacija horizonta za transformaciju i otelovljenje različitih formi materije i brojnih morfologija ženskog pola, koji je ne-pol, upravo zbog te privatizacije svake specifičnosti. Ženski pol je ostavljen bez 'odgovarajućeg' mesta (Irigaray, 1993, str. 8-9).

Do strateškog zahteva za 'odgovarajućim' mestom specifičnosti ženskog pola o čemu govori Irigaraj, dolazi zahvaljujući kulturnom i istorijskom potiskivanju korporealnosti, tela koje daje život, u psihoanalizi uobičajeno povezivanog sa materinskim i pre-edipovskim polimorfnim i multi-erogenim telom. Inicijacija u mušku simboličku logiku pod vladavinom falusa kao apsolutnog označitelja zahteva isključivanje, prezir prema materijalnom telu i njegovo zaboravljanje. Pozicija subjekta koja se stiče ulaskom u simbolički poredak kulturnih vrednosti, normi, diskursa i uslova prepoznavanja-priznanja, upisuje polnu razliku u binarnu podelu tela, pri čemu se i od jednog i od drugog očekuje da potisnu korporealne odlike i otelovljenu relaciju sa materinskim telom. Simbolički poredak novo-pridošlom subjektu kao kompenzaciju obećava punoću, čvrstinu, stabilnost, identitet, prepoznavanje i samo-prisustvo, projektujući otelovljenu relaciju sa majkom kao podsetnik koji treba izbaciti, budući da ona nosi obeležja kontaminacije, opasnosti, fluidnosti, nestabilnosti, propustljivost granica, nestabilne prelaske i petlje između granica unutrašnjeg/spoljašnjeg (Kristeva, 1982, str. 32-56), i na taj način preti navodno rastelovljenoj racionalnosti i apstraktnosti samo-kontaminacije, ovladavanja i individuacije simboličkog subjekta. Materinsko, korporealno, telo, ili ono što Irigaraj imenuje kao Istost, jeste to što konstituiše subjekta kao živo biće, i o čemu „muškarac nije počeo da misli" (Irigaray, 1993, str. 98). Ta materijalnost na koju upućuje Irigaraj, i koju pokušava da otvori bez nasilnih upisa falocentrične logike istosti, zapravo je virtuelno polje i potencijal diferencijacije, mnoštvenosti i transformacije, ostajući uvek nepoznato i suprotstavljeno Zapadnoj metafizičkoj građevini. Pa ipak, Irigaraj tvrdi da bi muškarci, žene i svi koje je falocentrična morfologija odbacila, trebalo da raskrste s projektom izumevanja simboličkog poretka i transcendentalnosti. Radikalnost njenog kretanja je u uspostavljanju te transcendentalnosti kao „senzibilne transcendentalnosti", srodne imanenciji transcedentalnih učinaka o kojima smo ranije diskutovali, koji bi oživeli izvornu dinamiku materijalne, čulne, telesne relacionosti sa materinskim telom i unutar njega, pa prema tome, sa svakim telom, bez padanja u fantazmatsku logiku obilja ispunjenosti dijade sa majkom, ili majkom koja agresivno 'guši', pri čemu se obe moraju proterati kao uslov dobijanja mesta subjekta u simboličkom poretku. Kao što tvrdi Jones:

> „Čulno transcendentalno ne bi bilo ono što privileguje čulno nad transcedentalnim. Pre je reč o tome da bi ono podrazumevalo ponovno promišljanje uslova iskustva na načine koji više ne zavise od suprotstavljajućih koncepata i intuicija, subjekata i objekata, forme i materije. Takav okvir bi omogućio prepoznavanje načina na koje seksualni, materijalni aspekti našeg bića daju obrazac i značenje svetu aktivnim uobličavanjem i sticanjem oblika unutar naših telesnih susreta – naših graničnih relacija s drugima.“ (Jones, 2011, str. 126).

Mišljenje Lis Irigaraj navodi nas da revidiramo Laklauovu lakanovsku političku ontologiju i ostanemo svesni opasnosti reprodukovanja falocentrične logike i njenog društvenog porekla maskiranog u univerzalni i ontološki zakon. Taj gest nas primorava da osvetlimo korporealnu i materijalnu relacionost između bar dva ili minimalno dva subjekta, i interval između njih koji im to omogućuje, koji stoji u korenu subjektivnosti i identifikacija. U isto vreme, čini da za sobom ostavimo psihološki matricid koji je uključen u logiku praznine/ispunjenosti, i revidiramo naše političke i demokratske želje. Pojavljujući se iz čulnosti i relacionosti, označitelji i politički identiteti koje afektivno ulažemo u obećanje koje nije ni obilje ni ispunjenost, nego želja za relacionošću, za ostajanjem u problemu toga „sa“ sa drugima. Želja 256 da se bude više-nego-Jedan, da se bude izvan-sebe. I da se ostane s tim “nobjektom“ („nobject’), tim organom koji Sloterdajk naziva „organ s kojim pre-subjekt lebdi u komunikaciji u njegovoj pećini“ i imenovano je kao „ovo Sa“, bivajući tako „prva stvar koja daje i pušta da stvari budu“ (Sloterdijk, 2011, str.358).

II.7. Druga scena političkog: izvođenje političkog od strane *Protestujem* i *Šarene revolucije*

Dana 5. maja 2015. godine lider opozicije Zoran Zaev, predsednik Socijaldemokrata, održao je konferenciju za novinare na kojoj je najavio dvadestdevetu takozvanu bombu, koja je bila deo u nizu otkrića („Istina o Makedoniji“) ‘procurelih’ audio snimaka masovnog prisluškivanja 20 000 javnih ličnosti, novinara, opozicionih političara, aktivista i predstavnika vladajuće stranke, koje je sprovela tada vladajuća konzervativna demokratsko-hrišćanska partija VMRO-DPMNE. ‘Bombe’ koje je opozicija levog centra počela da objavljuje početkom februara 2015. godine iznele su na videlo brojna kršenja ljudskih prava, korupcionaške afere, izborne prevare, organizovano nasilje nad političkim protivnicima, nepotizam i korupciju u pravosuđu, kriminalne radnje Vlade, klijentelizam na delu u državnoj upravi i institucijama, strategije kontrole medija, napade na novinare, zatvaranje poslova opozicionih partija itd., sve to je dovelo u nedvosmislenu krizu legitimiteta vladajućeg političkog i istorijskog bloka predvođenog nacionalističkom i autoritarnom vlašću Nikole Gruevskog. ‘Bomba’ predstavljena 5. maja otkrila je direktnu umešanost predstavnika Vlade i Ministarstva unutrašnjih poslova u prikrivanje ubistva Martina Neškovskog 6. juna 2011, koga je ubio policajac tokom proslave izborne pobede VMRO-DPMNE na glavnom trgu u Skoplju, što je 2011. godine pokrenulo višemesečne proteste protiv policijske brutalnosti. Nakon što je pušten audio zapis i završena konferencija za novinare, aktivisti i građani su odmah na društvenim mrežama počeli da pozivaju ljude na protestno okupljanje u 18 časova ispred zgrade Vlade .

Okupilo se oko 300 ljudi, a broj demonstranata je rastao kako su sati odmicali, i nekoliko hiljada ljudi izašlo je na ulice ispred zgrade Vlade. Na samom početku protesta, majka i brat Martina Neškovskog prošli su barikade i probili se ka policajcima koji su obezbeđivali zgradu. Nakon što ih je policija potisnula, razbesnele gomile ljudi krenule su preko barikade da im se pridruže u znak solidarnosti i žaljenja za životom izgubljenim 2011. godine. Uzvikujući: „Ubice!“, „Bez pravde, nema mira“, „Ostavka“, „Za ovo se nećeš izvući“, stajali su ujedinjeni građani različitog uzrasta, etničkog porekla, političkog opredeljenja, identitetskih grupa i različitih zahteva i aktivističkih opredeljenja, pritiskajući tela jedno uz drugo, gurajući tela o štitove policije, sinhronizovano držeći i dižući ruke, afektivno podešeni, besni, ljuti, otporni i odlučni, ispred teško naoružane policijske barikade i ograda ispred zgrade Vlade.



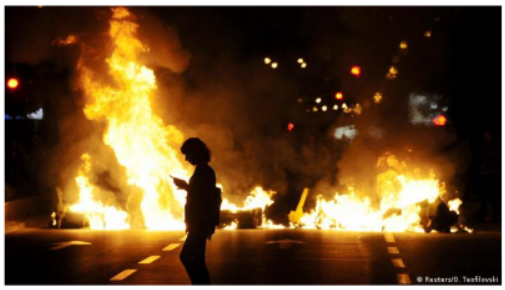
Fotografije: Vančo Džambaski. 05.05.2015, ispred Vlade Severne Makedonije

Nekoliko demonstranata je spustilo zastave ispred Vlade na pola koplja, kao gest kolektivnog željenja i priznanja gubitka kao posledice političkog nasilja. Demonstranti su dozivali policajce i vikali: „Pođite sa nama“, „Spustite štitove“, „Imate li dece?“, a nakon što je jedan policajac skinuo svoje naoružanje i opremu, publika je aplaudirala, grlila se i uzbuđeno vikala. Jedna od vodećih aktivistkinja pokreta „Stop policijskoj brutalnosti“, Jasmina Golubovska, uhvaćena u napetu interakciju između demonstranata i policije, gurnuta je napred uz policijske štitove, izvadila je karmin i koristila policijski štit kao ogledalo dok je stavljala ruž na usne. Albanska i makedonska zastava bile su vezane zajedno i podignute kao znak multikulturalnog jedinstva, suprotstavljajući se etničkim raskolima i podelama u društvu. Drugi su gađali krompirom, paradajzom i jajima novu fasadu zgrade Vlade, u lažnom antičkom stilu, koju su demonstranti nazvali „ružnom tortom“.



Fotografije Ognena Teofilovskog / Rojters

Posle nekoliko sati protesta stigle su jedinice specijalne policije koje su počele da napadaju i rasteruju masu. Sedenje i dizanje ruku demonstranata nisu sprečili policiju da upotrebi silu, vodene topove i suzavac, i teškim formacijama su počeli da raščišćavaju ulicu, dok su demonstranti bežali u stampedu.




Fotografije Ognena Teofilovskog / Rojters

Uplašeni, iznenađeni, uspaničeni, ljuti i ranjivi, tela demonstranata su bežala ulicama pored zgrade Vlade, istovremeno uzvraćajući na napade policije, bacali su flaše, vikali, sedeli na ulici, palili kante za smeće gurajući ih prema policiji, pozivajući policiju da prekine svoje brutalno ponašanje. Policijske ekipe su nastavile da trče za demonstrantima, patroliraju ulicama do ponoći, hapse i tuku ljude koji su se krili u stambenim zgradama i dvorištima, a oko ponoći su ušli u studentsku biblioteku i maltretirali studente koji uče. Na kraju dana, ogorčeni građani su saopštili svoju nameru i pozvali javnost da nastavi sa protestima narednih dana.

To je bio početak niza protesta koji su trajali mesecima, a nastavljeni i sledeće godine, 2016., kulminirajući takozvanom *Šarenom revolucijom*, formiranjem novog hegemonijskog bloka, performativnim donošenjem novog, građanskog, narodnog subjekta, što je na kraju dovelo do smene Vlade VMRO-DPMNE.[15] Samo nekoliko dana nakon protesta 5. maja formiran je *Protestujem*[16], neformalni građanski pokret sa horizontalnim, participativnim i inkluzivnim strukturama odlučivanja, a zatim i koalicija Građani za Makedoniju[17], koalicija nevladinih organizacija, aktivista, političkih partija i društvenih pokreta, koja je 17. maja 2015. godine organizovala jedno od najvećih protestnih okupljanja u istoriji zemlje. Ispred zgrade Vlade postavljen je *Kamp slobode*, koji će u periodu od skoro dva meseca biti domaćin stotinama manifestacija, diskusija, zabava, okupljanja, performansa, protesta i govora. Protesti

[15] Za reference o desničarskim i nacionalistički obeleženim populističim strategijma i hegemoniji VMRO DPMNE, videti, Petkovski, 2015, i Dimitrov, 2018.

[16] Sažetak, prikaz i kartka istorija Protestiram-a i Šarene revolucije dati su u dva dokumentarna filma u produkciji Obrazovnog foruma mladih, na njihovom youtube kanalu: https://www.youtube.com/watch?v=6hYJjZX0t2Y (Colourful Revolution) and https://www.youtube.com/watch?v=X4Kpm9t4TwQ&list=PLEm-biVfy7WmWyWHANBbpSf4ZQIhj4uGk (IProtest). Poslednji put posećeno 19.07.2022.

[17] Za više informacija posetiti Facebook prifil koalicije na : https://www.facebook.com/gragjanite.mk/ (Poslednji put posećeno 24.07.2022.) Njihova osnivačka deklaracija je dostupna na : https://okno.mk/node/47515 (poslednji put posećeno 24.07.2022).

su doveli do potpisivanja sporazuma uz posredovanje EU pod nazivom Sporazum iz Pržina. Rezultat je bio formiranje institucije specijalnog javnog tužioca koji bi istraživao navodne zločine iz procurelih prisluškivanih razgovora. Iako su protesti nastavljeni tokom cele 2015. godine, sporadičnim intenzitetom, u proleće 2016. postali su snažniji, kada je 12. aprila predsednik Đorđe Ivanov pomilovao 56 lica protiv kojih je Specijalni javni tužilac otvorio istrage i suočio ih sa krivičnim prijavama, i postali su globalno poznati kao *Šarena revolucija*, masovni svakodnevni protesti koje je odlikovalo bacanje boje i obeležavanje bojom, prskanjem i mrljama državnih zgrada, znamenitosti, spomenika i institucija.



Foto: Vančo Džambaski, 17.05.2016

Ovoj seriji protesta prethodili su brojni različiti demokratski pokreti i kritički glasovi iz prošlosti koji su bili izraz političke želje da se reartikuliše i rekonfiguriše javna sfera pojavljivanja pluraliteta (Blaževa , 2016; Vilić, 2015; Koteska, 2011; Milevska, 2014; Dimitrov, 2014; Grigoriadou, 2021). Ovaj novi istorijski blok predstavljao je orkestriranu kolektivnu akciju za ponovno iscrtavanje, osvajanje i redefinisanje javnih prostora i ponovno izvođenje zajednice i mnoštvenog „mi“.



Foto: Robert Atanasovski, Studentski protesti.



Foto: Vančo Džambaski. 1. Performativni protest kojim se obeležava iseljavanje mladih i 2. Protest protiv nasilja nad LGBTIK osobama i nezaštićenosti od strane vlasti njihovih prava

Za razliku od partikularizma prethodnih borbi i njihovog neuspeha da sprovedu „širi apel i solidarnost sa širim nezadovoljstvom u društvu, jer su se plašili da budu 'politizovani' zahvaljujući optužbama na račun pristrasnosti i autentičnosti, ili mobilizacije suprotstavljenih grupa za borbu", *Protestujem* i *Šarena revolucija* „eksperimentisali su sa širim apelima na 'narod' koji su počivali na snažnom etosu protiv establišmenta koji je uspeo da mobiliše veće heterogene grupe nezadovoljnih građana" (Petkovski i Naumovski, 2016, str. 165), i pokrenuo je nove hegemonijske artikulacije simboličkog i materijalnog prostora onog zajedničkog kroz performativno odigravanje nove kolektivne subjektivnosti kao radikalne demokratske vizije Naroda. Otuda, prateći strukturne karakteristike političkog u analizama Laklaua i Šantal Muf, a koji su razrađeni u prethodnim odeljcima, možemo tvrditi da su ovi pokreti i protesti ponovo artikulisali hegemonijsku vezu:

a) stvaranjem lanca ekvivalencija i spajanjem različitih nezadovoljenih zahteva, pritužbi i potlačenih i antagonizovanih identiteta i grupa, uključujući: borbu protiv povećanja cena struje i grejanja, urbane borbe, ekološke pokrete i borbu protiv zagađenja vazduha, studentski pokret, LGBTI organizacije, borbe za rodnu ravnopravnost, borbe za prepoznavanje i preraspodelu borbi Roma i Albanaca, socijaliste, anarhiste, pokrete mladih, građanske inicijative protiv policijske brutalnosti, novinare, borbe profesora za akademsku slobodu, itd.;

b) performativnim odigravanje novog progresivnog liberalnog i levičarskog populističkog subjekta, uokvirenog u principe i označitelje aktivnog građanstva i suvereniteta naroda, i ujedinjenog proizvodnjom tendenciozno praznih označitelja, dovoljno smislenih da reartikulišu semantičke registre slobode, jednakosti, pravde, građanstva, naroda i politike, a ipak dovoljno nejasnih i praznih da obezbede ekran za projekciju različitih potreba, zahteva, tumačenja, želja i zahteva;

c) napetom relacijom partikularnosti koja preuzima funkciju predstavljanja punoće zajednice i univerzalizacije posebnosti njenih zahteva, dok istovremeno transformiše njenu posebnost kroz inkorporiranje raznovrsnosti zahteva, govoreći u ime svih građana i naroda. U ovom slučaju, hegemonijsko predstavljanje je bilo rezultat tekuće i konfliktne borbe između neformalnog građanskog pokreta *Protestujem* i socijaldemokrata, od kojih su i jedni i drugi bili partikulariteti koji su preuzeli funkciju vođstva i učvrstili jedinstvo performativnim konstruisanjem nacionalno-narodnog fronta. Socijaldemokrate su na kraju preuzele vodeću ulogu kao politički i partikularni subjekt koji predstavlja novu narodnu volju na izborima krajem 2016. godine; i

d) svi ovi prethodni pokreti su bili omogućeni konstruisanjem antagonističke granice i uspostavljanjem lanca ekvivalencije između više elemenata, uključujući ideologije, politike, institucije, oblike vladavine, urbane projekte, afektivne dispozicije, simbole, prostore, tela, grupe i partije, a svi su kristalizovani i otelovljeni zahvaljujući najvažnijem političkom protivniku, VMRO-DPMNE i njegovim režimu, personifikovanom u Nikoli Gruevskom, premijeru, i u metafori „gruevizma“ koja je usledila. Antagonistička granica koja je u prvi plan iznela „konstitutivnu spoljašnjost" implicirala je odsustvo supstancijalnog identiteta i radikalno negativnu („ne biti…") osnovu novouspostavljene ekvivalencije i narodnog subjekta. Kako je tvrdila profesorka prava i aktivistkinja za ljudska prava Mirjana Najčevska:

> „Ime Šarena revolucija i osnovni metod protesta – oslikavanje državnih zgrada, inspirisan je upravo šarenilom i nehomogenošću grupe ljudi koja se okupila pod ovim imenom... Jedini objedinjujući momenat ove šarene mase bila je ideja da se ruši režim Gruevskog... Važno je bilo srušiti režim koji nas je zarobio i pretvorio u amorfnu masu koja nema šanse da bude drugačija, jer su svi bili podjednako zatvoreni u uskom prostoru separatističke vladavine. Veoma je bilo normalno da su se Šareni u trenutku kada je zbačen režim i kada je izgubljena jedina ujedinjujuća veza razdvojili po liniji svojih boja." (Najčevska, 2019).

Međutim, kao što sam tvrdio u prethodnom delu ovog poglavlja, ovaj okvir zasenjuje i briše, s jedne strane, horizontalnu, participativnu i imanentnu logiku odlučivanja, performativnost Naroda i proizvodnje praznih označitelja po cenu prenaglašavanja vertikalne i hegemonijske relacije, i, s druge strane, materijalne, telesne, estetske i afektivne performativne dinamike u ponovnom uspostavljanju društvene i političke artikulacije (Fleig and von Scheve, 2020; rua Vall, 2021). Prema tome, moramo uzeti u obzir da su ovi pokreti u Severnoj Makedoniji ponudili novi arsenal praznih označitelja, slika, simbola i događaja kao temelje i površine za upisivanje i investiranje kolektivnih želja, preoblikujući iskustva straha, stida, anksioznosti i depresije, i ponovo ih artikulišući u kolektivne afekte radosti, nade, besa i solidarnosti, transformišući tako politički uobičajene telesne dispozicije i orijentacije. Drugo,

da su brojni i ponavljani protesti, nazvani Šarena revolucija, izvodili zajedništvo kroz zajedničko pojavljivanje ranjivih i otpornih tela u javnim prostorima i na ulicama, koja su stalno iznova dobijala novu materijalnu realnost, smisao i telesni potencijal za delovanje, otvarajući tako nove mogućnosti za praktično, afektivno i kognitivno angažovanje tela u prostoru koji sama proizvode i zauzimaju. Osim toga, poigravajući se performativnom nestabilnošću i semantičkom polivalentnošću jezika i diskursa kroz ironične obrte i retoričke „zloupotrebe“, mobilizišući svoju afektivnu i telesnu snagu, pokret je dao dodatnu energiju sećanjima bremenitim emocionalnom vrednošću, usmeravao je akcije, artikulisao nove zajedničke pojmove, transformsao sadašnjost i nazreo novu budućnost.[18] Četvrto, usaglašeni, prenoseći i deleći afekte, i prilagođavajući se kolektivno proizvedenim atmosferama, ova protestna tela su rezonirala i uspostavila ekvivalencijske veze novog jedinstva, i sprovodila su ih bez prevazilaženja unutrašnjih afektivnih tenzija i antagonizama, i bez dijalektičkog uklanjanja diferencijalnih specifičnosti višestrukih borbi i zahteva. I konačno, kroz relacionu afektivnu snagu i snagu ljutnje, besa, ogorčenosti, frustracije i politički reartikulisane i privatnosti lišene melanholije kao otelotvljenih procena, s jedne strane, i direktnog, strastvenog, otpornog i iscrpljujućeg telesnog obračuna i kolektivnog razotkrivanja svoje telesne i političke ranjivosti i nesigurnosti, s druge strane, protestna tela su postavila na scenu linije podele i granice društvenog, što će reći, izvedeni i afektivno artikulisani antagonizam i na taj način su materijalizovala poroznu kožu nove zajednice i kolektivnog subjekta.

Ukratko, moj cilj je da istražim i da tvrdim na koji način su iterativni performativni i koreografisani protesti materijalizovali novi kolektivni subjekt i oblikovali površine kolektivnog tela, odučavanjem od ugrađenih telesnih tehnika i dispozicija, i učenjem i stabilizacijom novih, kao i kako ove telesne prakse „ svojim upražnjavanjem tokom vremena (...) stiču sve veći uticaj na telesni i individualni identitet. Nije reč o scenariju koji demonstrant uči da bi ga potom izvršio, već su to akcije koje ne samo da zahtevaju nego i obezbeđuju snažnu posvećenost i, jednom kada se uvežbaju, polako menjaju svet u kome se dešavaju” (Foster, 2003, str. 408). U diskusiji koja sledi, to ću tvrditi usredsređujući se na tri od nekoliko gore pomenutih momenta.

[18] Za detaljnu analizu odnosa između mišljenja, jezika, diskursa, reprezentaija,i simbola sa afektima, telesnošću, i senzornim i motornim delovanjem, videti: Knudsen, 2020; Fleig and von Scheve, 2020; Anderson, 2014; Thrift, 2008; Gallagher, 2005; Connolly, 2002; Lakoff and Johnson, 1980)

Ponovno uprizorenje i reartikulacija tela i prostora

Prvi nivo analize koji se odnosi na hegemonijsku i političku reartikulaciju društvenog koju je pokrenula serija intenzivnih, iterativnih i tekućih protesta u periodu toko 2015. i 2016. godine u Severnoj Makedoniji vezan je za to kako specifične prakse, angažovani odnosi i akcije preduzeti u društvenom i javnom prostoru deluju-na i deluju-uzvratno, oblikujući tela, mišiće, čula, akcione potencijale, emocionalnu strepnju, afektivnu geografiju i otelovljene subjektivnosti tela i grupa koje protestuju (Merleau-Ponty, 2009; Probyn, 2003; Davidson and Milligan, 2004; Ingold, 2000; Simonsen, 2010; Ash and Simpson, 2014). Dakle, kako otelovljena, materijalna, emocionalna i diskurzivna performativnost kolektivno organizovanih protesta artikuliše i reartikuliše tela, objekte, prostore i institucije kao „transferzalne objekte, ili nizove aktivnosti“ (Anderson and Harrison, 2010, str. 8) koji rekurzivno uključuju i u-obličuju mnogobrojne delatnike, uključujući ljudske mozgove, afekte i tela. Moja tvrdnja je da su ove otelovljene akcije unutar Šarene revolucije svojim veoma telesnim relacionim angažmanom, stavovima i ponovnom upotrebom prostora odigrale i dovele u postojanje novi društveni svet, pri čemu se svet istovremeno odnosi na tekuću materijalizaciju i pojavu, horizont mogućnosti i njihov pregovarački i transformativni odnos prema „kontekstu ili pozadini u kojoj se određene stvari pojavljuju i dobijaju značaj: pokretan, ali manje ili više stabilan skup praksi, uključenosti, odnosa, kapaciteta, težnji i mogućnosti“ (Anderson and Harrison, 2010, str. 8). Dakle, nije to bila samo stvar percepcije postojećih značenja, simbolizacija i reinterpretacija značenja, već i stvar njihove proizvodnje kao „deljenog praktičnog razumevanja“ (Simonsen, 2010) ostvarenog kroz interaktivno učešće, kolektivno smeštanje i delovanje, kao i transformisanja mapa oprostorivanja, rečeno Hajdegerovom jezikom, ili mapa brige i ulaganja kroz razvoj novih veština, dispozicija i afektivnih orijentacija kako prema prostoru i materijalnom okruženju, tako i prema sebi. Ono što su protestna tela *Protestujem* i *Šarene revolucije* poništavala/radila, svojim gestovima, silama, intervencijama, pokretima, angažovanjem, praktičnim odnosom i kolektivnim orijentacijama kao antagonističkim intervencijama u javnom prostoru, jeste materijalno i otelovljeno razlaganje i prekomponovanje, rastavljanje i ponovno sklapanje, dekonstrukcija i rekonstrukcija društvenog prostora u preplitanju sa njihovim telima, upuštajući se u istorije proizvodnje prostora, prošle radnje materijalizovane kao raspoloživi priuštivi i akcioni potencijali, odnosno mogućnosti i nemogućnosti određenog delovanja i pojave određenih tela, uprizorujući na taj

način i proizvodeći jedan drugi prostor i različita, ponovo osposobljena tela, akcije i strasti (kao izložena drugima i kao ona koja deluju kroz druge). Šarena revolucija je prema tome, svesno ili ne, sledila Lefevrovu izreku, naime da „svaki revolucionarni 'projekat' danas (...) mora, ako želi da izbegne beznadežnu banalnost, da izvrši ponovno prisvajanje tela, uz ponovno prisvajanje prostora, kao deo svoje agende o kojoj se ne može pregovarati" (Lefebvre, 1991, str. 167).

Samo iz te perspektive, tvrdio bih, možemo razumeti efekte angažovanja protestnih tela u Severnoj Makedoniji na oblikovanje sveta, u odnosu na zgrade Vlade, prostore različitih institucija, a posebno u odnosu na spomenike, skulpture, objekte i rute proizvedene projektom Skoplje 2014, bacanjem farbe, bacanjem jaja i povrća, kolektivnim pisanjem po ulicama i trgovima, otuđenjem njihovog značenja i upotrebe, i naporima da se skulpture poruše ili napadnu. Sve ove akcije ne upućuju samo na simbolički nivo, u smislu referentnih tačaka nacionalističkih, klasnih, etničkih i rodnih značenja upisanih kroz projekat Skoplje 2014, ili kriminalne, koruptivne i profitne istorije projekta. Ali je sve to nesumnjivo važno. Međutim, svojim delovanjem, su ova tela na različite načine uprizorivala i otelovljivala značenja, dovodeći u stvarnost tela, akcije, pokrete, gestove i ciljeve koji su ranije bili isključeni iz onog što je propisivala organizacija objekata i konfiguracija spomenika, i transformisala njihove telesne kapacitete za akciju i interakciju, njihovo telesno „mogu" i potencijal za proširenje, projekcije, upotrebe i praktično upuštanje u prostor. Tela koja protestuju su svojim akcijama i kolektivno orkestriranim intervencijama ponovo otelovljavala i ponovo prisvajala moć uloženu i iskazanu u monumentalnosti projekta Skoplje 2014, i na taj način povratila svoja tela i prostor, iznoseći proživljene realnosti i saradničke potencijale tela u savezu, kao kontrapunkt zamrznutoj, sinhronizovanoj, inertnoj monumentalnosti i vertikalnosti supernacije i moći koja zahteva poslušna tela. Umesto obezvređenih minijatura pred megalomanskim zarobljavanjem vremena, istorije i moći, što čini da osećate i doživljavate svoje telo i sposobnosti kao prolazne i nebitne u poređenju sa grandioznošću zamišljene i fantazmatske nacije oličene u spomenicima, svetlima i skulpturama; ili kao pasivni konzumenti grada pretvorenog i zarobljenog u muzej (Kotevska, 2014); i kao neaktivni građani usred turističke atrakcije - protestna tela su kroz infrastrukturu brige, podrške i solidarnosti postavila na scenu svoj status građana i ponovo aktivirala svoju sposobnost da deluju i proizvode prostor, a zatim i da transformišu osećanje sebe samih, ili sliku svog tela i telesnih shema. „Arogantna vertikalnost" spomenika i novoizgrađenih objekata u centru grada unosi „falokratski element u vizuelni prostor" s ciljem i potrebom „da impresionira, da prenese utisak autoriteta na svakog posmatrača", a njihova„ vertikalnost i visina" koja izražava „nasilnu moć" (Lefebvre, 1991,

str. 98) konzervativne i nacionalističke vlade, suprotstavljena je horizontalnom, otelotvorenom, ranjivom, afektivnom i materijalnom zajedničkom činjenju protestnih tela kao aktivnih i moćnih kreatora svog kolektivnog prostora i značenja.

LGBTI osobe, žene, Romi, Albanci, prekarni radnici, iscrpljeni kulturni radnici, obespravljeno stanovništvo i razne žrtve nasilja autoritarnog režima VMRO-DPMNE, iznošenjem svojih tela u prvi plan i stavljanjem u akciju kroz nepoštovanje uzvišenosti moći otelovljenoj u građevinama, spomenicima i skulpturama i sami su postajali znakovi, otelovljujući i ostvarujući slobodu, moć i otpor zauzimanjem mesta koja su isključivala mogućnosti njihovog delovanja i smislenog prisustva. U mačo strukturisanom prostoru, ispunjenom skulpturama i spomenicima muških heroja, pri čemu je jedina ženska figura Olimpija predstavljena kao ona koja doji, stara se, drži i igra se sa Aleksandrom, postavljena između vertikalnih, gigantskih i faličkih spomenika svog muža, Filipa i svog sina, Aleksandra, svedena na svoju reproduktivnu i majčinsku ulogu i funkcije – žene su svojim telima vraćale ulicu i trg i proširivale svoje želje, ciljeve, projekte i projektovale svoje sposobnosti i potrebe u deljeni prostor. Umesto da prolaze ulicama sa stidom, strahom i afektivnim iščekivanjem nasilja, LGBTI osobe su ponosno i odlučno hodale, skandirale, vrištale i uživale u prisustvu drugih. Umesto prolaska pored hijerarhijski pozicionirane samo metar visoke skulpture „Čistača cipela" postavljene u blizini Aleksandrove skulpture visoke 26 metara, čija „forma nije „puka" forma, već uključuje dinamiku i materijalnost društvenog života" (Kotevska, 2014), ili hodanja ulicama da bi se "uhvatio" autobus za odlazak na posao, ili ulaska u tržni centar s namerom da se plate računi od plata koje su jedva dovoljne za preživljavanje - radnici, oni prekarni i obespravljeni građani postavljali su svoja tela kao deltnike otpora i kao nosioce sposobnosti i mogućnosti koje tek treba izraziti, artikulisati ili ispuniti.

Na primer, na protestima 5. maja 2016. demonstranti su izvodili kolektivno žaljenje i tugovanje na centralnom trgu u znak sećanja na smrt Martina Neškovskog, koga je pre pet godina na tom istom trgu ubio policajac Pretpostavljeno i propisano ekstatično uživanje i divljenje transformisano je kroz bes i ljutnju u kolektivni čin žaljenja, izlaganjem bola i tuge izazvanih operacijama moći, nudeći platformu, poteklu iz privatizovanih i familijalizovanih prostora žaljenja, za kolektivno isceljenje. Demonstranti su krupnim slovima crvenom bojom ispisivali „UBICE", „PRAVDA", „SLOBODA" i „Ubili ste dete" i praveći otiske svojih dlanova, kapajući crvenom bojom, po belom gradskom trgu.



Fotografije: Vančo Džambaski, 06.05.2016, Glavni gradski trg, Skoplje.

Ako senzorno-čulno kao praktično-perceptivni prostor zaobilazi, skriva i prikriva nejednake društvene odnose i odnose moći i promoviše „pogrešno shvatanje aspekata, svakako dominantnih aspekata društvene prakse" (Lefebvre, 1991, str. 211), što opsesivno beo i nasilno vertikalan prostor Skoplja 2014, koji je koštao skoro 700 miliona evra, nedvosmisleno čini, onda performativne akcije protestnih tela nisu bile samo demistifikovanje prostornih operacija nasilne nacionalističke ideologije, već transformacija afektivne geografije i emocionalne orijentacije ovog prostora, uprisorenje, izražavanje i iznošenje na videlo tuge, ožalošćenosti, žalenja tamo gde je trebalo da se odigrava kolektivno etnonacionalističko likovanje. Da bi se ove prakse bolje razumele, naveo bih još nekoliko primera, kao različite i kontrastne scene koje bi nam mogle pomoći da razjasnimo poente o kojima je reč. Prvi primer je obeležavanje Dana nezavisnosti Republike Makedonije, 8. septembra 2011. godine, u organizaciji tadašnje vladajuće VMRO-DPMNE, sa namerom da se javno objavi i predstavi novopostavljeni spomenik Ratnik na konju, ili javno poznat kao Aleksandar Veliki, kao i da se zvanično promoviše nekoliko novih postavki i spomenika.[19] Zvanična ceremonija je počela govorom predsednika skupštine koji je govorio o Deklaraciji o nezavisnosti iz arhiva Skupštine i predao je Gardi Republike Makednoje koja ju je odnela predsedniku zemlje, koji je čekao u novoizgrađenom muzeju Makedonske borbe i žrtava komunizma, preko glavnog gradskog trga i Kamenog mosta, blizu ulaza u Staru čaršiju. Garda je predvodila defile na putu do Muzeja, prolazeći kroz novoizgrađeni, u okviru projekta Skoplje 2014, trijumfalni slavoluk „Porta Makedonija"[20], uz pratnju različitih jedinica Vojske i folklornih grupa, uz prisustvo dece i zvaničnika koji su im se usput pridružili. Proslava je nastavljena na glavnom trgu, gde je

115

[19] Video televizijskog programa koji je išao uživo na nacionalnom TV servisu dostupan je na YouTube na: https://www.youtube.com/watch?v=EDGLhWXeemY. Poslednji put posećeno 25.07.2022.

[20] O ritualu i perforamtivnoj upotrebi ovog spomenika u uprizorenju nacionalnog jedinstva, videti Risteski, 2018.

postavljena bina na kojoj su glumci držali govore, naglašavajući tešku, mučnu, punu žrtava, ali otpornu istoriju makedonskog naroda, veličinu makedonske nacije i potrebu za jedinstvom u borbi protiv „zlih“ sila. Proslavu je otvorila pesma koju je otpevala estradna zvezda Karolina Gočeva, pevajući patriotsku pesmu iz 80-ih, podignuta na visoki kran, sa ogromnom crvenom haljinom (koja predstavlja boje zemlje i revolucionarne organizacije VMRO) koja visi sa krana pokrivajući njegovu konstrukciju, tačno preko puta novog spomenika i fontane Aleksandra Velikog. Odmah ispod krana i spomenika, trg je bio ispunjen hiljadama pristalica Vlade i građana opčinjenih spektaklom koji je pred njima. Nakon narodne igre na bini koju je izvela folklorna grupa Tanec, i 45-minutnog govora premijera Nikole Gruevskog (koji je kao Egokrata tako doveden u odnos ekvivalencije sa spomenikom, nacijom, tradicijom, i državnom nezavisnošću), uz muziku Nacionalnog filhramonijskog orkestra na glavnoj bini, usledilo je zvanično otvaranje spomenika-fontane. Tempo i ritam muzike koju Orkestar izvodi na sceni sinhronizovan je sa kretanjem svetla i vode u fontani, počev od sporog tempa koji prelazi u pojačan, ubrzavajući i anticipirajući ritam, a kulminira snažnim i silovitim zvucima koji dolaze od mnogobrojnijh instrumenta orkestra, sinhronizovani sa blistavim i zaslepljujućim svetlima iz fontane i pratećim kružnim pokretima vode.



Snimci sa prenosa proslave Dana nezavisnosti Republike Makedonije, 08.09.2011.

Pun čulno i estetski zadivljujući spektakl potvrdila je uzbuđena publika, stojeći ispod 26 metara visoke, 30 tone teške bronzane fontane, i oko nje, posmatrajući spektakl, aplaudirajući i ispuštajući uzdahe divljenja, držeći telefonske kamere koje snimaju događaj. Kao pasivni posmatrači i konzumenti partijsko-državno sponzorisanog estetskog iskustva, čiji je intenzitet usklađen i artikulisan etnonacionalistički impregniranim simbolima, rečima, govorima, figurama i predmetima koji usmeravaju i regulišu njihovu pažnju kroz usmereni afektivni aparat i atmosferu, okupljeni građani su još više senzorno napadnuti i otvoreni da to

prime kada se odigrao zvučni i svetlosni prizor 10-minutnog eksplozivnog vatrometa. Sa strahopoštovanjem, ali utišana, uzbuđena i intenzivirana, a ipak usmerena, njihova tela su zavedena, uhvaćena i zarobljena afektivnim intenzitetima koji su podstaknuti ovim megalomanskim i uzvišenim estetskim iskustvom, potisnutim kroz egzaltaciju. Građanima je u estetskom smislu ponuđena slika pripadnosti onome što ih sve prevazilazi, čime se ostvaruje konsenzus i jedinstvo koje se oseća materijalno i afektivno. Monumentalna trajnost, neprolaznost i čulna raskoš, prevazilazi kako njihovu ranjivost tako i konačnost i smrt, i „zamenjuje brutalnu stvarnost" svakodnevno življenog iskustva raspoloživosti, prekarnosti i siromaštva „materijalno realizovanom pojavom; stvarnost se pretvorila u pojavu" (Lefebvre, 1991, str.221). „Večno telo" nacije koje je estetski posredovano tako zasenjuje živu i vremensku konačnost društvenog tela građanina, ali ga isto tako disciplinuje kroz artikulaciju konkretno uređenog afektivnog aparata koji povezuje tela, prostor, afekte, intenziteti, akcije, želje i orijentacije u regulisanu konfiguraciju.

Kao kontrapunkt ovom događaju stoje scene iz Šarene revolucije koje narušavaju konsenzus u vezi s monumentalnošću i moći preko antagonističkog telesnog odigravanja otpora i ponovnog prisvajanja tog istog prostora, kao transformacijom postojećih i stvaranjem novih priuštivosti kao projektivnih mogućnosti telesnog prostiranja i interakcije, a samim tim i transformacije telesne intencionalnosti, delovanja i sposobnosti. Opstruisana telesna intencionalnost od strane institucija koje ne služe svojim građanima, ponižavaju ih i usklađuju s interesima onih na vlasti, i sterilna monumentalnost neokaljane beline koja propisuje i čini dostupnim određeni raspon pokreta, radnji i orijentacija i postavlja tela kao pasivne konzumente praktično-perceptivnog prostora sa priuštivostima koje je već uspostavilo operisanje moći, prekidaju tela koja stoje ujedinjena, podržavajući jedno drugo u svojim fizičkim i afektivnim naporima u antagonističkom odgovoru, prskajući zidove tih istih institucija i spomenika balonima punim boje i peska.



Fotografija Roberta Atanasovskog

Demonstranti su u nekoliko navrata ulazili na centralni gradski trg sa kantama boje, balonima sa bojom, valjcima za farbanje i vodenim puškama napunjenim bojom, „pucajući“ na spomenike i centralnu figuru Aleksandra Velikog. Ulazeći u fontanu demonstranti su prosipali boje i deterdžente, a penasta voda se prelivala trgom, dok su oni koji su stajali oko takozvanih šarenih komandosa aplauzima pozdravljali akciju i uživali u akcionom potencijalu senzomotornom i afektivnom 'preslikavanju' prostora. Dana 6. juna 2016. godine, pod motom „Krv nije boja“, demonstranti su ponovo obeležili ubistvo Martina Neškovskog i prekrili ceo trg ispisima, porukama i crvenom bojom. Ne samo da su se simbolično osvrnuli na na zločine Vlade, već su i same akcije otvarale i proizvodile drugačiji prostor, i rekurzivno, drugačija delatna tela.



Fotografije: Vančo Džambaski. 06.06.2016, Gradski trg, Skoplje.

Štaviše, ovi postupci izneli su u prvi plan drugačiji afektivni odnos i vrednost prema prostoru i otelovljenoj relaciji ovih subjekata sa okruženjem. Tamo gde smo ranije videli nacionalističko uzdizanje i egzaltaciju usmerenu ka zamišljenoj naciji i slavnim spomenicima, kroz ove akcije otelovljuje se percepcija istih spomenika i prostora sa različitim akcionim potencijalom, usmerenošću, izvođenjem i afektivnim nabojem, u rasponu od besa, ljutnje, ironije, ranjivosti, tuge, žaljenja i estetski prikaz iscrpljenosti i uskraćivanja društvenih mogućnosti. Otelovljenje koje su ponudile ove akcije i praktične relacije sa prostorom rekurzivno restrukturiraju svest, verovanje, maštu, percepciju sveta i sebe, kao što su ubedljivo argumentovali enaktivistički naučnici u kognitivnim teorijama (Gallagher, 2005). U fenomenološkom smislu, možemo reći da stalna, ili potencijalno delotvorna i proživljena iskustva opstrukcije drastično ograničavaju fizički, društveni i afektivni prostor kao prostor koji sadrži mogućnosti za delovanje, za osećanje prostora kao doma tela, za angažovanje i društvenost i kao takva predstavljaju imobilizatore telesne intencionalnosti otlovljenih subjekata (Gallagher, 2020; Young, 2005; Merleau-Ponty, 2009, str. 95-110). Gore opisanim akcijama protestna tela su pružala otpor I transformisala ograničenu i inhibiranu intencionalnost kroz koju se manifestuje intencionalna otvorenost otelovljenog subjekta prema svetu i anticipiranoj budućnosti. Ona su kroz akciju povratila sposobnost da tvore smisao, da učine smislenim svet i sebe, kao praktično angažovanje u društvenom svetu i projekciju neodredivih mogućnosti (Staudigl, 2007, str. 245). Prskanje boje izražava napor da se povrati pravo na prostornu priliku i potencijal za istraživanje i samouključivanje u različite i raznovrsne situacije, kontekste i odnose. Mogućnosti ponovnog otelovljenja u ovom slučaju dodatno su pojačane emocionalnim vrednostima koje su ovi prostori imali, i afektivnim bojama sećanja vezanim za prostore, koji su nekada bili podsetnici na modernističku, utopijsku i socijalističku arhitekturu i anti- fašistički projekat i borbu, a sada se brišu u nastojanjima da se fabrikuje slavna nacionalna prošlost. Ova telesna orijentacija stajala je na antagonističkoj i suprotnoj strani okruženja „anahrono retrogradne“ ideologije projekta Skoplje 2014. koji je ugrađivao falsifikovana sjećanja kako bi se „održao i potvrdio stari, već potvrđeni identitet – gdje se pojedinac vidi i shvata kao strukturni deo lokalnog“ (Vilić, 2015, str. 33). Ništa bolje ne ilustruje ovu transformaciju i reartikulaciju tela i prostora od izjave jednog od najistaknutijih aktivista Šarene revolucije:

> „Sećam se, prvi put smo bacili boju na Trijumfalnu kapiju. OkO nas je sve bilo belo, i odjednom, niotkuda vidimo prskanje boja. U tom trenutku u mojoj glavi i u glavam svih nas dogodilo se kidanje

lanaca na simbolički način. Rekli smo, ako ovo može da se desi, sve je moguće. Za mene je to, u stvari, bio najveći korak ka mogućnosti, ka shvatanju da režim zaista može past". [21]

[21] Irena Spirovska, u intervjuu za dokumentarni film „Šarena revolucija“ u produkciji Omladinskog obrazovnog foruma, 2018.

Afektivne ekvivalencije i transformacije

Svakog dana u 18 časova demonstranti bi počeli da se okupljaju ispred kancelarije Specijalnog javnog tužioca kako bi izrazili podršku njihovom radu i dobili novu energiju evocirajući pobede iz prošlogodišnjih protesta. Dolazeći sami, u parovima ili manjim grupama ljudi bi se pozdravljali, zagrlili, započinjali razgovore o protestima od prethodnih dana i učinjenim akcijama, ili bi sa ljutnjom, ironijom ili smehom punim prezira raspravljali o nekim od izjava političara VMRO-DPMNE ili načinu na koji provladini mediji izveštavaju. Noseći majice, koje su besplatno izradili i javno distribuirali različiti dizajneri i umetnici, na kojima su predstavljene tri žene, specijalne tužiteljke, Šarena revolucija ili neku ironično i ponosno prisvojenu uvreda koju je demonstrantima uputio neko od vladajućih političara i propagandne medijske mašine, ljudi su prilazili jedni drugima, komentarisali svoje majice ili poruke na transparentima i sklapali nova prijateljstva. Neki bi počeli da duvaju u pištaljke ili vuvuzele, drugi da viču i skandiraju „Nema pravde, nema mira“ ili „Ideš u Šutku Nikola“ [misli se na zatvor u Skoplju i Nikolu Gruevskog, premijera], i prostor bi se polako i neizbežno ispunjavao „određenim tonom ili osećanjem izmaglice” (Böhme, 1993, str. 114), što bi se moglo opisati kao pozivajuće, stimulativno ili uzdižujuće. Poput meteorskih vazdušnih tela, koja možemo osetiti, koja su opipljiva, ali neodrediva, atmosfera bi pratila tela u pokretu dok su se kretala ka onekoj od javnih institucija, obmotavala se oko njih i pritiskala ta tela prisutna na ulici uvlačeći ih u svoj afektivni stisak.

Dok bi se demonstranti kretali prema nekoj zgradi ili stajali ispred neke zgrade, muzika je pratila njihove pokrete, čiji su ritam, puls, melodija, tekst/stihovi dodatno pojačavali nastalu atmosferu. Neke od pesama koje su puštane potiču iz popularne kulture, uključujući pesmu Leve patike *Nepravda*, Bajaginu *Pada vlada*, *I want to break free* grupe Queen, i *Freedom* Džordža Majkla. Ponekad bi demonstranti zasvirali ili zapevali nacionalnu himnu, na taj način ponovo ostvarujući konstitutivnu moć i performativnost jednog „mi“ koje iznova uspostavlja sebe i zemlju, istovremeno se diferencirajući od nacionalističkog populizma vladajuće stranke i isključiveog etnonacionalističkog izvođenja naroda. U različitim prilikama, demonstranti bi svirali ili pevali partizanske pesme iz antifašističkog ratnog perioda, najistaknutij je bila *Bela Ciao*, evocirajući emotivno obojena sećanja na antifašističku borbu za slobodu koju su vodili njihovi očevi, majke, dede i bake, projektujući te slojeve sećanja na tekuće i sadašnje svrhe i ideje demonstracija. Pesme bi pojačale kolektivni osećaj za pravdu ili kolektivnu atmosferu

zajedničke situacije patnje, nepravde, nejednakosti i besa, obavijajući demonstrante zajedničkom emocijim solidarnosti i uvlačeći je u nju (Runkel, 2018). Ritam pesama bi takođe postavio osnovu za dodatnu energiju i usmeravanje njihovog pokreta, dajući mu specifičnu dinamičku formu i vitalnost, izražavajući odlučnost i usredsređenu akciju u koordinaciji sa drugima. U drugim prilikama, govornici bi puštali neke od prisluškivanih razgovora između vladajućih političara, o temi vezanoj za slogane ili temu o kojoj se govori na protestu koji se održava tog dana, i izazivali bi gnev među demonstrantima, praćen povicima i pevanjem, ili tugovanjem i žaljenjem u onim prilikama kada su razgovori ukazivali na neke oblike nasilja koje su počinili on ina vlasti.

Neprekidna buka i visina zvuka vuvuzela i zvižduka, koji su označavali prisustvo ovih tela na ulici i njihovo zauzimanje i blokadu redovnog prometa u javnom prostoru, dodatno bi podstakli kolektivno skandiranje, odnosno pevanje ritmički dopadljivih i repetitivnih muzičkih fraza, preuzete od sportskih navijača, istovremeno izokrećući njihove nacionalističke i mačističke tekstove i zadržavajući njihov ritmički kapacitet i dinamiku koje podstiču ohrabrenje, podršku i pokreću sinhronizovana tela. Ovi povici su uključivali, na primer, „Ne plašimo se vaših pretnji, niko nas više ne plaši. Narod se diže, sloboda se rađa, pazite ljudi, Vlada pada, ale ale ale ale ale aleee..."[22] Ili, prisvojena navijačka pesma koja se masovno pevala tokom proslave sportskih uspeha koje je podržava Vlada, a održanih na glavnom trgu, u čijem je tekstu bila etnocentrična fraza „Goceva (Delčev) rasa, pretvorena u: „Izvedite Gruju na terasu da vidi masu građana, dižemo ruke u vazduh, tražimo ostavke, svaki dan je dan protesta!"[23] Atmosfere bi se tada promenile i postale pokretne, snažne, rastuće i moćne. Kao što se dešavalo mnogo puta, demonstrant bi počeo da viče „Boja! Boja! Boja!" pozivajući ljude i šarene komandose da počnu da bacaju balone i boje zgradu vodenim pištoljima napunjenim bojom. Sa svakim prskanjem i preciznim udarcem, demonstranti bi kolektivno pozdravili gest i aplaudirali onima koji su bacali boju, uzvikujući „Bravo! Bravo! Bravo" i radosno bi se smejali. Atmosfera bi tada povukla sve, i one koji stoje i posmatraju i one koji bacaju boju, i nastalo bi komešanje, prasak, ubrzanje.

229

[22] Pogledajte video na: https://www.youtube.com/watch?v=i0eRK9dpidU.

[23] Originalna navijačka pesma je bila sledeća: „Izađi, dečko, pravo na terasu i pozdravi Gocevu rasu, digni ruke visoko u vazduh, Solunsko polje će opet biti naše!"



Fotografija: Vančo Džambaski. 26.09.2016.



Fotografija: Vančo Džambaski. 03.06.2016

Šareni komandosi bi, ponekad, zapalili baklje i stajali trijumfalno poređani ispred upravo obojene zgrade, obeležavajući novu okupiranu teritoriju i potpisujući kolektivni uspeh. Goreći plamen i iskre iz baklji, uspravna i pobednička tela demonstranata koji drže baklje, i ispružene ruke u vazduhu, uskladili bi svoje intenzitete, držanje, oblik i trajanje kao preovlađujući afekat naleta uzbuđenja koje se deli među demonstrantima (Stern, 1998; Stern, 2010), putujući iz-među tela i izbijajući balističke gestove, entuzijastični povici, zvižduci pištaljki, vriskovi, deljeni i razmenjivani ekstatični osmesi i tela koja skaču i sinhronizovano aplaudiraju, itd. Ove atmosfere „koje su pokrenula tela – brojnih vrsta – aficirajući jedna druga, proizvode neki vid 'obmotavanja'" i „afektivna svojstva" (Anderson, 2009, str. 80), su u određenim prilikama bili performativno, ritualno i namerno koreografisana, inscenirana i učinjena kolektivnim metodom intervencije i ostvarivanja jedinstva. Na primer, 17. juna, demonstranti su odbrojavali poslednji preostali dan od ultimatuma koji je nametnut Vladi za sprovođenje zahteva Šarene revolucije. Velika grupa od više stotina ljudi okupirala je jednu od glavnih ulica u centru grada, poređali su svoja tela kao mašina za pisanje koja je formirala broj jedan, dok su u rukama držali baklje podignute u vazduh. Sve baklje su počele da gore u istom trenutku, dok su tela ljudi stajala odlučna, uspravna i nepomična, geometrijski precizno poravnata i međusobno razmaknuta, a u pozadini su odjekivale partizanske pesme. Oni koji su stajali sa strane su ujednačeno pevali „Ideš u Šutku Nikola" i duvali u vuvuzele. Dim koji je ispunjavao vazduh pored, oko i iznad tela nije ih pokolebao u njihovoj odlučnosti. Naprotiv, označavao je moć njihovog prisustva, transformaciju njihove prekarnosti i ranjivosti u znakove istrajnosti, kao isparenje telesne moći koje je zračila kolektivno.



Fotografije: Vančo Džambaski. 17.06.2016, Skoplje.

To nije bila samo poslata poruka, vidljiva čak i sa uzvišenja planine Vodno i milenijumskoh krsta na njenom vrhu. Nije to bilo samo prisvajanje ulice kao štamparije koja je zamenila odsustvo slobodnog prostora za izražavanje i medijsko izveštavanje u režimskoj propagandnoj mašineriji. Što je još važnije, to je bilo uspostavljanje kolektivnog jedinstva, uspostavljanje lanca ekvivalencije između različitih tela i pritužbi, i stvaranje kolektivnog osećanja kroz sinhronizaciju, vibraciju i podrhtavanje elastičnih tela koja se nalaze na istoj talasnoj dužini. Bogato čulno okruženje kao estetska i afektivna atmosfera proizvedena u ekstazi i između (Böhme, 1993, str. 122) perceptivnih elemenata, baklji, zvukova, ritmova, relacija, pokreta, odjekujućih glasova, tela, okruženja, slika i teksta, istovremeno je proizvodio „prostornu dinamiku pojavljivanja" kolektivnog subjekta i njegovu „afektivnu koheziju" (Runkel, 2018, str.2). Suprotno Laklauau i psihoanalitičkom argumentu koji briše mogućnost horizontalne identifikacije, mimikrije i sugestije u formiranju kolektivnih identiteta, tvrdim da su se lanci ekvivalencije, u ovom slučaju, uspostavili kroz iterativne, višemesečne i ponavljajuće interakcijske ritualne lance (Collins, 2004). Interakcioni ritualni lanci uključuju otelovljenu aktivnost koprisutnih tela koja zajedno zauzimaju prostor i dele usredsređenost, aktivnost i pažnju, kaskadno se pretvarajući u procese „usijanja" kao prepoznavanja i pozitivno sankcinisanje, a zatim i zajedničko emocionalno uzbuđenje kojim jedni druge hrane (osmeh nekog drugog dok se baca boja ili uživa u zajedničkoj aktivnosti i usredsređenosti koja vodi daljem uzbuđenju i povećanju emocionalne energije) (Collins, 2004), što dovodi do fizičkog i afektivnog usklađivanja, ritmičke sinhronizacije gestova, pokreta i emocija, emocionalne zaokupljenosti, „telesne inter-orijentacije" i rezonancije (Mühlhoff, 2014; Paasonen, 2020). Ovaj proces uključuje isprepletenost i intra-akcije tela, mozgova, prostora, materijalnih objekata i okruženja u „otvorenoj ekologiji" definisanoj preko „kontingentnih i fluidnih granica" (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2013, str.37).

Dinamički kapacitet telesne materijalnosti da aficira i da bude aficirana, kao i telesna otvorenost i receptivnost, omogućavaju „prenos afekta“ što podrazumeva prolazak biohemijskih molekula i hormona kroz gust vazduh atmosfere preko tela, modulirajući njihove kapacitete za delovanje i emocionalna stanja (Brennan, 2004), kao i ogledanje radnji, namera i emocija preko posmatranja (nesvesnog u većini slučajeva, ili prebrzog da bi se mogao dostići nivo svesti) kretanja drugih i telesnih i ekspresije lica, kao otelovljena simulacija (Rizzolatti i Sinigaglia, 2008; Damasio, 2012; Iacobini, 2008; Galesse, 2005). Što je još važnije, a u vezi s našom tvrdnjom, ova sposobnost da se simuliraju emocionalnih stanja drugih ljudi, olakšava povezivanje, solidarnost, saosećanje, empatiju i saradnju, što će reći, zaglađuje povezivanje i interakcije kod ljudi (van Baaren et al., 2009.). Društvena veza se, dakle, ne uspostavlja, prvenstveno kroz vertikalnu i individualizovanu identifikaciju pojedinaca sa vođom, idejom ili praznim označiteljima, iako su oni takođe prisutni kao mehanizmi, već kroz mimetičku komunikaciju (Gibbs, 2010), koja uključuje afektivnu zarazu.

106 Ono što je bitno naglasiti je da nije reč o oponašanju oblika ponašanja drugih ili kopiranju njihovih gestova i izraza u istom modalitetu. Radije, govorimo o deljenju, podudarnosti i zarazi dinamičkih i kinetičkih svojstava osećanja, kao o afektivnom usklađivanje ili sinhronizaciji amodalnih svojstava kao što su intenzitet, utvrđivanje vremena (timing), oblik, usmerenost/namera koji se mogu indukovati na intermodalni ili kros-modalni način (Stern, 1998, str. 140-157). Tim afektivnim usklađivanjem koje smo prethodno opisali, može se uskladiti intenzitet glasa tela koja pevaju ili skandiraju sa telesnim pokretima, odnosno ubrzanjem intenziteta pokreta u izvođenju određenih gestova, kao što se intenzitet aerodinamičke sile bačenih kuglica boje može prevesti u vokalizaciju ili emocionalnu snagu, ritam kretanja demonstranata se pevanjem drugih ili njihovim pljeskanjem rukama, izvijanje tela koja napadaju zgrade ili spomenike može pretvariti u snažno aplaudiranje i ushićenje publike, kretanje zapaljenih baklji njihovi efekti u kolektivnu radost, ili osećaj osnaženosti itd.

Još jedna važna poenta je da to nužno uvek ne povlači za sobom i ujednačeno angažovanje svih učesnika. Afektivni nesklad i antagonizam između članova grupe takođe su bili prisutni među konkurentskim hegemonističkim subjektima u okviru Šarene revolucije, što je rezultiralo različitim strategijama za organizovanje protesta. Takođe, s obzirom na intenzivno i dugotrajno trajanje protesta, kao i na to da su se ljudi vrlo često priključivali protestima posle radnog vremena, iscrpljenost i umor su takođe bili deo afektivne dinamike.

Konačno, u ovom kontekstu treba napomenuti da emocionalna zaraza i rezonancija, kao i proizvedena atmosfere ne nalaze svoje ograničenja u granicama javnog prostora i ulice u ko -prisustvu tela. S obzirom na veoma ograničen prostor dostupan u zvaničnim i tradicionalnim

medijima, demonstranti nisu koristili samo ulice u svojim postupcima slanja i distribucije poruka, ostavljanjem živih tragova na objektima, spomenicima i znamenitostima, već i društvene mreže, uključujući i Fejsbuk stranice Protestujem i Šarene revolucije, kao platforme za distribuciju najava, događaja, zahteva, principa delovanja, taktika, afekata i slika i video snimaka tekućih i realizovanih protesta kao izvor za širenje i kao nosioce akumulirane emocionalne energije. Štaviše, ključnu ulogu odigralo je kruženje heštegova #IProtest i #Colorfulrevolution na društvenim mrežama, kao sredstva za postavljanje okvira, koji su aktivno pokrenuli proizvodnju afektivne javnosti kao umrežene javnosti „povezane osećanjima“ (Papacharissi, 2015, str. 308-320).

Još jedan važan aspekt vezan za afektivno i performativno izvođenje populističkog subjekta u slučaju Šarene revolucije je transformativna afektivna politika koja je dovela do disartikulacije afektivnih subjektiviteta i obrazaca u populaciji i grupama koje protestuju, i postavila na scenu ponovno oblikovanje afekta, tela, mozgova, okruženja, slika i diskursi. Stoga moramo uzeti u obzir pozadinu konteksta politike straha koju je sprovodila VMRO-DPMNE (Lambevski, 2015), kao i socio-ekonomsku devastaciju i transformaciju makedonskog građanina u homo laborans-a (Arent) zatvorenog u procesima golih potreba i borbe za opstanak u bio-nekro-političkom aparatu. U potonjem slučaju, moramo se usredsrediti na naizgled sporednu, ali ključnu politiku depolitizacije koja se manifestovala u kontinuiranoj svakodnevnoj izloženosti nasilju, patnji, upravljanju životom i njegovom održivošćuu ukrštenih sa diferencijalnim disciplinskim i regulatornim mehanizama moći kroz vektore roda, seksualnosti, etničke pripadnosti, siromaštva, klase itd., koji su obeležili biopolitičku nejednaku izloženost zdravlja i mortaliteta u populaciji (Foucault, 2003). Ono na šta zapravo želim da ukažem su prikrivene, iako ne manje efikasne, nekro-bio-političke strategije oblikovanja života građana u vidu pasivnog puštanja da umru, u kojima je jedini oblik održivog opstanka u životu građana ostao okrutno optimističko ulaganje (Berlant, 2011) u neprestano odlagana obećanja spasa, velike nacionalne narative i obećanja reparacije za istorijske žrtve makedonskog građanina. Razume se, ovoj konstelaciji treba dodati i naslеđeno stanje privatizacije kolektivnih preduzeća i fabrika u periodu od 15 godina nakon raspada Jugoslavije, uz podršku međunarodnih finansijskih institucija, koje su opustošile čitave segmente stanovništva, ostavivši ih da se jedva kreću kao živi mrtvaci (zombiji) tranzicije.

Treba dodati i ograničenje, inhibiciju i prestanak interesovanja i uživanja, specifičnog za negativna emocionalna iskustva mnogih marginalizovanih i obespravljenih subjektiviteta i grupa, što je istovremeno bio prekid mogućnosti za održivo i dugotrajno interesovanje za složene objekte i situacije, za zainteresovano, radoznalo i razigrano bavljenje svetom oko sebe,

za stvaranje zajednice, za identifikaciju i društvenost, eksperimentisanje sa različitim mogućnostima i proširenje kognitivnih i motivacionih odnosa sa svetom i drugima – kao učincima afektivnih sistema interesovanja, radosti i uživanje (Tomkins, 1995, str. 75-105). Nasuprot ovom kompleksu emocija stoji u simbolima i slikama akumulirana i uskladištena emocionalna energija tela koja protestuju, kao izvor samopouzdanja (Collins, 2004), kao osećaj samorazumevanja, obično ispod praga svesti, koji izražava spremnost i emocionalnu energiju za delovanje i akciju, kroz koje se stvara i omogućuje određena budućnost (Barbalet, 1998). Ono što je važno naglasiti jeste da ovo samopouzdanje nije odlika i svojstvo koji se autonomno poseduju, dobijaju i ostvaruju, već ono postaje dostupno upravo kroz širu infrastrukturu i sisteme brige, solidarnosti, podrške i priznanja, kao raspodeljena moć delovanja koja je ostvarena, omogućena i koja je postala vidljiva upravo kroz zajedničko delovanje tela u savezu.

Konačno, kao afektivne prakse i artikulacije, protesti su rekonfigurisali odnose između tela „oblikovanih osećanjima, mislima, obrascima interakcije i odnosima, narativima i interpretativnim repertoarima" (Wetherell, 2012, str.143) što je dovelo do afektivnog dezinvestiranja u nacionalističke slike i sidra, razbijanje društveno posredovanih struktura i relacija straha, gađenja, mržnje usmerene prema marginalizovanim subjektima i grupama, i afektivno namagnetisanog niza nehegemonističkih slika, označitelja i diskursa kao čvornih tačaka tekuće artikulaciju nove hegemonije, uključujući slobodu, pravdu, jednakost, demokratiju, građanstvo, aktivno građansko učešće itd. Afektivno oblikovanje je omogućeno ne samo zajedničkim kretanjem i usaglašavanjem afekata na ulicama Skoplja, i mnogim drugim gradovima širom zemlje, već i kroz otelovljene prakse brige, podrške, interakcije i rezonantnih razgovora, i izgradnje prijateljstava u odnosu na kategorične razlike, što je svojim iterativnim performativnim delovanjem već stvaralo i materijlaizovalo druge svetovi i alternativna društva, konfigurišući novu hegemonističku mape značaja, zajedničke afekte i ideacije. Kao što je jedan demonstrant rekao na svojoj Fejsbuk stranici u žaru protesta u maju 2016:

> „Protesti su postali idealna Makedonija u kojoj želimo da živimo. Bez ikakvog pokušaja da ih romantizujemo ili podržavamo bilo kakvu navodnu karnevalizaciju ovih protesta, oni su postali naš dom. U celoj mračnoj, monotonoj atmosferi u ovoj zemlji u poslednjoj deceniji, u svakom od nas se pojavio onaj osećaj beskućništva, nepripadanja, otuđenosti od sopstvenog života. Ali postojala je i potreba za određenim vremenom i prostorom u kojem bismo bili slobodni i sami. A poslednjih mesec i po dana SJO (Specijalni javni tužilac) je tačno u 18 časova u Skoplju, a isto se dešavalo i u drugim gradovima. Iz cele ove vodeće matrice koja je svesno ili nesvesno ugrađena u nas – da minimizujemo ono ljudsko u nama, da potisnemo osnovne ljudske potrebe i osećanja, da budemo mali i beznačajni, odjednom se u nama pojavio taj otpor, koji mi se čini kao naš vodeća sila u ovom periodu. Na protestima svakodnevno srećemo nove ljude, prepoznajemo se u ličnom bolu, zaljubljujemo se, plačemo pred svima, smejemo se na sav glas, učimo da se solidarišemo sa svima, shvatamo sebe

kao ljudi i svi se podjednako radujemo onim „sitnicama“ koje su nam oduzete iz svakodnevnog života“. (Bekiri, 2016)[24]

[24] Dostupno na: https://okno.mk/node/56248.

Afektivne ekonomije antagonizma i telesne konfrontacije

Opisivanje horizontalne logike afektivne rezonance koja vodi ka recipročnom afektivnom pojačavanju, pozitivnom sankcionisanju, usaglašavanju i živosti, odnosno privremenom lancu ekvivalencije i koherentnosti među telima ljudi koji protestuju, dovodi nas tek na pola puta do razumevanja političke i hegemonističke logike Šarene revolucije i Protestujem. Međutim, ova napomena o nedovršenosti naše dosadašnje analize ne tera nas da napustimo afektivnu i relacionu dinamiku uključenu u rezonanciju. Rezonancija podjednako uključuje afektivno iskustvo disonance i osećanja i performativnosti antagonističkih afekta, kao relacionih sila koje ponovo iscrtavaju granice i površine tela i sedimentiranih društvenih formacija koje se u ovom slučaju doživljavaju kao „odbojne, razdvajajuće, destabilizujuće ili čak eksplozivne i destruktivne" (Mühlhoff, 2019, str. 195). Intencionalnost afektivne sile udaljavanja, prolaska ili delovanja protiv, ili čak napada, što je iskustvo disonance iznelo u prvi plan „može naterati interaktante da se ponašaju suprotstavljeno, umesto da se jedni s drugima usklađuju. Ali takva disonantna dinamika je ipak pomerati i biti-pomeren u relaciji, odvijanje relaciono konstituisanih sila" (Mühlhoff, 2014, str. 14). Prema tome, ono što nam je potrebno jeste iznošenje antagonizma kao ključnog strukturnog elementa političkog, difraktivnim čitanjem koncepta Laklaua i Šantal Muf kroz mreže afekta i otelovljene konfrontacije i dinamike. Razumevanje performativne sile emocija, činjenje stvari tako da nas one pomeraju, i na taj način uspostavljanje granica antagonizma igra ključnu ulogu u antagonističkoj logici političkog. Nije samo ontološki relevantna gramatika i strukture jezika, kao i značenje, diskurs i reprezentacije ono što utemeljuje snagu antagonizma, već i sam „rad emocija" koji „slepljuje figure (prianjanje), lepljenje koje stvara upravo efekat kolektiva (koherentnosti), s obzirom na figure" (Ahmed, 2014, str. 118) poravnate kao zajednička pretnja, neprijatelj, protivnik, kao otelovljenje antagonističke sile.

Antagonistička granica kao sama granica društvenog, u slučaju Šarene revolucije, bila je afektivno i performativno uprizorena nizom emocija, uključujući ozlojeđenost, ogorčenje, bes, ljutnju i strah, i sve one su držale niza međusobno zameljivih i supstitutivnih objekata, institucija, praksi i tela kroz društvene prakse metonimijskog klizanja označitelja, znakova, objekata i tela. Znaci straha, besa, mržnje, ogorčenja, ozlojeđenosti, pretnji, korupcije, nasilja, autoritarnosti, opstrukcije slobode itd., pre (u nizu partikularističkih protesta u godinama koje su prethodile Protestujem i Šarenoj revoluciji) i tokom masovnih protesta kružili su između i

bili povezani se sa više figura koje su predstavljale režim Nikole Gruevskog i VMRO-DPMNE, uključujući arhitektonski i nacionalistički projekat Skoplje 2014, zgrade Vlade i različitih institucija (kao što su zgrade sudova kao otelovljenja korupcije i nepotizma), pojedinačnih ministarskih tela, predsednika zemlje Đorđa Ivanova i premijera Nikole Gruevskog. Lepljenje je, kroz iterativno kruženje i praksu označavanja, znakove pretnje, nasilje, anti-narod, nacionalizam, autoritarnost itd., ovim figurama omogućilo akumulaciju afektivnih vrednosti kako bi „stekli sopstveni život", baš kao što roba u Marksovoj analizi zauzima sopstveni mistični život, zasenjujući dinamiku i istoriju društvenih odnosa i cirkulacije. Istovremeno, oni stvaraju „telo nacije", ovoga puta kao novi populistički subjekt građanina, kao „onog čija su imovina i blagostanje ugroženi prinudnom blizinom drugog. Kao takvo, poravnanje figura funkcioniše kao odbrambeni narativ " i „kruženje radi svoj posao: proizvodi razliku između 'nas' i 'njih', pri čemu se 'oni' uspostavljaju kao uzrok ili opravdanje „našeg" osećanje mržnje" (Ahmed, 2014, str.124) ili ljutnje, straha i ozlojeđenosti.

Prema tome, zamenjujući i izmeštajući Laklauovu analizu metonimije i metafore kao formalnu ontološku logiku društvenog sa performativnim radom afekta, možemo reći, prateći analizu afektivnih ekonomija Sare Ahmed (2004, 2014), da „metonimijski i lepljiv odnos između znakova" predstavlja „jedan bočni pokret" straha, ljutnje, mržnje, ogorčenosti i besa, koji je upotpunjen „pokretom unazad" kojim objekti ovih emocija „jedan drugog vremenom zamenjuju" i zgušnjavaju se u opštem ekvivalentu „gruevizma" kao jedinstvo antagonističke sile i „konstitutivne spoljašnjosti". U našem slučaju, a to je od velike važnosti, metonimijsko kliženje i kruženje znakova odvijalo se kroz otelovljene i kolektivne prakse akcije i protesta koje su uključivale telesne kretnje i gestove kao emocionalno izražavanje, reprodukciju i oblikovanje, kao što su: a) b) bacanje boja i drugih predmeta (flaša, povrća, kamenja) na zgrade, spomenike i znamenitosti, c) pisanje i skandiranje emocionalno protkanih i vrednosnih sudova o onima na vlasti („Ubice", "fašisti", „vaša zgrada je ružna" itd.) i u stotinama javnih govora različitih građana koji su katalizovali procenu različitih antagonističkih figura kao zajedničke pretnje i neprijatelja naroda, d) sukobi sa policijskim kordonima i snagama koje štite pristup različitim institucijama koji otelovljuju ljutnju i bes demonstranata, e) kruženje banera i slika koji su ismevali, ironizovali ili označavali lepljivim objekte besa i pretnje režimske prakse i figure, f) osećanje spajanja i povezivanja u politici heštega na društvenim mrežama i narativi i pripovedanje (storytelling) koje ih je okruživalo, ili g) tekstovi i kolumne u pisanim medijima, ili Facebook statusi koji su uveliko kružili među demonstrantima itd.

Razume se, moja namera nije da odbacim diskurzivno posredovanje, ili prakse označavanja uključene u emocionalne procene i njihovo posledično uprizorenje antagonizma.

Umesto toga, želim da ukažem na suštinsku ulogu emocija i otelovljenja (i relacionalnosti) u materijalizaciji antagonizma, što Muf donekle čini za razliku od Laclaua, iako su oni usredsređeni na identifikacione afektivne mehanizme, koji su zatim svedeni na libidalnu psihoanalitičku logiku nagona i užitka. Emocionalne procene (Lazarus, 1991; Prinz, 2002; Sullivan, 2015) su i diskurzivne i otelovljene, a procena ograničenja slobode kretanja, stalna razdraženost, nedostatak očekivanih nagrada i priznanja, neispunjena očekivanja itd., ubrzava bes, i ne samo da čini akciju mogućim, već stabilizuje i učvršćuje antagonističku silu kroz iterativno afektivno ulaganje, i iznova mapira mrežu vrednosti, orijentacija i stvari koje su značajne, dakle, iznova čini granice zajednice koherentnim. Osećaj ozlojeđenosti nam, dalje, govori nešto o nejednakom uživanju privilegija i podstiče saosećajnu ogorčenost protiv nejednakosti, a i jedno i drugo su, kako tvrdi Barbalet (1998), neophodni katalizatori antagonizma. Štaviše, označavajući evaluativni sudovi bili bi nedovoljni ukoliko bismo iz vida izgubili dinamiku gneva, čija je funkcija "da loše stvari pogorša i dodatno poveća verovatnoću gnevne reakcije. Gnev radi tako što pojačava sopstveni stimulans ali i bilo koju reakciju koja ga podstiče" (Tomkins, 1995, str. 198). Upravo je kroz osećanje gneva mogućnost i hitnost antagonizma omogućena, pojačana i konsolidovana. U svom intenzitetu i snazi gnev govori okupljenim telima koja protestuju da je „naše iskustvo preteško, pregusto i suviše kažnjavajuće" i to iskustvo je povezano kako sa procenjenim stimulansom, tako i sa „kažnjavajućom stimulacijom koja dolazi od samog gneva". (Tomkins, 1995, str.198) Kao što su aktivisti *Protestujem* napisali 13. aprila 2016:

> „**Ogorčeni** uništenjem i ono malo preostale makednoske, **razbešnjeni** autokratijom Nikole Gruevskog, njegovih saradnika i klijenata, koja uništava budućnost generacija makedonskih građana, **nesposobni da mirno sedimo i posmatramo** uništenje svega što je demokratsko, odbijamo da pravimo kompromise i cenjkamo se sa nelegitimnim režimom. Mi, koji smo protestvovali na ulicama Makedonije **u ime slobode, pravde i jednakosti**, šaljemo ovu PROKLAMACIJU ZA ZAJEDNIČKO DELOVANJE svim slobodarskim i pravdoljubivim snagama u društvu pod zastavom **zajedničke borbe za oslobođenje od korumpiranih despota** koji su nas gurnuli na ivicu potpunog uništenja (...) Pored toga, pozivamo sve one pristalice političkih partija na vlasti **koji više ne mogu da podnose njihovo drsko ometanje pravde i rasipanje budućnosti naroda,** da nam se pridruže kako bismo zajedno pokrenuli proces vraćanja poverenja u institucije i poverenja u Makedoniju. Ovi protesti pripadaju svim građanima. **Protesti pripadaju svima nama, ujedinjenim gnevom zbog trenutnog ćorsokaka, ali i željom za boljom budućnosti zasnovanoj na demokratiji (naglasak moj)**".[25]

[25] Objavljeno na Facebook stranici *Protestujem* na: https://www.facebook.com/protestiramezaedno. Poslednji put posećeno 20.07.2022

Štaviše, kao što sam pokazao u raspravi o antagonističkom i enaktivnom odnosu između tela i prostora, performativnost antagonističke podele društva zahteva analizu i razumevanje otelovljene, fizičke, afektivne i intenzivne relacionosti sa (javnim) prostorima, objektima i drugim telima. Kao što je Marhart tvrdio, zajednica se u protestu može uspostaviti samo „sredstvima konfrontacije" koja podrazumevaju performativnu dimenziju „ometanja sfere cirkulisanja" (Marchart, 2019, str. 87) gradskog saobraćaja, ili dobara i usluga od strane taktički i strateški koreografisanih ljudskih tela. Praksa blokiranja cirkulisanja svakodnevnog života, uspostavljanja telesno materijalizovane obustave normalizovane reprodukcije svakodnevnih aktivnosti i ekonomskih, društvenih i kulturnih praksi, bila je jedno od najistaknutijih oruđa i taktika demonstranata Protestujem i Šarene revolucije. 8. maja 2015. godine, samo nekoliko dana nakon početka masovnih protesta i policijske brutalnosti nad demonstrantima i studentima koji studiraju u biblioteci „Braka Miladinovci" 5. maja, grupa demonstranata je zauzela i blokirala jedan od najfrekventnijih i najprometnijih gradskih bulevara, „Partizanski odredi", sedenjem na ulici i čitanjem knjiga, simulirajući učenje za ispite koje je nasilno prekinuto ulaskom specijalnih jedinica policije u biblioteku u noći 5. maja.



Fotografija Vanča Džambaskog. 08.05.2015, Bulevar „Partizanski odredi".

U jesen 2015. grupa aktivista je ušla u nacionalno pozorište „Pozorište komedije", obučena u barokne haljine, i prekinula pozorišnu predstavu koja je u toku, materijalizujući svoju antagonističku relaciju prema direktoru pozorišta koji je nekoliko dana ranije pozivao policajce da koriste gumene metke protiv demonstranata i u odnosu na apsurd lažnog baroka projekta Skoplje 2014, kojeg je isti pozorišni reditelj podržao. U junu 2016. demonstranti

Šarene revolucije takođe su najavili promenu taktike, uključujući kratke blokade većih gradskih saobraćajnih raskrsnica i izlaza iz grada.

Što je još važnije, moramo uzeti u obzir i intenzivnu, napetu, afektivnu i telesnu dinamiku sukobljavanja demonstranata sa policijom, njihovim telima, silom, naoružanjem, vozilima i opremom. Upravo je to, želeo bih da sugerišem, prostorna i telesna linija podele i sukoba između protestnih tela i policijskih tela koja mobiliše, pojačava i uspostavlja dinamiku rezonantnih i disonantnih afekata straha, ranjivosti, nesigurnosti, besa i gneva. Ograde između policijskih snaga i državnih objekata, s jedne strane, tela koja pritiskaju, guraju, pevaju i oslobađaju energiju, s druge strane, označavaju ne samo simboličke antagonističke linije, već omogućuju i guraju napred dinamičnu materijalnu interakciju koja uključuje mišiće, izraze lica, moždane putanje, otkucaje srca, znojne žlezde, hormone, misli, slike, reči, značenja, tela, objekte i prostor, što se sve oblikuje u relacijama povezivanja i razvezivanja, u rezonancije i disonance.



Fotografije: Vančo Džambaski

Pritisak, razdražljivost i napetost koje telo oseća, praćeni mišlju i saznanjem o vlastitoj nemoći ili ranjivosti pred naoružanim i za nasilje opremljenim državnim aparatom, katalizuju intenzitete i kruženja ogorčenosti, indignacije, gneva i besa, aktivirajući akcioni potencijal koji se manifestuje u direktnoj snazi konfrontaciji sa agresivnošću, motivišući i izazivajući još snažniji odgovor onih sa druge strane, podstičući povratne petlje koje čine da se antagonistička relacija oseća i vibrira u telima. Delimičan ili privremeni uspeh tela u savezu, izloženih u svojoj ranjivosti udarima policijskog nasilja i ometanja kretanja, dodatno izaziva osećaj ”da smo veći od života”, kolektivni žar i osećaj moći u zbijenosti, što za posledicu ima povišena očekivanja, što je sve je lako i vrlo često nailazilo na još jači udar policijskih snaga, što je primoravalo demonstrante da se povuku, i na taj način su njihovi ciljevi osujećivani, što je još više

pojačavalo odnosno stabilizovalo telo-mozak cirkulaciju besa i gneva. U tom smislu je posebno ilustrativna policijska taktika ”opkoljavanja” ili „kettling“, koju su često praktikovali policajci u Skoplju tokom protesta, a gde „policija formira kordon oko demonstranata, držeći ih na jednom mestu na određeno vreme“ s ciljem podrivanja „ponovne artikulacije prostora“ ljudi koji protestujui dovodeći do „afektivnog ubrzavanja i usporavanja“ (rua Wall, 2021, str.107). Umesto da rasprše i smire gnev gomile koja protestuje, ove tehnike, uprkos svojim potvrđenim ciljevima, dovode do daljeg povećanja atmosfere anksioznosti, panike, straha i gneva među demonstrantima i povećavaju šanse za porast nasilja i sukoba. S druge strane, učinci ove taktike mogu se osetiti u iscrpljenosti tela koja protestuju sve dok ne ”izgore” i udalje se. Međutim, napeta atmosfera stvorena pritiskanjem frustriranih i razbesnelih tela takođe vodi, mimo policijskih očekivanja, do osećaja zajedništva i povećanja osećaja jedinstva, što demonstrantima daje dodatnu energiju da istraju i nastave da guraju napred ka svom planiranom cilju, ili da ponovo naprave strategije, trenutnim i kolektivnim odlučivanjem i promene rutu i iznenade policijske kordone.

U različitim prilikama ova antagonistička podela, kojom je policija uvučena u gravitaciono polje „gruevizma“, bila je pojačana hapšenjima i optužbama protiv nekih od demonstranata, čiji je odgovor bio kolektivni otpor i dalje intenziviranje protesta i stabilizacija linije podele, dok su male pobede demonstranata (kada bi uhapšeni demonstranti bili pušteni iz policijskih stanica) podsticali jače afektivno poverenje i jedinstvo. Tokom jednog od protesta, 27. juna 2016. godine, „policija je pokušala da uhapsi vozače kombija koji je prevozio audio opremu i pribor za upotrebu demonstrantima. Saobraćajna policija i oko 30 pripadnika Alfe — specijalne policijske jedinice koju čine mobilni, naoružani policajci u civilu zaduženi za suzbijanje nasilnog gradskog kriminala — zaustavili su kombi u blizini zgrade parlamenta. Ljudi koji su stajali ispred parlamenta i slušali govore krenuli su ka kombiju; kada su im demonstranti prišli, policija je pobegla” (Stojanovski, 2016). Nakon zajedničkog uspeha, jedan od demonstranata se popeo na kombi, i sa visoko podignutom zastavom i bakljom u drugoj ruci obratio se okupljenima rečima: „Ovo je još jedan dokaz da ako smo jedinstveni, niko ne može da nam naudi, kao ni [ministar unutrašnjih poslova] Mitko Čavkov. Oni su kukavice, navikli su da prave probleme kada se niko ne usuđuje da im se odupre, inače su nemoćni.” Njegove reči su pojačane skandiranjem okupljenih demonstranata: „Sloboda! Sloboda!”[26]

115

[26] Snimak ove scene dostupan je na: https://www.youtube.com/watch?v=Sb23DNHZw2I&t=161s. Poslednji put pristupljeno 20.07.2022.

***

Pre nego što zatvorimo analizu ove političke scene, važno je da u prvi plan iznesemo nekoliko primedbi i objašnjenja. Difraktivno i kritičko čitanje koje sam predložio u studiji slučaja Šarene revolucije nema za cilj da odbaci važnost diskurzivnih i označiteljskih strategija, niti hegemonijske operacije i borbe uključene u ponovnu artikulaciju političkog u Severnoj Makedoniji. U odnosu na ovo prvo, kao što sam već naglasio, važno je razumeti borbe u diskurzivnim horizontima i označiteljskim mogućnostima praznih označitelja, ne samo kao afektivno investirane već i materijalno-diskurzivne i otelovljene bočne relacije prenošenja afekata što omogućuje kristalizaciju značenja i afekata u zajedničkim afektima i slikama. Što se tiče drugog problema, važno je naglastiti da hegemonijskom vođstvu socijaldemokrata i drugih političkih delatnika ne bi trebalo pristupiti samo kao vertikalnoj tenziji između partikularnog i univerzalnog sadržaja u političkoj artikulaciji. Radije predlažem da se uloga hegemonijskih aktera sagleda kao uloga jednog od ko-aktanata u okviru afektivnog i materijalno-diskurzivnog asemblaža, srodno delezovskom „kvazi-uzročnom operateru" koji ima moć da promeni smer asemblaža „svojom posebnom lokacijom u asemblažu i slučajnošću da je na pravom mestu u pravo vreme" kao moć da „napravi razliku, učini da se stvari dogode" i „postanu odlučujuća snaga koja katalizuje jedan događaj" (Benett, 2010, str. 9).

Druga važna primedba je da iako sam se usredsredio isključivo na ovaj specifični događaj kao na „ograničeni sistem" (Bloor and Wood, 2006, str. 29), pokušao sam da pružim bogatije kontekstualne informacije o širim društvenim i političkim težnjama da bih razumeo kako on funkcioniše i operiše (Given, 2008, str. 69). Pristupio sam ovom kontekstu kao strukturalno povezanom sa pratećim emocionalnim okruženjem i mehanizmima koji su omogućili Šarenu revoluciju. Takođe je značajno, moja tvrdnja nije da su dugački protesti jedina mnogostrukost materijalno-diskurzivnih i afektivnih lanaca interakcije koji objašnjavaju logiku političkog u makedosnkom kontekstu. Da bismo pružili šire razumevanje materijalne i afektivne nestabilnosti koja raz/utemeljuje političko i omogućava političku hegemonijsku re/artikulaciju političkog u vremenskoj perspektivi, treba razmotriti i buduće događaje, akcije i strategije novoformirane Vlade, ili nedostatak istih, od koji bi sve mogle da dovede ili bi trebalo da vode ka iterativnoj i performativnoj stabilizaciji i institucionalizaciji materijalno-afektivnih transformacija i težnji koje su u prvi plan iznela i uprizorila tela koja protestuju tokom Šarene revolucije.

Na kraju, pre nego što pređem na sledeće poglavlje, nije mi cilj da preko ove scene političkog ponudim čisti pojam politike ili ograničenu konceptualizaciju političkog, što čini se

ograničava političku ontologiju Laklaua i Šantal Muf. Naime, iako u svom ranom zajedničkom pisanju iznose značenje politike koje nije ograničavajuće i odnosi se na „bilo kakvu vrstu delovanja čiji je cilj transformacija društvene relacije koja konstruiše subjekta u odnos subordinacije“ i koje „se ne može locirati na utvrđenom nivou društvenog“ (Laclau and Mouffe, 2001, str.153), oni tu istovremeno, a još više u svom kasnijem odvojenom radu, izjednačavaju političko sa narodno-demokratskim hegemonijskim projektom, ili s populizmom i njegovim ponovnim utemeljenjem komunitarnog prostora. Kako tvrdi Kioupkiolis: „populistička i 'agonistička' modifikacija njihovog mišljenja zaklonila je jasnost pluralističkog i pro-autonomijskog smera njihovog izvornog preinačenja hegemonije u nameri da ona posluži u svrhu libertarijanske i egalitarističke demokratije i lokalnih pokreta.“ (Kioupkiolis, 2019, str. 42). Umesto da hegemoniju postavi kao suštinsku političku relaciju po cenu drugih i brojnih formi i prostora u kojima se odvijaju borbe subordinacije i nejednakosti, Ransijer nam pruža mogućnost da otkrijemo političke momente izvan tog prekida i institucionalni momenat društvene i antagonističke podele društvenog polja duž glavnih linija, ne ostavljajući po strani važnost kolektivne subjektivacije, ili razumevanje brojnih načina na koje razne borbe takođe izazivaju promene u društvenom i u zajednici. S tim u vezi, a što ćemo kasnije videti, pitanje univerzalnog kod Ransijera nije svedeno na fantazmatska investiranja u prazne označitelje i identifikaciju s njima, niti u pojedinosti koje nose obećanje ispunjenosti, uprkos svom ontološkom odsustvu i negativnosti, već je postavljeno u okvir jednakosti i kao konfliktna rekonfiguracija participatornih i svih drugih ograničenja života u zajednici, kao ostvarivanje disenzualne zajednice i širenje relacionih mogućnosti i kapaciteta demosa, ili onih kojima je učinjena nepravda, onog dela koji nema udeo.

III. Političko čulno

III.1. Nečistoća politike i političkog: okretanje od ontologije?

Uvrstiti rad Žaka Ransijera u analizu filozofa koji se bave specifičnostima političkog i političke ontologije može se učiniti kao „neumesan" gest ili kretanje misli, kao neprikladno mišljenje, ili u najmanju ruku, recimo, kao polemički diskurs, da upotrebimo Ransijerove vlastite reči u predstavljanju „specifičnosti" politike i političkog. Postoji barem dva razloga za taj neprikladan gest. Prvi je Ransijerovo nedvosmisleno odbijanje da mišljenje i praksu politike, ili onog što on naziva *la politique*, utemelji u ontologiju. Drugi razlog je njegova nekonzistentna upotreba, te otuda gotovo manjak upotrebe koncepta političkog (*le politique*) kao različite onto-političke kategorije, ili kao trećeg termina u odnosu na njegove ključne koncepte politike i policije, pri čemu ovaj drugi ima „familijarnu sličnost" s onim što Nansi, Laklau i Muf nazivaju politika, ili društveno.

Ransijerovo odbijanje da se upusti u ontologiju ili političku ontologiju potiče iz njegovog specifičnog razumevanja ontologije. Ontologija je u njegovoj kritici kroz metafizičke mreže uvek postavljena u okvir kao teorija i filozofija temelja, kao princip, izvor ili ishodište zajednice, politike i subjekta, što politika iznosi u prvi plan. Čak i u tim slučajevima, kada se političkoj ontologiji pristupa kao radikalnoj razlici ili heterogenosti koja poništava aktualnost uspostavljenih formi političkog života, zajedničkih konfiguracija i struktura nejednakosti, Ransijer otkriva ontološke principe ili nekakvu supstancijalnost Bitka koja je, s jedne strane, ili izuzeta iz neurednog, nečistog, konfuznog, konkretnog i istorijskog područja politike, ili pretpostavlja nužnost nekakve emancipatorske destinacije ljudskog kroz pretpostavku temelja ili života koji odražava istinsku ljudskost navodno prikrivenu mistifikacijom poretka pojave apstraktne politike. Ransijer na taj način ne samo da odvaja praksu i mišljenje politike od izvornih i preovlađujućih principa zajednice kroz figuru Bitka kao jednog, već takođe demontira marksovske principe ušančene u figuru onoga dva/dvoje. Figura tog dva, specifična za marksovsku tradiciju, pretpostavlja podelu između političkih institucija formalne demokratije i ideoloških pokrića univerzalnog i apstraktnog zakona, s jedne strane, i istine,

materijalne realnosti klasne nejednakosti, sukoba i stvarne demokratije „ljudske revolucije“ koja vodi ka prevazilaženju politike u komunizmu i brisanju opstanka antagonizma (Rancière, 2010g, str.206).

Ransijer radikalno odbacuje bilo kakvu teoriju bića i ontološke dubine kao mogućnost razumevanja politike, kao onoga što ne vodi ka boljem razumevanju ili radikalizaciji naše misli o politici, već naprotiv, ka rastakanju politike (Rancière, 2011b). Umesto pokušaja da prepozna političku specifičnost kroz nekakvo određenje koje bi postavilo granice onom „šta“ politike, Ransijer insistira na tome da „politika nije; (već) da politika prekida“ (Chambers, 2013, str.38). Hajdegerovska ontološka razlika, spinozistička jedinstvenost i beskonačnost Bitka, što su u svojim političkim projektima prisvojili Hart i Negri, sukob između bića i događaja i procedure istine koje su usledile u Badijuovom radu, ili Agambenovo ontološko razlikovanje potencijalnosti i čina – Ransijer je smatrao onim što vodi u „rasipanja politike u ime izvesnog istorijsko-ontološkog sudbinskog procesa“ razlažući politiku u „zakone bića“ (Rancière, 2011b, str. 12). Kada on koristi koncepte razlike, viška ili disenzusa, što je jedan od ključnih koncepata u njegovoj analizi politike, on ih mobiliše da bi odbio bilo kakav metafizički usud, ili temporalnu i političku teleologiju što bi za sobom povlačilo odvijanje radikalno heterogenog principa slamanja, super-moći ili sile. Umesto na radikalnu drugojačijost ili još jednu ontološku moć heterogenost upućuje na specifičan vid mišljenja i delovanja koje se ne oslanja na silu koja dolazi iz različitih ontoloških principa već na „potrese između svetova, ali potrese između svetova u istom svetu: ponovno rasprostiranje, ponovno spajanje i ponovno uobličavanje elemenata“ (Rancière, 2010g, str. 213). Višak specifičan za politiku kod Ransijera je uvek specifična forma viška i odnosi se na poetiku politike, postavljanje na scenu jednog „kao da“ i pravljenje fikcije, iza čega nema „stvarnog“ temelja koji bi te poetike i fikcionalizaciju političkih operacija raspršio kao iluzorne činove u potrebi za spasom od epistemskog i naučnog otkrića. Višak je isključivo posledica „ne-usaglašenosti. Višak nije preterana, destruktivna, ontološka moć. Mogli bismo reći, višak postoji u tolikom stepenu da postoji mnoštvo uređenosti koje međusobno ne korespondiraju“ (Rancière, 2009d, str.278).

Ransijerov animozitet prema ontologiji političkog najbolje se očituje u njegovoj kritici i polemici oko takozvanog „povratka političkog“ što on povezuje s radovima Hane Arent i Lia Štrausa i prisvajanjem njihovog rada tokom osamdesetih, i njihovog ponovnog tumačenja klasika, posebno Aristotela, i povratka na koncepte kao što su zajedničko dobro, zajednički način života i omeđavanje specifične, odgovarajuće, političke sfere delovanja i prikazivanja tog bivstvovanja-zajedno. U knjizi „Deset teza o politici“ (2010a), i na različitim mestima gde o tome polemiše, Ransijer se prepušta zadatku da strogo ospori tu ideju povratka političkog

kao povratka čistom konceptu politike odvojene od polja društvenog, društvene potrebe i društvenog sukoba, utopije i interesa. Paradoksalno je, tvrdi on, da se ovaj povratak ispostavlja kao povratak u vrzino kolo onog arkhê, gde se specifični politički način života identifikuje s onima koji su već privilegovani da učestvuju u javnim i političkim stvarima i činovima i da govore u ime zajedničkog, ili s onima što vrše moć, pojavljujući se tako kao da im je taj zadatak sudbina a da su skloni oni da ga izvrše. Umesto da osporava ono što se već pojavljuje kao nešto što je svojstveno (proper) političkoj sferi delovanja, kao politici kojoj je nešto svojstveno, ova se pozicija, tvrdi Ransijer, ispostavlja kao jačanje već uspostavljene podele u zajednici između onih koji su privilegovani i osposobljeni da deluju i govore politički i onih koji nisu sposobni i nisu predodređeni za jedan takav zadatak.

Suprotstavivši se tom projektu, Ransijer insistira na tome da ukoliko postoji nešto što je za politiku prikladno, to je upravo njena neprikladnost i brisanje i izmeštanje već postojećih granica koje dodeljuju odgovarajuća mesta, pozicije, sposobnosti i grupe u odnosu na ono što se smatra politikom, i ono što se smatra društvenim, domaćim, kulturnim, ekonomskim, seksualnim, itd. Ukoliko uopšte postoji čist politički prostor, ili čista politika, to je ona koja je ukaljana i kontaminirana svojom nečistoćom, kao što svađa oko toga šta je politički prostor i šta je zajedničko neprestano izmešta granice. Kao što tvrdi Ransijer, „politika postoji kada postoji neslaganje u pogledu toga šta je politika, kada je granica koja razdvaja političko od društvenog ili javno od domaćeg dovedena u pitanje. Politika je način ponovnog razdelovljivanja političkog od onog ne-političkog. Zbog toga se ona često događa kao 'neumesna' ili na mestu koje nije trebalo da bude političko" (Rancière, 2011b, str. 4). Kao što smo već u prethodnom poglavlju istakli, prednost te kritike u odnosu na svaki čisti pojam politike u našoj analizi je to što nam ona nudi izlaz iz ograničene konceptualizacije političkog koju nude Laklau i Muf.

U okviru ove argumentacije takođe možemo videti osnovane razloge Ransijerovog odbijanja da razvije detaljnu analizu i upuštanje u koncept političkog (*le politique*) i usredsredi se na zaplitanje i rasplitanje dinamike između politike (*la politique*) i policije (*la police*). Razume se, imajući u vidu Ransijerov polemički stil i njegovo stalno upuštanje ne samo u istoriju političke filozofije već i u goruća pitanja i debate današnjice, takođe nailazimo na njegovo insistiranje u pogledu razvijanja specifične analize politike po cenu političkog, a u naporima da ponovo oživi emancipatorski potencijal, demokratsko poreklo i antagonističku dimenziju koncepta *la politique* svedenog na konsenzusno kreiranje politike, na vladavinu vlade, parlamentarnu i izbornu politiku, na sukobe, rasprave i pregovore između već uspostavljenih i prepoznatih grupnih interesa, i u odnosu na već stratifikovan i politički

prepoznat niz problema i stanja koja karakteriše ono što Ransijer naziva doba post-demokratije. Post-demokratija je „praksa vladavine i konceptualno legitimisanje demokratije kao demosa, demokratije koja je eliminisala pojavljivanje, one neuračunate i osporavane ljude i u tom smislu se može svesti samo na međuigru državnih mehanizama i kombinacija društvenih energija i interesa“ (Rancière, 1999, str. 102).

Insistiranje na specifičnosti politike kao *la politique* takođe pomaže Ransijeru da odvoji ono što se brka sa komunitarnim ili nacionalističkim težnjama koje svoje prakse i diskurse zasnivaju na ideji istine, odnosno konsenzusne zajednice. Konsenzus je u ovom kontekstu konačna posledica logike policije zahvaljujući kojoj je pretpostavljeni, mitologizovani i izumljeni smisao zajednice i bivstvovanja-zajedno otelovljen, ugrađen i materijalizovan „u materijalnom senzorijumu svakodnevnog iskustva“ (Rancière, 2010c, str. 82) kao način života zajednice i skup moralnih vrednosti. Otuda je ono što uobičajeno nazivamo politikom, Ransijerovim jezikom rečeno, jedno područje policije u odnosu na koje politika u svojoj kontrastnoj razlici ima specifične metode delovanja, što iziskuje polemičke, provokativne i osporavajuće metode razrade u odnosu na tu široku filozofsku tradiciju i društveno-političke uslove.

Doduše, političko kao *le politique* takođe se pojavljuje u Ransijerovim spisima, iako je njegovo pojavljivanje retko, nepostojano i povremeno zbunjujuće. Ransijer uvodi političko kao treći termin iz-među tog dobro poznatog i naširoko obrađivanog polariteta između termina politike i policije (*police*). Ipak, to pojavljivanje je svedeno na tek nekoliko tekstova, od kojih su dva napisana i prezentovana kao predavanja na engleskom jeziku, a treći kao Predgovor drugom izdanju knjige na francuskom jeziku „Aux Bordes Du Politique“ (1998), što je mala i kratka referenca na prvi od ovih tekstova. Naime, on uvodi koncept političkog u okviru svog predavanja „Politika, identifikacija, subjektivacija“ na konferenciji u Sjedinjenim Državama, 1991, u radu koji će kasnije biti objavljen na engleskom jeziku (1992) i ponovo se pojaviti (1998) kao zasebno poglavlje u drugom izdanju knjige na francuskom jeziku „Na rubovima političkog“. Razrađujući kontekst tog rada i tema na pomenutoj konferenciji, Ransijer će se osvrnuti na razliku koji pravi u Uvodu za drugo izdanje „Aux Bordes Du Politique“. Isti koncept će se pojaviti ponovo, nakratko, bez daljih objašnjenja, u jednom drugom predavanju na engleskom, koje je održao na komemorativnom seminaru za Žaka Deridu – *Adieu Derrida*, u Centru za napredne studije humanistike-Birkbek (Birkbeck Advanced Studies Center in Humanities), 2005 godine, što će kasnije biti objavljeno pod naslovom „Da li demokratija nešto znači?“ (Rancière, 2010b). Osim tih eksplicitnih referenci na koncept političkog (*le politique*), čini se da isti iščezava iz Ransijerovog kasnijeg rada kako na francuskom, tako i na engleskom

jeziku, kao i iz njegovih glavnih radova o političkoj filozofiji, uključujući „Nesaglasnost“, „Deset teza o politici“ („Disagreement“, „The Ten Thesis on Politics“) koji se pojavljuju posle konferencije 1991. godine, i prvog izdanja knjige „Na rubovima političkog“.

Političko koje se u ovim radovima uvodi kao treći termin obeležava tačku susreta za „susret između dva heterogena procesa“, gde je prvi ono što Ransijer naziva policijom, ili procesom „vladanja, koji za sobom povlači stvaranje zajednice saglasnosti koja se oslanja na raspodelu udela i hijerarhiju mesta i funkcija“, dok se drugi proces odnosi na prakse i aktivnosti pretpostavljanja, manifestacije i verifikacije jednakosti, ili onoga što Ransijer naziva politikom, ili procesom emancipacije (Rancière, 1992, str. 59). Političko, dakle, označava s jedne strane instituciju/de-instituciju „principa zakona, moći i zajednice, a ne vladine kuhinje“ (Rancière, 1998, str. 20)[27] i s druge strane, još uvek u odnosu na prvu karakterizaciju, konfrontaciju i konfuziju (Rancière, 2010b) između politike i policije, koju je učinila očiglednom verifikacija pretpostavke jednakosti ostvarene preko načina na koji policija sprovodi računanje onih osporenih i neuračunatih i raspodele udela, udela onih koji nemaju udela (*la part sans-part*), što sebi daje ime i otkriva u osnovi pogrešnu računicu zajednice u odnosu na jednakost. Žan-Filip Deranti prihvata ovu kratku Rancièreovu razradu kao vrednost i sažima je na sledeći način:

> „Ova tenzija između *la police* i *la politique* stvara neophodno mesto gde one mogu i moraju biti posredovane. Ransijer ovaj treći termin naziva *le politique*. To je mesto gde se suštinska jednakost koja operiše unutar društvene nejednakosti pragmatično verifikuje u borbama i zahtevima za jednakošću. Shodno tome, na tom je mestu takođe verifikovana nepravda (wrongness) i „uvrnutost“ („wrungness“) društvenog poretka koji je inače predstavljen kao prirodno uređen. Ono prepoznaje žrtve delikta i one koji su ga počinili. Jednostavno rečeno, *le politique* je uvek jedan zahtev za pravdom. *Le politique* je u suštini polemičko“ (Deranti, 2003, paragraf 6).

Ipak, uprkos Derantijevom predstavljanju ove razlike kao sistemske orijentacije Ransijerovog rada, čini se da je ona, iako relevantna, održiva ako se uzme u obzir da ne dobija nikakvu sistemsku razradu, niti konzistentnu upotrebu u drugim Ransijerovim radovima, a posebno u njegovim glavnim političkim radovima. Štaviše, specifikacija koju Ransijer nudi o političkom kao „mestu gde je verifikacija jednakosti primorana da se ispostavi kao tretiranje nepravde“ (Rancière, 1992, str. 59), preklapa se, čini se, gotovo kao sinonim, sa karakteristikama i specifičnostima same *la politique*, što on nudi u mnogim tekstovima i

[27] Ceo citat na francuskom glasi „Parler du politique et non de la politique, c’est indiquer qu’un parle des principes de la loi, du puvoir et de communauté et non de la cuisine gouvernmentale. Le politique est la recontre de deux processus hétérogènes. Le premier est celu idu gouvernment. Il consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leurconsetemont et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions. Je donnerai à precessus len om de la police. Le second est celui de l’égalité“ (Rancière, 1998, str. 20)

raspravama i otuda sama ta razlika postaje protivrečna. Uvođenje *le politique* može izgledati korisno, a naposletku i jeste, radi uspostavljanja stapanja ili susreta između dva navodno suprotstavljena procesa politike i policije kao remetilačka sila prekida, sporenja, neslaganja ili disenzusa, i nataloženih institucionalizovanih vidova dominacije i simboličkog uspostavljanja društvenog, odnosno procesa policije čineći da se otuda Ransijerova analiza može više prilagoditi i povezati s nekim od najistaknutijih post-utemeljivačkih teorija o političkom, koje smo već analizirali u prethodnim poglavljima. Ipak, kao što ću tvrditi u sledećim poglavljima, Ransijerovo mišljenje politike već uvodi udvajanje unutar istog koncepta, na takav način da politika ne označava samo izdvojeno polje i proces kao disenzualnu silu prekidanja kruženja policije. Naprotiv, kao što Ransijer stalno iznova tvrdi, politika je nečista i ona je sila koja stvari čini nečistima iako se ona uvek i jedino pojavljuje u relaciji sa poljem policije i njenom specifičnom podelom čula. Politika se pojavljuje u međuprostorima, intervalima i relacionim nestabilnostima unutar samog društvenog polja policije i iz njih, i ponovno uspostavlja, sastavlja i rekonfiguriše ono zajedničko, uvodeći nova tela, praveći naprsline u naturalizovanoj telesnoj materijalnosti, izmeštajući značenja, preorijentišući percepcije, otvarajući načine bivstvovanja i distribucije ili transformacije zanimanja i sposobnosti koje su navodno s tim zanimanjima povezane, itd. Ne samo da je politika nečista i da nema radikalno odvojenu, premda još uvek drugačiju, logiku, ona takođe ostaje vezana kao specifična vrsta relacije za zajedničko i za to učešće u zajedničkom, dajući i oduzimajući legitimitet kroz pretpostavku jednakosti, ograničenje zajednice, ponovno je uspostavljajući kao podeljenu zajednicu, kao spornu zajednicu. Ono što politika izvodi na scenu jeste „jedna zajednica deljenja, u oba smisla te reči: članstvo u jednom svetu koje se može ispoljiti samo u neprijateljskim terminima i okupljanje (comming together) koje se može dogoditi samo u sukobu. Postulirati jedan svet deljenih značenja uvek je transgresivno. Ono pretpostavlja simboličko nasilje kako u odnosu na drugog tako i u odnosu na sebe samog“ (Rancière, 2021, str.49). Politika, dakle, već igra ulogu sile koja povezuje ono što je nepovezano i mobiliše dva heterogena procesa svojim vlastitim udvajanjem.

Štaviše, to je razlog što Ransijerov rad u vezi s politikom (*la politique*) tretiram kao deo post-utemeljivačkog pristupa politici i političkom; i pored Ransijerovog javno priznatog distanciranja od filozofija povratka političkom i odbijanja da se upusti u ontologiju, njegov rad pokazuje niz sličnosti sa nekim drugim teorijama kojima sam se već bavio, iako te sličnosti ne izjednačavaju njegov rad s radom tih drugih, niti ga pak njihov rad lišava njegove jedinstvene snage i doprinosa političkoj filozofiji. Još jedan argument u ime ove odluke može biti to što se Ransijer kritički ne upušta u rad Nansija, Laklaua, niti u političke ontologije Šantal Muf, kao

što to čini s drugim filozofima čije političke ontologije okrivljuje kao samo još jedan doprinos rasipanju politike. Kao što sam već tvrdio govoreći o Nansiju, povlačenje i ponovno tretiranje političkog ontološkim preispitivanjem, za sobom ne povlači tretiranje novih i vraćanje izgubljenih izvora, niti određivanje specifične ontološke moći koja prožima sudbinu zajednice ili njeno nužno oslobađanje. Konačno, iako Ransijer naglašava manjak svojstvenosti koja se ogleda u konstantnom brisanju granica između odvojenih domena i ograničenja onoga što se smatra svojstvenošću sfere politike, on i dalje insistira na izvesnoj specifičnosti politike u odnosu na njen radikalno egalitaran karakter i ostvarenje je „aporije temelja" i kontigentnosti svake društvene objektivnosti (Rancière, 2011b, str.15).Taj ne/poreknuti savez s drugim post-utemeljivačkim teorijama političkog značajno se vidi u Ransijerovoj vlastitoj karakterizaciji *la politique* u terminima sličnim onima koji se oslanjaju na ontološko/političku razliku, kao:

> „unutrašnju razliku koja legitimiše i delegitimiše državne institucije i prakse vladanja. To upućuje na jednu razliku koja nestaje, nju neprestano osujećuje oligarhijska vladavina tim institucijama. S druge strane, pošto su stalno osujećivani, politički subjekti koji osporavaju policijsku raspodelu udela, mesta i sposobnosti, moraju stalno iznova ostvarivati moć naroda i ponovno izvesti na scenu anarhijski temelj političkog. Ta struktura disjunkcije nije aporijska već je disenzualna. Ako postoji nešto aporijsko, onda je to pokušaj da se političko utemelji na svom vlastitom principu. Međutim, budući da je temelj napukao, demokratija upućuje na praksu disenzusa, i stalno je otvara dok je praksa vladavine neumorno zatvara" (Rancière, 2010b, str.54).

La politique je kod Ransijera neporecivo remetilačko prisustvo an-arhičnog principa koji sprečava uspostavljanje svakog subjekta i simboličke strukture kao konačnog oblika zajednice, čime se svaki pojedinačni subjekt lišava mesta moći (uspostavljanja i vladanja). Da bismo se otarasili principa *arkhê*, neophodan je raskid s dvostrukim, ili pre, trostrukim semantičkim domenom termina, naime s njegovim značenjem kojim se postavlja poreklo zajednice, s jedne strane, i utvrđivanjem *principa moći i vladanja*, s druge strane - počinjanje/zapovedanje. Dvostruko delovanje onog arkhê, za sobom povlači samolegitimišuće uređivanje i raspodelu tela, pozicija, funkcija i kapaciteta, što sve nestaje kada se u obzir uzme anarhična sila jednakosti verifikovana preko politike. Dvostruka relacija tog vladati i biti pod vlašću uspostavlja politiku kao radikalnu jednakost koja pretpostavlja raskid s 'normalnom' „raspodelom pozicija koja određuje ko vrši moć a ko joj je potčinjen" (Rancière, 2010, str.30), i takođe raskida sa svakim konačnim simboličkim temeljom onog šta znači biti „mi" (narod), i osujećuje ga razbijajući prisustvo odsustva – bivajući inherentna razlika u utemeljivačkom činu zajedničkog i shema imanja udela u zajedničkom. Dakle, unutrašnja razlika pomera zajednicu iz njenog zasnivajućeg principa i obeležava tačku njegovog nestajanja, te otuda pokretanje

uspostavljanja zajednice ka neumornom i stalnom procesu ponovnog izvođenja na scenu bez konačne legitimnosti.

III.2. Sporna zajednica kao zajednica jednakih: nepravedno, neslaganje i subjektivacija

Relacija toga vladati i biti pod vlašću, kao jednog odnosa suprotnosti koji otelovljuje politički subjekt i građanin u Aristotelovoj „Politici“, nije odnos reciprociteta, već je upravo manjak reciprociteta koji dolazi iz povučenog temelja onog arkhê, kao jednakosti svakog i svih, i slobode svih (Rancière, 2010a). Taj odnos, koji je očitovanje političke relacije koja ima svojstva, u Ransijerovom radu nije izjednačen sa vladajućom relacijom kao samom političkom relacijom, kao u radu Laklaua i Muf. Pre je reč o tome da ona čini svoje očitovanje *ne-relacijom relacije* između dva niza relacija (Rancière, 2021, str. 49), između dve logike i dva načina računanja partija i delova zajednice, između dva tela naroda (Rancière, 2010b, str. 34). Ako je ta relacija ne-relacija to je zato što na scenu iznosi sukob između dva sveta i zato što je jedan od delova lišen udela i bivanja u relaciji s poretkom deljenog sveta i zajednice. Obrnuto, ako je ne-relacija relacija, to je zato što se ta dva sveta ispoljavaju u jednom svetu, kao ispoljavanje i verifikacija deljenja istih sposobnosti s one strane svake kvalifikacije. To je relacija koja iznosi na videlo Univerzalno kao jednakost, i ono se svaki put pokazuje kao pojedinačno univerzalno i sa svoje strane potvrđuje udeo koji nije deo sveta organizovanog i konfigurisanog oko gravitacione sile zajedničkih objekata i dobara i kroz raspodelu, podelu i razdvajanje mesta, vremena, zanimanja i sposobnosti, raspodelom razlika, odnosno nejednakosti. To Univerzalno se nije konstituisalo kroz hegemonijsku operaciju koja uspostavlja novi narod i privremeno ujedinjuje posebnosti i različite zahteve. Pre je reč o tome da je „na delu jedan princip koji isto tako dovodi u pitanje podelu čulnog odvajanjem univerzalnih problema od onih privatnih“ (Rancière, 2009, str. 282).

Prema tome, ako ne-relacija, što je politička relacija, jeste jedna relacija, to je zato što ona dovodi do nastajanja zajedničkog političkog prostora i scene za osporavanje pojave dva niza odnosa. Prvi niz su okoštale, nataložene relacije između prepoznatih partija, grupa i interesa, s dodeljenim mestima i vremenima zanimanja i odgovarajućim sposobnostima i kvalifikacijama, kao i regulisane percepcije, senzibiliteti i afektivne dispozicije u odnosu na grupu i njeno mesto i zanimanje. Taj niz relacija je logika policije, ili policijske podele čulnog kao računanje partija koje eliminišu svaku prazninu, svaki prazan prostor, to jest, isključuju bilo kakve dopune već postojeće računice. Da bi se izbegla svaka zabuna, važno je naglasiti da Ransijer ne koristi termin policija kako bi označio uniformisane muškarce i žene koji brinu o zakonu i redu u

društvu, odnosno, policiju u smislu u kojem danas koristimo taj termin u odnosu na policijske službenike i državne policijske institucije, niti ga koristi kao obeležje države koja je represivna i operiše koristeći preteranu upotrebu sile i vrši nasilje nad svojim građanima. Policija je koncept koji Ransijer preuzima iz Fukoove analize transformacije u režimima moći (Foucault, 2007). Od 17. i 18. veka taj termin je u upotrebi u različitim spisima i ima složena i različita značenja i izvore korišćene u svrhu održavanja poretka u društvu i u povećavanju snage, veličine i interesa države unutar međunarodnog poretka u kojem se države nadmeću. Policija u široj upotrebi podrazumeva sveobuhvatnu kontrolu i regulisanje aktivnosti stanovništva, njihovih profesija i zanimanja, uključujući prostor, dobra, resurse i kanale komunikacije preko kojih se kruženje ljudi i dobara obezbeđuje.

Ransijer prisvaja Fukoovu razradu tog koncepta iako pravi izvestan obrt. Naime, njegovo interesovanje nije policija kao guvermentalna tehnologija koja je istorijski smeštena u 17. i 18. vek, nego to što je ona duboko utkana u Zapadnu političku filozofiju i politiku. Ransijer zadržava iz Fukoove analize ideju policije kao „prikladnog društvenog poretka“ (May, 2008, str. 42). Ona reguliše i raspodeljuje uloge i kapacitete za učešće u zajedničkim problemima, određuje ko može a ko ne može učestvovati i reguliše odgovarajuće načine tog učešća, razmišljanje, rezonovanje i logos, počevši od pretpostavke o ljudskoj prirodi. Taj poredak i logika policije koja određuje šta je logos koji ima svojstva preko kojeg se ljudsko biće određuje i deli kao politička životinja, a čiji je govor čista manifestacija buke, zvukova, bola i zadovoljstva, puka životinjska egzistencija, drugim rečima, to je inicijalna politička operacija koja povlači političke granice između onih koji imaju i onih koji nemaju udeo u zajedničkom odlučivanju i prosuđivanju.

Upravo je ta inicijalna podela koju je ozakonio Aristotel u prvoj knjizi „Politike“ (Aristotle, 1981) kada određuje političku životinju kao onu koja koristi razuman govor i objašnjava dobro i zlo, pravedno i nepravedno, korisno i štetno u polisu (Rancière, 1999). Nazvavši nas političkim životinjama, Aristotel ne upućuje samo na prosto psihološko konstituisanje koje nas podstiče na polis, već upravo na taj cilj ka kojem smo podsticani – na onu vrstu života koji je dobro živeti, na to uključivanje u zajednička stremljenja sa svojim sugrađanima. Deo svrhe svih ljudskih bića jeste da budemo aktivni kao političke životinje, da budemo aktivni učesnici u razmišljanju i prosuđivanju što građani moraju kolektivno činiti. Aristotel potkrepljuje taj argument ukazujući na jedinstvenost ljudskog stanja, na obdarenost govorom i razumom, odnosno, sposobnošću da upotrebom logosa utvrdimo i razlikujemo štetno i korisno, dobro i loše, pravedno i nepravedno. Dakle, to što smo racionalna bića opremljena govorom za sobom povlači rasuđivanje, sporenje, razmišljanje i razgovaranje s

drugima u političkoj zajednici (Aristotle, 2004, treća knjiga). Takva jedna pretpostavka kod Aristotela ima implikacije ne samo na normativno i teleološko određenje čoveka kao političkog bića već ona u isto vreme ograđuje legitimno polje politike, to jest, posredno određuje aktivnosti koje se smatraju politički relevantnim, naime, one koje upućuju na razboritu upotrebu govora u javnoj sferi s drugima u polisu. Osim toga, normativne Aristotelove teze kao svoj uslov i posledicu imaju isključivanje brojnih populacija i ljudi iz statusa legitimno ljudskog i iz političkog domena, kao što su žene i robovi zbog njihovog izjednačavanja s elementom korporealnosti i odsustva razuma i razumevanja.

Drugi niz relacija se pojavljuje u međuprostorima i intervalima, iz rascepa i tenzija u tom relacionom iz-među političkog poretka društvene dominacije, i postavlja na scenu, prevodi, izmešta i verifikuje, ili još bolje, manifestuje i demonstrira ne samo kao logiku već i kao čulnu stvar ili dokaz jednakosti koja je ili upisana u zakonska dokumenta ili se pretpostavlja kao stvar činjeničnosti što pre svega omogućuje političku zajednicu i političku moć kao nekakav apriorizam koji omogućuje čak i samu logiku nejednakosti. Vratimo se Aristotelu. Za razliku od privatnog statusa čoveka i odnosa unutar kuće i braka gde postoje jednostrani odnosi gospodarenja i vladanja, građanin je okarakterisan dvojnom ulogom onog ko vlada i nad kim se vlada, odnosno on može da vlada i njim se može vladati. Takvo određenje građanina ima s jedne strane radikalne implikacije na jednakost, jer sprečava koncentraciju moći u polisu remeteći i umnožavajući mesto moći za sve građane, pri čemu nijedna grupa ili partija (bar među onima kojima je građanski status priznat) nema prirodnu privilegiju da vlada i predstavlja zajednicu. Ali, s druge strane, ta oštra podela između privatnog i javnog gde građanska vrlina pripada samo onima koji su oslobođeni obaveza i prirodnih potreba za radom i obezbeđivanjem preživljavanja, reprodukuje već ustanovljenu političku nejednakost između žena i muškaraca, robova i gospodara/građana, siromašnih i bogatih, pri čemu su ovi prvi raspoređeni u domen prirodnih potreba, telesnih potreba i pukog svakodnevnog života, kao uslova mogućnosti slobodnog vremena ovih drugih, potrebnog za vrlu mentalnu aktivnost i učešće u javnim i građanskim aktivnostima. Verifikacija jednakosti pokazuje i lomi tu početnu podelu ne samo govora nego i vremena, pokazujući jednu novu rekonfiguraciju i preraspodelu relacija i posredovanja unutar tela, njegovih delova, organa i sposobnosti, njegove relacije prema značenju, deljenim objektima i resursima dobara, njegove afektivne relacije prema idejama, objektima, grupama, pojedincima i svetu, njegovu sposobnost da koristi govor i demonstrira razum, sposobnost za artikulaciju smislenih rečenica i dela, kao i između tela i drugih tela i njegove vidljivosti i nevidljivosti u društvenom poretku policije. Kroz taj rekonfigurisani niz relacija, manjina koja je deo toga nema udeo u preovlađujućoj logici računanja, i izmiče joj taj

status manjine, „dokazujući da istinski pripadaju društvu, da istinski komuniciraju sa svima u zajedničkom prostoru“ i pokazuje kapacitet „što je takođe demonstracija zajednice“ (Rancière, 2021, str. 49). Taj emancipovani niz relacija zasnovanih na onome što sprečava svako utemeljenje, računanje i kvalifikovanje, što će reći, jednakost, dovodi do jedne deljene i iste scene „emancipovanog čoveka“ kao „čoveka koji hoda i hoda, krećući se unaokolo i razgovarajući, uvodi emancipaciju u značenje, u kruženje i promoviše njeno kretanje.“ (Rancière, 2021, str. 49)

I upravo je to razlog zbog čega je politička relacija jedna razvezujuća relacija, kao relacija ne-relacije između dve antagonističke logike. Kao što tvrdi Ransijer:

> „S jedne strane, postoji čovek koji vlada drugima jer su oni – ili imaju udeo - stariji, bogatiji, mudriji i tako dalje, jer su privilegovani da vladaju onima koji nemaju njihov status ili kompetenciju. Postoje obrasci i procedure vladavine koje se odnose na izvesnu raspodelu mesta i kompetencija. To ja nazivam policijom. Ali, s druge strane, ta se moć mora dopuniti jednom dodatnom moći. U meri u kojoj je ta moć politička, vladari vladaju na konačnom temelju da ne postoji razlog zbog kojeg bi oni vladali. Njihova moć počiva na odsustvu vlastite legitimnosti. To je značenje moći naroda: demokratska dopuna je ono što čini postojanje politike kao takve“ (Rancière, 2009c, str. 10)

Ovo razumevanje politike kao postavljanje zajedničke scene sporenja, pokazuje da ukoliko postoji neka moć u političkom činu uspostavljanja zajednice, to može biti samo „moć heterologije“ (Rancière, 2010b, str.59), taj neumorni dolazak novoga, nikada anticipirane drugosti, što onemogućuje svaki projekat zatvaranja zajednice i raspodele mesta, kapaciteta i navodno prikladnih identiteta. Snaga heterologije je u tome što niko nema privilegiju da vlada i to je jedina deljena zajedničkost demosa, naroda. Razlika koja iščezava, i koju logika heterologije obeležava, deli zajednicu iznutra uspostavljajući demos kao „deo zajednice: onaj siromašni. Ali upravo ’siromašni’ ne označavaju deo stanovništva koji je u ekonomski nepovoljnom položaju, već naprosto narod koji se ne računa, koji nema privilegiju da vrši moć onog arkhê, „i nizašta od ovoga nije uračunat“ (Rancière, 2010b, str. 32). Drugost ovog *dela koji nema udela* u deljenju zajedničkog, dela koji ne učestvuje u zajednici, nije neka grupa koja se može identifikovati, nije neki sloj stanovništva. Pre je reč o tome da on označava dodatak svakoj računici delova stanovništva, jedno odlaganje zatvaranja zajednice, razliku koja lomi i kida stanovništvo iznutra i raščlanjuje zajednicu kao neprekidnu silu rasutu po čitavoj zajednici.. ’Uračunavanje neuračunatih’ kao ’suština’ politike nije ništa drugo do prazan, dopunski deo koji suspenduje prepoznavanje onoga „svi“ jedne zajednice, i „odvaja zajednicu od zbira delova jednog društvenog tela“ (Rancière, 2010b, str. 33). Dekonstruišući Platonovu razliku između različitih tipova moći i vladanja, i kvalifikacije njihovih zahteva, uključujući bogatstvo, vrlinu, starosnu dob, znanje itd., Ransijer smatra da je demos taj deo koji nema udela

u računici policijskog poretka, da je on taj siromašni ili dopunski račun. Nijedan od ovih vidova moći nema svojstva da bude politički dokle god ne uzme u obzir dopunske kvalifikacije koje uopšte i nisu kvalifikacije, to nesvojstveno svojstvo jednakosti i slobode svih, što dele kako vladari tako i oni kojima se vlada. Na taj način politika dopunjuje sve kvalifikacije tom čudnom formom moći nekvalifikovanih, koja se ne može izmeriti, izdeliti i naturalizovati kroz neki kapacitet i kvalifikaciju. Paradoksalno, i to bi bilo ključno mesta paradoksa demokratije, „praksa vladanja počiva na vlastitom odsustvu razloga" i prema toma, ono što bi se moglo nazvati moć naroda „istovremeno ga legitimiše i delegitimiše" (Rancière, 2010b, str. 53).

Dakle, politika se pojavljuje istovremeno sa demokratijom i moguća je jedino kao demokratska politika. To nije demokratska politika kao specifična forma vlasti ili političkog režima, već je to jedna politika koja kao svoj zasnivajući uslov koji verifikuje i neprekidno izvodi na scenu ovu dopunsku računicu i moć, pretpostavlja to ništa i sve zajednice, pri čemu ni jedno ni drugo nemaju ni deo ni sve zajednice s kojom se identifikuju, u identifikaciji koja nema kvalitet ili svojstvo, svojim izbegavanjem manjinskog statusa. Ako demos čine oni siromašni, to nije samo zbog njihovog društveno-ekonomskog statusa i mesta u društvenoj nepravdi raspodele, nego zato što nemaju kvalifikacije da vladaju, nemaju princip i temelj vladavine i legitimizaciju vladavine, jer je sve što oni imaju ta moć kojoj nedostaje svaka kvalifikacija. Kao demokratska dopuna, demos, siromašni, ili deo koji nema udeo (koji jednako mogu biti žene, kvir ljudi, radnici, rasne ili etničke manjine, itd.) „su dopuna kolekciji društvenih raznolikosti (…) To je princip beskonačne zamenljivosti ili indiferentnosti u odnosu na razliku, poricanje ma kog principa disimetrije kao temelja zajednice" (Rancière, 2009d, str. 10).

Postavljena scena političkih odnosa koja dovodi dva niza odnosa u disjunktivnu relaciju nije puka miroljubiva manifestacija jednakosti kroz razumnu upotrebu govora uz razumevanje koje lebdi na horizontu čekajući da bude ispunjeno kao neka vrsta konsenzusnog dogovora u odnosu na već definisani niz problema i zajedničkih predmeta, a između prepoznatih partija i interesa. Za Ransijera je od ključnog značaja da je ta scena susreta između dve logike polemička scena neslaganja koja dovodi u pitanje i problematizuje pretpostavku postojanja zajedničkog predmeta, utoliko što raspravlja o samom statusu i pretpostavljenim kapacitetima subjekata uključenih u raspravu. Politička logika neslaganja otuda problematizuje definicijska i prirodna ograničenja logosa i ono što se razume i čuje kao razuman govor, i posledičnu podelu čulnog između onih koji govore, razuma i vidljivog, kao onih koji poseduju sposobnost da budu prisutni na zajedničkoj sceni, i onih čije su reči lišene slušanja i svedene na puku životinjsku buku, i čija se tela, kretnje, želje, potrebe i afekti određuju kao nevidljivi. Između onih koji

imaju udeo i onih bez udela. Neslaganje otuda dovodi u pitanje samo postojanje politike kao takve.

Najvažnije je što se verifikacijom jednakosti na ovaj način pokazuje temeljna nepravda (*tort*) upisana u temelje policijske logike, i isključena je iz razmatranja o pravednom gradu i platonovskom *kallipolis-u* u geometrijski pravednoj proporciji, harmoniji i raspodeli u računanju onog što se deli, udela i sposobnosti. „Za Platona, kao i za Aristotela, koji je po ovom pitanju veran svom učitelju, pravedni grad je u osnovi stanje u kojem *sumpheron* (korist) nije u korelaciji sa onim *blaberon* (šteta). Raspodela 'prednosti' koja mu je svojstvena, pretpostavlja prethodno uklanjanje izvesne nepravde, izvesnog režima nepravednosti" (Rancière, 1999, str. 4). Naime, strukturnom analogijom između duše i polisa, Platon u *Republici* (Plato, 2000, knjiga II) razvija svoj koncept pravednog polisa i tri klase u gradu-državi. Platon svoju doktrinu razvija na tripartitnoj ljudskoj duši koju čine tri različita oblika (*eidos*) ili vrste (*genos*), i njihova je organizacija hijerarhijska. Tri oblika duše kod Platona korespondiraju sa tri dela tela, odnosno s glavom (mentalni deo), s grudima (voljni deo) i donji deo tela (žudni deo), a svaki od njih je u analogiji s različitim vrlinama. Četvrta i najvažnija vrlina je pravda i ona se, kao opšta vrlina, stiče kada je svaki od delova na dodeljenom mu mestu i kada obavlja svoju dužnost, odnosno, kada sankcioniše. Psihološka harmonija koja određuje pravdu ispoljava se pažnjom i nepromenjenim uređenjem svih delova i njihove pozicije i funkcije. Nakon ovog početnog izlaganja, Platon dalje tvrdi da samo unutar zajednice svaki pojedinac u skladu sa svojom prirodom izvodi zadatke. Svaku od tri društvene partije odlikuje specifična priroda određena u skladu s delom duše koji preovlađuje. U analogiji s dušom, vrlina čitavog grada-države je umerenost, ne samo jedne klase, i ona označava opšte slaganje oko toga ko bi trebalo da vlada i kim treba vladati. Prema tome, pravda se u polisu određuje ovom prirodnom nejednakošću u vezi s podelom rada i pozicija, odnosno, svaki pojedinac je rođen za jednu poziciju i za njega nema veće svrhe u životu od njegovog dara i sposobnosti da napreduje u radu koji je priroda za njega odredila. Da bi se pravedni poredak, raspodela mesta, kapaciteta i zanimanja održali, Plato zatim izumeva jedan mit, ili priču o različitim metalima koji konstituišu duše svake klase u jednom gradu (zlato, srebro i bronza), kao neophodnu fikciju koja održava harmoniju grada i sprečava otvaranje i ispoljavanje nepravde (Plato, 2000, str. 108).

Verifikacija jednakosti otuda operiše, obrađuje i ispostavlja pogrešnu računicu pravde kao pogrešan račun, kao inicijalnu i trajnu nepravdu ozakonjenu uspostavljanjem polisa i računanjem delova i kvalifikacija. Ta manifestacija jednakosti je u osnovi osporavajuća jednakost koja deli zajednicu ispoljavanjem nepravde koja je uspostavila samu zajednica, od

stane onih koji nemaju kvalifikaciju da vladaju i koji nisu uračunati u pogrešnu računicu delova zajednice. Štaviše, ne samo da su pogrešno računanje i nepravda u odnosu na one koji su ovom pogrešnom računicom pogođeni i lišeni učešća u stvarima koje se dele i zajedničke su, nego je taj deo koji nema udela otelovljenje same nepravde i pogrešne računice. Na taj način oni sami postaju pogrešna računica tvrdeći, izvodeći i verifikujući ono što se ne može uračunati, izmeriti i kvalifikovati, što je jednakost sama, kao „osporavajuća svojina" koju svi poseduju, i koja „ne pripada isključivo narodu, već je ta osporavajuća svojina, strogo govoreći, samo uspostavljanje osporene zajednice. Masa ljudi bez kvaliteta identifikuje se sa zajednicom u ime nepravde koju im neprestano čine oni čije pozicije ili kvaliteti imaju prirodnu posledicu da ih guraju u nepostojanje onih koji 'nemaju udela ni u čemu'" (Rancière, 1999, str. 10). Oni su pogrešna računica jer su oni nepodobni, oni koji nisu i ne mogu biti uključeni u različite raspodele uračunatih i priznatih delova, kapaciteta i identiteta. Ispravna i navodno pravedna organizacija i podela grada, gde svako zna svoje mesto i kapacitet, i čini mogućim neprekidno kruženje reči, dobara, tela i komunikacija, na taj način je zaustavljena, prekinuta onim što se ispostavlja kao nepravdeno, kao neodgovarajući način govora, delanja, mišljenja i osećanja. Ono što demos čini je neprevedno, „neprikladno uzimanje udela" (Panagia, 2018) jer se on manifestuje, govori i deluje tamo gde to ne bi trebalo raditi, smešta se i ponovno prisvaja vremenske i prostorne mogućnosti i lokacije koje bi trebalo da ga liše sposobnosti da se upušta u stvari za koje nije predodređen. Skandal koji demos donosi u proporcionalni i pravedni grad jeste skandal previše govora, previše čitanja, previše viđenja, previše raspravljanja, osećanje onoga što ne bi trebalo osećati. To je skandal viška, viška reči, viška značenja, viška tela, percepcija i afekata. Ali, vredi naglasiti da taj višak ne proističe iz nekakvog izvornog obilja ili potisnute prirodnosti i nadmoći, ili iz viška supstancijalizovane drugojačijosti što demos jeste, već pre reč o tome „da višak postoji u izvesnom stepenu kada postoji mnoštvo aranžmana koji se ne podudaraju" (Rancière, 2012b, str.111).

Demos se uspostavlja samim radom verifikovanja i demonstriranja/ispoljavanja jednakosti dajući sebi ime onog dela koji nema udeo i prekidajući naturalizovani policijski poredak i prevlast. Demos se podvrgava procesu subjektivacije upravo tim kretanjem kroz suprotnosti i preko lomljenja okoštalih raspodela i računica. Ta paradoksalna aktivnost i proces subjektivacije od ključnog je značaja za Ransijerovo razumevanje politike i političke relacije. „Ona određuje ono zajedničko zajednice kao političke zajednice, drugim rečima, kao podeljeno, zasnovano na nepravdi koja izmiče aritmetičkoj razmeni i reparaciji" (Rancière, 1999, str. 12). Ta subjektivacija što je svojstvenost politike na neki način isprobava i ponavlja inicijalnu i utemeljujuću subjektivaciju političke zajednice i kolektivnog subjekta, koji su

nastali kao politička zajednica preko jednakosti i slobode svih, dolazeći iz proste činjenice rođenja u gradu (Rancière, 1999, str. 7) kao „puke kontigentnosti toga biti rođen tu i tu, nasuprot ma kakvoj 'kvalifikaciji' za vladanje" (Rancière, 2011b, str. 5). Subjektivacija onog dela koji nema udeo na taj način ponovno uspostavlja zajednicu kao zajednicu jednakih, ali ovoga puta jednakost ne samo da razotkriva kontigentne temelje društvenog poretka, nego na scenu postavlja zajednicu kao spornu, kao antagonizovanu zajednicu koja je učinila nepravdu jednakosti koja ju je isprva učinila mogućom. Ono što je nastalo početnom subjektivacijom kroz izvornu subjektivaciju kao narod i zajedničko, upravo „prva od tih mnoštvenosti koje razdeljuju zajednicu, prvi upis subjekta i sfere u kojoj se subjekt pojavljuje kao pozadina za druge načine subjektivacije za upisivanje drugih 'postojećih tela', drugih subjekata političkog sukoba" (Rancière, 2011b, str. 35). Subjektivacija je zasnovana na tom inicijalnom i utemeljivačkom upisivanju onoga što nazivamo biti dopunski i prazan deo i račun svih računa, ta neprikladna kvalifikacija, što je sama jednakost. Subjektivacija na taj način mobiliše i pleše s drugim telom naroda, s tim dopunskim telom koje „odvaja zajednicu iz skupa delova društvenog tela" od narodnog tela, strogom i hijerarhijski određenom i organizovanom strukturom i delovima koji formiraju organicističko telo. Pa ipak je to dopunsko telo, to je ono „svi" zajednice, telo kao čista sposobnost i potencijal da bude preinačeno, „skiciranje nove topografije mogućeg" (Rancière, 2009d, str. 48) s one strane svih kvalifikacija, evaluacija i društvenih materijalizacija. Nedeterminisano telo omogućeno je prazninom jednakosti i kroz jednakost, što s jedne strane deklasifikuje i razvrgava jedinstvo, a s druge, omogućuje utemeljivanje zajedničkog i zajednice kao političke zajednice.

Prisvajajući jednakost kao to ništa koje je sve (Rancière, 1999), politički subjekt ne stvara niti otkriva neki drugi, istinitiji identitet koji vreba s one strane policijskog poretka. Ako postoji neka identifikacija uključena u ovaj proces koji na zajedničku scenu iznosi političkog subjekta, to je identifikacija njenog imena sa imenom zajednice, zajednice svih koji dele slobodu i jednakost kao zajedničku vrlinu i nekvalifikovani kvalitet. Deo koji nema udeo, i onaj koji je sveden na ono ništa ne-bića, na taj način se identifikuje s onim ništa koje je sve. „To je upošljavanje sposobnosti ma koga bilo kim, svojstvom ljudskih bića bez svojstava" (Rancière, 2009a, str. 49). Taj paradoksalni proces identifikacije kroz subjektivaciju je upravo čin disidentifikacije od mesta i raspodeljenih identiteta, i razvezivanje unutar nečijeg vlastitog tela i kapaciteta koji su mu pripisani i određeni kao prirodni, otuda je to jedan proces postajanja-drugim. Politička subjektivacija se javlja u procepu između onoga što bi neko trebalo da bude i potencijalnosti bivanja drugačijim verifikacijom jednakosti, u procepu između identiteta koji je nekom dat kao deo koji nema udeo i specifične nepravedne računice interesa, svojstva,

kvaliteta, sposobnosti i afektivnih dispozicija, s jedne strane, i učestvovanja ili imanja udela u činjenju, delovanju, govorenju, bivstvovanju, osećanju drugojačijosti, s druge strane. Politička subjektivacija kao disidentifikacija kida prirodnu vezu između „ko" i „šta", između identiteta i načina bivstvovanja, kapaciteta i zanimanja. Iz intervala između njih, ona povlači linije leta i upisuje se u horizont nesamerljive relacionosti koja dolazi iz mogućnosti učestvovanja u zajedničkom životu i upuštanja u društveni promet. Subjektivacija kao očitovanje jednakosti i obrađivanje nepravde jednaka je „proizvodnji kroz niz aktivnosti tela i kapaciteta za objavu koja se prethodno nije mogla identifikovati unutar datog područja iskustva, čija je identifikacija tako deo rekonfiguracije područja iskustva" (Rancière, 1999, str. 35).

Telo je time odvojeno od svoje pretpostavljene prirodnosti i etosa, kao način bivstvovanja, odvojeno je od načina govora i temporalne organizacije koji su za njega prikladni i subjektivacijom postaje nešto drugo, višak onoga što bi trebalo biti. Kada radnici koriste noć da bi čitali, uživali, učili i iskusili nove osećajnosti oni prekidaju kružni ritam rada, dnevnog i noćnog vremena. Umesto da noću spavaju, opuštaju se i spremaju svoje telo za zadatke i zahteve posla i rada ujutro, oni prekidaju tu uokvirenu i repetitivnu temporalnost i otvaraju se za postajanje-drugim osim da odgovaraju na zahtev za eksploatacijom (Rancière, 2012a). Kada žene izađu iz ružičastog geta kuhinje i spavaće sobe, pređu prag kuće i te sfere privatnog, one se disidentifikuju sa 'prirodnom' komplementarnošću polova i odgovarajućih kapaciteta, i otvaraju svoja tela ka spoljašnjosti koja ne može biti unapred uračunata, disidentifikujući se da onim što im je pripisano kao identitet i način bivanja koji im je svojstven.

Politička subjektivacija u Ransijerovom objašnjenju je otuda izumevanje Drugog preko disdentifikacije, i svedoči o moći heterologije, moći *heterona* (Rancière, 2010b). Međutim, ta radikalna drugost nije ontologizovana kao nešto drugo od bića, ili kao supstancijalizovana drugačijost, što bi se ispostavilo kao svođenje drugosti ponovo na isto. Niti je to deridijanska drugost mesijanskog futuriteta demokratije-koja-dolazi kao bezuslovna i neuračunljiva otvorenost i rizik za događaj koji pomera sebi-istog subjekta demokratije. Pre je reč o drugosti koja se pomalja iz naprslina i pukotina na ravnoj površini policijske podele čula, kao ponovno uređivanje i rekonfiguracija već postojećih delova, sposobnosti, vidljivosti, reči i značenja, kao proizvodnja novih fikcija ili jednog alternativnog „kao da", u suprotnosti sa platonovskom pričom o mešanju metala i duša, što raskida sa pravilima i režimima podudarnosti, svojstvenosti i prirodnosti. Heterologija ne otkriva skrivenu ljudskost ili radikalnu razliku koja vibrira ili leži uspavana, niti ukazuje na transcendentnost s one strane problematičnog i nestabilnog područja podela čulnog. Politički subjekt je taj heteron ili autsajder onoga između, „između nekolicine imena, statusa, i identiteta; između ljudskog i ne-

ljudskog, građanskog i njegovog uskraćivanja; između statusa čoveka oruđa i statusa mislećeg bića koje govori“, što je prelazak „od bića ka nebiću ili još-uvek-ne-biću“ (Rancière, 1992, str. 61).

Politička subjektivacija kao disidentifikacija i izvođenje logike drugog je trostruko postajanje drugog, tvrdi Ransijer. To je, pre svega, drugost u odnosu na „pravo“ mesto, zanimanje, sposobnost i identitet dodeljen u policijskom poretku. Nepravda prema nepravdi koja je nekome učinjena kroz hegemonijsko deljenje onoga što se da opaziti, reći i čuti. To je biti pogrešan, biti „pogrešno imenovanje“ koje sebi daje ime. S druge strane, deljenjem zajednice i izlaganjem nepravde kroz verifikaciju jednakosti, to je postavljanje na scenu „polemičkog zajedničkog mesta“ kao konfliktne i antagonističke demonstracije koja „uvek pretpostavlja drugog, čak i kada taj drugi odbija dokaz ili argument“(Rancière, 1992, str. 62). Konačno, politička subjektivacija podrazumeva „nemoguću identifikaciju“ kao identifikaciju sa zajednicom u celosti iz čega se ne može izvesti zaključak o zajedničkoj svojini niti o deljenoj suštini, nego je to čista jednakost kapaciteta svih, same ljudskosti.

III.3. Podela čulnog i anarhična tela

Ono što bismo mogli nazvati jednim od najvećih doprinosa Ransijerove filozofije političkog i politike, a što je učinilo malo filozofa pre njega, i što je nužan konceptualni i analitički alat za razumevanje *političke relacije kao ne-relacije*, kao postavljanje na scenu kontigentnih osnova političkih zajednica i razotkrivanje spornih an-arhičnih principa političke vladavine i zajednice preko praksi subjektivacije kao disidentifikacije, jeste njegovo uvođenje koncepta podele čulnog (*partage du sensible*). Podela čulnog, u celokupnoj semantičkoj polivalentnosti francuskog glagola *partager* koji Ransijer koristi u svom radu, rasvetljava temeljnu nečistoću i neprikladnost politike i njenu razvezujući vezu s logikom poretka policije, i predstavlja njihovo istovremeno mešanje i razdvajanje, kao dva sveta u jednom svetu, kao sukobljeni svet. Oslanjajući se na početnu raspravu u ovom poglavlju, ukoliko odlučimo da uvedemo specifični koncept političkog (*le politique*), kao treći termin Ransijerove političke analize, podela čulnog obeležava upravo mesto susreta te dve heterogene logike – policije i politike (*la politique*) ili emancipacije. Ako odlučimo, a ja sam ovde to učinio, da se držimo Ransijerove postojanije i razrađenije upotrebe ova dva termina, i pristupimo politici njenim udvajanjem i manjkom specifičnih predmeta, prostora i sopstvenih problema, te otuda uvek već u odnosu na područje policije i otvaranje intervala i njene relacione strukture, koncept podele čulnog ponovo postaje alat od ključnog značaja za razumevanje navodno kontradiktornih određenja politike što ih Ransijer nudi, bilo kao radikalno suprotstavljene policiji, bilo kao ono što se s njom preklapa i u mnogim je apsektima s njom isprepleteno. Ali ono što taj koncept najradikalnije i najkreativnije iznosi na videlo u Ransijerovom radu, jeste da su u središtu scene telesnost, čulnost i afektivna pragmatika koje usvajaju razumevanje i mišljenje svih prethodno obrađenih koncepata i procedura specifičnih za politiku i, dakle, uvek prisutnu i nužnu estetiku politike. Tela koja nastanjuju Ransijerove scene ne samo da „izmiču totalizujućoj diskurzivnoj i simboličkoj nad-determinaciji“, ona manifestuju „sposobnost da izbegnu društvenu nad-determinaciju“ (Deranty, 2016, str. 55), karakterističnu kako za diskurzivne, lingvističke, na reprezentaciji zasnovane, konstruktivističke kritičke teorije, tako i za simboličke temelje zajednice kroz podelu čulnog u logici policije. Kada se misli o politici, tvrdi Ransijer, „to nije stvar 'reprezentacija' kao što tvrde istoričari. To je stvar čulnog iskustva, jedna forma podele onog što se da percipirati i razumevanje „politike kao stvari estetike“ (Rancière, 2011b, str.7). Reč je o tome, što je važnije, da tela u svojoj moći da deluju, svojim

materijalnim kapacitetima i sposobnošću da tvore smisao i nedostupnošću da budu delotvorna za unapred dati smisao, postaju mesto za mišljenje same politike i inscenirane odsutnog temelja i kontigentnosti onog arkhê, svake društvene objektivnosti, kao korporealna, estetska i afektivna verifikacija jednakosti. Ako politika u Ransijerovom mišljenju označava nečistu i neprikladnu praksu i aktivnost eksplodiranja an-anarhije kao potencijala jednakosti koja se pomalja kroz pukotine u prostoru iz-među delova i podela policijskog poretka, to je samo na način radikalne jednakosti anarhičnih tela i preko njih i njihove neprekidne osećajne, čulne i afektivne pragmatike, preko ponovnog uspostavljanja obrazaca i preuređivanje, što omogućuje politiku. Ili, Ransijerovim rečima „politička aktivnost je sve ono što pomera telo sa mesta koje mu je dodeljeno ili menja odredište mesta“ (Rancière, 1999, str. 30).

Da bismo se upustili i čitavu tu problematiku u Ransijerovom radu, predlažem predstavljanje jedne od scena kojima se najviše vraćao, o kojoj se u Ransijerovim knjigama i intervjuima stalno iznova govori. Scene koju plebejski filozof, drvoseča, parketar i stolar Louis Gabriel Gauny opisuje kao scenu iskustva na poslu jednog kolege stolara, a ipak, istovremeno, kao vlastito iskustvo na poslu. Scena opisuje iskustvo kolege stolara u radionici ili dok postavlja podove u nekoj kući. Kako citira Ransijer, Gauny piše:

> „Verujući da je kod kuće, sve dok ne dovrši postavljanje poda, on voli raspored u sobi. Ako se prozor otvara ka spolja, prema vrtu ili usmerava pogled na pitoreskni horizont, on na trenutak zaustavlja svoje ruke i klizi u imaginaciju ka prostranom pogledu da bi u njemu uživao bolje nego vlasnici kuća u susedstvu“ (Gauny u Rancière, 2012a, str. 81)

Estetsko uživanje i lutanje pogleda, razvezano od kretnji orijentisanih na zadatak i na njegov vlastiti posao, uvodi razdvajanje tela stolara. Ta „razvezanost ruku i pogleda“ (Rancière, 2009d, str. 8) tvrdi Ransijer, nije isto što i radnikova zanesenost ideološkim manipulacijama i mistifikacijama teških i stvarnih uslova rada, niti imaginarnim i estetskim stavom radnika koji prikriva stvarno iskustvo radnika i etos specifičan za uslove rada radnika. Naprotiv, to iskustvo oslobađa radnikov pogled i telo od produktivnih i performativnih zahteva koji unižavaju njegovo telo i stavljaju ga u službu kapitalističke proizvodnje. Stolarevo upuštanje u, i prisvajanje onoga što se određuje kao svet buržoaske privilegije i estetske izuzetnosti, nije mistifikacija istine ili zamor i iscrpljenost kroz epistemsku iluziju i prolazno uživanje u klonulosti bogatih. Ono, radije, otvara prozor za istraživanje drugih i drugačijih svetova i mogućnosti, i oslobađa pogled od policijske raspodele i pripisivanja predmeta percepcije i imaginacije, kao svetova ispunjenih neistraženim i novim strastima, i željama, novim slikama, novim objektima i novim idejama daleko od potreba i funkcionalnog upošljavanja tela. „To neznanje nije ni na koji način iluzija koja skriva stvarnost posedovanja. Pre će biti da je ona

sredstvo za izgradnju novog čulnog sveta, što je jedan svet jednakosti unutar sveta posedovanja i nejednakosti“ (Rancière, 2009d, str. 8). Kroz to imaginativno lutanje radnik povećava potencijalnost svog tela za različite senzibilitete i uvlači ga u relacije iz kojih je ono isključeno u paklu fabrike, čineći mogućim „razvezivanje između čulne ’opremljenosti’ i ciljeva kojima ono mora služiti“ (Rancière, 2009d, str. 8). Kao radnik zadatka čiji posao i zaposlenost nisu stabilni, on je takođe izložen ne samo riziku da jedva preživi, nego i prilici da promišlja o svom telu, postajući svestan i uživajući u pokretima svog tela, uvažavajući trenutke u kojima njegovo telo pokušava da dovrši zadatak s one strane nadzirućeg oka i „mrskog zurenja“ gospodara i poslodavca, i s one strane dokolice koja zaglušuje tela radnika u njihovim dnevnim poslovima. U samoći svoga posla, stolar uzima nazad ono što mu je oduzeto, a to je vreme, i projektuje različite temporalnosti koje razbijaju otkucavanje sata, dosadu i strepnju koje iz toga proizlaze. On takođe počinje da prisvaja svoje telo, doduše, još uvek ne u smislu zahvatanja svog tela kao suzbijene supstance i energije, već više kao mogućnost za postajanje drugim telom unutar nastojanja koje se odnosi na uslove njegovog podvrgavanja kapitalu, koliko i mogućnosti za kritičko mišljenje i ponovno viđenje spoljašnjeg sveta opresije i usuda njegovih kolega radnika. Nemoguće je razumeti ni učiniti mogućim „uzdizanje misli“ bez ove prethodne i simultane rekonfiguracije koja cepa telo od uslova ponižavanja, zapovesti i repetitivnosti. Ovim se iskustvom „pervertirnog proletera“ u prvi plan se iznosi, kako tvrdi Ransijer, da „sanktifikacija duše nastaje sanktifikacijom čulnog“ (Rancière, 2012, str. 81).

Iskustvo tih radnika sanjara koji „se prepuštaju“ prefinjenosti i čulnom što je odvojeno za pogled buržoazije koji čitaju pesme i pesnike i raspravljaju i razmišljaju o filozofima, onih koji imaju slobodno vreme da se upuste u takve aktivnosti, ili koji uživaju u naporima i snazi svoga tela, dok istovremeno razvezuju „meso“ svojih tela, i usmeravaju svoju opremu za vid na horizonte obeležene grubim realnostima i ljudskim patnjama, govori mnogo toga, tvrdi Ransijer, o radničkoj emancipaciji i njenoj ukorenjenosti u ponovnoj podeli čulnog i logici pojavljivanja (Rancière, and Engelman, 2019). Radnici se otiskuju u zabranjeni svet ne da bi se opčinili zadovoljstvima koja im stvarnost uskraćuje, niti da bi stekli epistemsko prosvetljenje koje bi im omogućilo ulazak u revolucionarnu borbu. Pre je reč o tome da oni donose subjektivaciju kao drugačije telovanje (bodying), remete preovlađujući svet umećući u njega jedan drugi svet, jedan svet u kojem mogu upražnjavati i iskusiti nove prizore, nove zvuke, nove strasti i nove želje manifestujući jednakost njihove inteligencije kao govorećih bića, kao novog produžetka njihovih tela što prekida tok iscrpljivanja i izjednačavanje njihovih života i tela s oruđem za preživljavanje.

U žestokom kritičkom tonu usmerenom prema marksističkoj *metapolitici*, altiserovskim ideološkim interpelacijama i kritičkoj sociologiji, Ransijer (Rancière, 2012a, str. 21-22) tvrdi da samo ukoliko ozbiljno uzmemo u obzir podelu/odvajanje čulnog, samo ako raskinemo s privilegijom epistemskog umesto epistemskog raskida u ime prave nauke i znanja, možemo zahvatiti kontradiktorne, pomešane i nečiste emancipatorske revolte radnika Nije stvar u tome da se razvije i izgradi više znanje ili prava marksistička nauka, niti je stvar u sticanju svesti o eksploataciji da bi se razvila revolucionarna svet i izbegli teški uslovi. „Problem je kako promeniti čulni univerzum i univerzum percepcije“ što nije stvar toga da se oslobodimo iluzornog područja pojava i fikcija, „stičući svest o promeni vlastite situacije, nego u promeni vlastitog čulnog univerzuma“ (Rancière i Engelman, 2019, str. 69). Ako se usredsredimo na podelu čulnog, koja je kako poredak čula tako i smisao onoga što je inteligibilno, možemo razumeti delovanje tih radnika i emancipatorsko kretanje kao ono što uspostavlja i organizuje neki drugačiji čulni svet i prostor unutar postojećeg sveta koji delimo, kao raspravu oko uspostavljanju estezisa i obrnute proizvodnje značenja i tela kroz procep između njih.

Partage du sensible omogućuje razumevanje konfliktne pojave dva sveta u jednom svetu i postojanje dva načina bivstvovanja-zajedno, kao zbrka dve podele čulnog, policijskog poretka tela i regulisanja njihovog pojavljivanja i političkog preuređivanja i remećenja tog *bivstvovanja*-zajedno i konfiguracije načina postojanja, načina činjenja i načina viđenja kao remećenje raspoređivanja odgovarajućeg prostora i vremena. Ransijer koristi koncept podele čulnog da bi odredio ono što je svojstveno kako za politiku tako i za policiju, tu izmešanost, pa ipak, odvojene načine podele. Izmešanost je omogućena mnoštvom značenja koja reč *partage* ima u francuskom jeziku, gravitirajući oko deljenja i podele/odvajanja. Naime, ona označava s jedne strane podelu nečega na izdvojene delove i parcele, poput deljenja nekog predmeta ili nečijeg dobra, moći, odgovornosti ili vremena na različite delove. Podela takođe može biti uspostavljanje ograničenja podele između suprotstavljenih, ponekad čak i neprijateljskih, partija, grupa i ljudi. Ta podela takođe upućuje, premda ne nužno, na semantički registar deljenja podeljenih delova, parcela i fragmenata između različitih partija. Prema tome, deljenje, odvajanje, rasecanje nečega na izdvojene i razdvojene delove, koliko i deljenje, davanje, raspodela nečega između različitih partija. Ali, to odvajanje i deljenje nečega je, takođe, „odvajanje svojstvenosti“, što označava „kriterijum za odgovarajuće kruženje stvari, i u tom smislu odgovarajućeg poretka stvari“, funkcija, zanimanja, i sposobnosti (Panagia, 2010, str. 97). Označavanje takođe klizi u to imati udeo u nečemu, učestvovati u zajedničkoj aktivnosti i deliti nešto zajedno s nekim drugim, kao deliti ista osećanja, deliti iste ideje, isto mišljenje ili

interese za nešto. Budući da glagol *fair partager* takođe označava čin komunikacije, kao razmenu i deljenje informacija, kao razgovor ili deljenje misli s/nekim. Ukratko, semantički registri sveta uključuju odvajanje, podelu, izdvajanje, separaciju, deljenje, zajednicu i komunikaciju, kao i to da nam se nešto da i da u nečemu imamo udeo.

Sva ova značenja omogućuju Ransijeru da istraži različite i višestruke modalitete kojima policija i politika operišu preko jedinstvenog koncepta. *Partage* označava kako stanje deljenja onog zajedničkog što čini uočljivim granice kolektiviteta i zajednice, alokaciju različitih mesta, vremena i zanimanja kao uslova zajedničkog života, koliko i razdvajanje i podelu koji su uvedeni u zajednicu kroz sukobe, uznemiravanja, neslaganja i disenzus. Navodne kontradikcije, kako su tvrdili neki od Ransijerovih čitalaca, u upotrebi podele čula kao modusa kako policije tako i politike, poigrava se zapravo tom zbrkom modaliteta, i nečistoćom politike koja je s njima u vezi. „*Partage du sensible* je, prema tome, ranjiva linija podele koja stvara perceptivne uslove za političku zajednicu i njen disenzus“, za zajedničkost i podeljenost (Panagia, 2010, str. 96), za policiju koliko i za političko uzimanje udela, za konfiguraciju i rekonfiguraciju, za udruživanje i razdruživanje, za slaganje i neslaganje. Iz ovoga sledi da podele i raspodele potvrđene isključujućom podelom koje konstituiše liniju podele u sebi uvek već sadrži potencijal i mogućnost da bude izmeštena, i za disenzualno uzimanje udela onog dela koji nema udeo, upravo razmicanjem onog iz-među, intervala ili međuprostora (*écarts*) koji raspodelu uopšte čini mogućom.

Da bi politička zajednica uopšte bila moguća, potrebno je deljenje interesa, značenja i afekata koji dovode do postojanja zajedničkosti izvesnih ideja ili objekata. To, prema tome, pretpostavlja niz deljenih dispozicija, sklonosti i orijentacija, niz korespodencija i relacija između objekata i njihovog neprekidnog kruženja i dostupnosti za opažanje i za čula, njihovo činjenje samo-očiglednim činjenice opažanja. Da bi neko bio, ili se osećao kao da je deo neke zajednice to pretpostavlja deljenje specifične korespondencije između smisla i čula, čulnosti i inteligibilnosti, afektivnog intenziteta i označitelja, procenjivanja i značenja, to jest, između čulnosti i meterijalnosti objekta i značenja i vrednosti objekta. Ovde je najznačajnije to što se ne bavimo samo spoljašnjim, određujućim i diskurzivnim strukturama, ili ideološkim aparatom koji nameće značenja i organizaciju heterogenim elementima, raspršivanjem regularnosti. Pre je reč o tome da je u igri takođe materijalna i čulna dinamika otelovljenja, življenih i ostvarenih percepcija i afekata, koliko i potencijal za remećenje i dekompoziciju hijerarhije i nejednakosti koje utemeljuju ove raspodele, upravo preko tih istih korporealnih, estetskih i čulnih registara. S obzirom na to, jasno možemo razumeti Ransijerovo određenje podele čulnog i njegove mnogostruke valence, kao:

> „sistem samo-očiglednih činjenica čulne percepcije koja istovremeno razotkriva postojanje nečeg što je zajedničko i razgraničenja koja određuju delove i pozicije unutar njega. Podela čula, prema tome, uspostavlja u isto vreme nešto zajedničko što se deli i isključive udele. To deoba udela i mesta zasnovana je na podeli prostora, vremena i vidova aktivnosti koje određuju sam način na koji nešto zajedničko podleže sudelovanju i na koji način različiti pojedinci imaju udela u toj raspodeli. Aristotel navodi da je građanin neko ko *ima udela* u činjenici da vlada i da se njime vlada. Međutim, jedan drugi vid podele prethodi tom činu imanja udela u vladanju; podela kojom se utvrđuju oni koji imaju udela u zajednici građana“ (Rancière, 2004, str. 12).

Ali podela čulnog određena na ovaj način, u skladu s Ransijerovim određenjem policijske logike, istovremeno upućuje i na logiku politike, kao što on dodaje u nekoliko redova kasnije, da je ova podela čulnog: „ono što istovremeno određuje prostor i ulog politike kao jedan vid iskustva. Politika se vrti oko onoga što se vidi i onoga što se o tome može izreći, oko toga ko ima sposobnost da vidi i talent da govori, oko vlasništva nad prostorom i mogućnostima vremena“ (Rancière, 2004, str. 12). Otuda, podela, raspodela i imanje udela u fabrici čulnog nije samo stvar uspostavljanja i stabilizacije zajedničkog, deljenog i konsenzusnog sveta već upućuje na nešto više, odnosno, da je „to je uvek polemička raspodela načina postojanja, i ’zauzimanja“ prostora mogućnosti“ (Rancière, 2004, str. 42). Deljenje, na ovaj način upućuje takođe na mogućnost konfrontacije i osporavanja koje, kao što smo već tvrdili, proističe iz pretpostavke i verifikacije jednakosti svih i svakoga, svakog-tela i ma kog tela, kako u smislu molarnih, individualizovanih tela, tako i u smislu molekularnih, odvojenih, pred-individualnih i delimičnih kretanja, ekstenzija, gestova, afekata, percepcija i reči. Što je još važnije, baš kao i mit koji je izumeo Platon-dete, koji pripoveda priče da bi pružio razloge za pretpostavljajući da oni kojima se obraća imaju sposobnost za razumevanje i verovanje u ispričanu priču, što će reći, pretpostavlja a priori „egalitaristički modus priče“ pa tako i mogućnost za „podrivanje tog izvođenja nejednakosti“ (Rancière, 2009c, str. 276), prema tome, data podela čulnog kao policijska raspodela implicira i pretpostavlja rizik mogućnosti za egalitarističko podrivanje zdravog razuma kao polemičkog razuma, kao uvođenje i kruženje različitih priča, različitih fikcija, i onih „kao da“. Politika u prvi plan iznosi taj višak i dopunu koji su pre svega omogućili uspostavljanje društvenog, ali isto tako, kao strukturisanje zajedničkog sveta kao rekonfiguraciju onog „datog sveta“. Kao što smo tvrdili, ta dopuna nije ni više ni manje nego jedno svojstvo i kapacitet svih i svakoga, „lukavstvo jednakosti“, što se „biološki i antropološki ne da locirati“ i što „postoji kao dodatak svakom biosu“. Politički subjekti koji ostvaruju moć jednakosti i političku preraspodelu čulnog „ne potvrđuju neki drugi vid života nego konfigurišu različiti svet-u-zajedničkom“ (Rancière, 2010d, str. 92).

Udvajanje podele čulnog se pokazuje, tvrdio bih, u Ransijerovom odbijanju da operiše u registru razlika i opozicija između pojavnosti i stvarnosti, dubine i površine, istinitog i lažnog,

bivstvovanja i egzistencije, političke realnosti i poetike. Ransijerova podela čulnog donosi nam jednu ravnu površinu materijalno-diskurzivnih uređenosti, konfiguracija, organizacija, kompozicija itd. kao aktivnih, procesnih relacionih praksi i aktivnosti, ili uspostavljanja relacija i susreta između mnoštva stvari, reči, senzibiliteta, slika, afekata, ideja, i tela. Ne samo da ta „tela“ ne postoje u konačnim, određenim, nataloženim, učvršćenim i prirodnim formama, ona, takođe, ne postoje ni kao odvojeni i stabilno individualizovani entiteti, niti kao društveno prilagođene i formirane ili pak radikalno heterogene materijalnosti i senzibiliteti na ivici eksplozije i radikalne subverzije. Zajednički svet, baš kao i mesta, tela, kapaciteti i načini postojanja nastaju samo u procesima i praksama posredovanja kao praksama relacionih i čulnih/razumnih poetika koje nemaju nikakvu drugu uspavanu realnost skrivenu iza pojavnosti u specifičnoj konfiguraciji, niti imaju nužnu ili predodređenu ili, štaviše, jedinstvenu konfiguraciju i režim značenja, tumačenja, reprezentacije i materijalizacija. Ta logika upućuje na nečistoću politike utoliko što „svaka situacija može naprsnuti iznutra, rekonfigurisati se u različitom režimu percepcije i označavanja“ (Rancière, 2009a, str. 48) upravo preko novih formi disenzusne ralacionosti i ponovnih posredovanja i prerada između vidljivog i nevidljivog, tela i značenje, objekata i označavanja, afekata i evaluacija ili slika.

III.4. Politika kao estetika i politika estetike

Toj ideji anarhičnih ili estetskih tela kao tela koja su kvalifikovana manjkom kvalifikacije specifične za neprikladno svojstvo estetike potrebno je dalje razjašnjenje, a ono nas vodi u Ransijerovu raspravu o estetici i relacijama između estetike i politike. U Ransijerovom objašnjenju estetika obeležava „nove materijalne i simboličke forme podele čulnog“ (Rancière, 2009d, str. 278) kao specifične forme čulnog bivstvovanja i iskustva koje odlikuje paradoksalni senzorijum (Rancière, 2009e) i specifično osećanje koje se pojavljuje u isto vreme kada i moderne demokratije i demokratske revolucije koje su ih utemeljile i čija specifičnost počinje da određuje ono što danas razumemo kao umetnost i specifične predmete umetnosti, ili ono što Ransijer naziva estetskim režimom umetnosti (Rancière, 2004). Taj paradoksalni senzorijum i specifičnu sferu iskustva odlikuje „suspenzija vidova dominacije koji vladaju drugim sferama iskustva: hijerarhije forme i materije, razumevanja i čulnosti, što je potvrdilo dominaciju opozicije dve humanosti, diferencirane od samog uspostavljanja njihovog čulnog iskustva“ (Rancière, 2011b, str. 8). Koliko god da su se otvorile mogućnosti za nove forme verifikacije jednakosti, s novim ustavima i zakonima i deklaracijama prava estetsko iskustvo ide ka različitim, pa ipak sličnim manifestacijama čulne jednakosti, što se paradigmatski pokazuje u pojavi umetničkih muzeja tokom Francuske revolucije, kada su se otvarale izložbe i prezentacije umetnosti kao prostor s one strane hijerarhija i prigodne i podobne publike i subjekata, odgovarajućih interpretacija, uživanja i čitanja umetničkih dela, čineći ih na taj način svima dostupnim bez obzira na privilegiju.

Naravno, estetska iskustva koja Ransijer prepoznaje proizašla su is njegovog selektivnog čitanja Kantove „Kritike moći suđenja“ i Kantove analize lepog. Za Kanta, lepo iznosi u prvi plan jedno pomešano iskustvo što suspenduje hijerarhije i podele između razumevanja, razuma i čulnog i omogućuje ne-dominirajući susret između onoga što je čisto racionalno i teorijskog znanja sa svojim konceptima, sudovima o moralu i onome što je čisto čulno. Odnosno, između smisla i čulnog, ili sposobnosti da se tvori smisao i bude receptivan u odnosu na čula ili opaža ono što je dato, a da pri tome nijedno od ta dva nije i jeste odjednom i u isto vreme. Estetski sud, i imaginacija kao njeno svojstvo, ključan je i središnji termin koji stoji iz-među i suspenduje ne samo moć razumevanja nego i moć razuma, teorijske i konceptualne supsumcije i označavanja objekata po zakonu uzročnosti, i njihovog izjednačavanja u odnosu na samo-date moralne zakone praktičkog razuma. Ali estetski sud

jednako suspenduje zakon želje koji zapoveda znanjem. U trenutku estetskog iskustva i zadovoljstva koje subjekt oseća, on suspenduje svu svrhovitost i pravila povezivanja smisla i čula, kao volju za znanjem, podređujući heterogenost pod jedan koncept, uključujući svu nepristrasnu zainteresovanost i upotrebu objekta u praktičkom smislu, ili u relaciji sa voljom i ciljevima subjekta, ili njegovim željama, pokazujući tako nezainteresovanu zainteresovanost za estetski objekt (Kant, 2007, str. 60-61). Taj estetski sud dopunjuje hijerarhijsku podelu čulnog i njenu hijerarhiju između „visokih" i „niskih" sposobnosti (i ljudske vrste), uvodeći specifičan disenzualni poremećaj odnosa i viška relacije između smisla i čulnog i, na taj način je, „jedna aktivnost raspodele i aktivnost koja preuzima formu neutralizacije" (Rancière, 2009d, str. 3).

Upotrebna vrednost i epistemska vrednost objekta je na taj način poništena, kao i mogućnost određivanja vrednosti objekta njegovim upoređivanjem s drugim sličnim objektima. Preskriptivna i utilitarna vrednost objekta na taj način suspendovana, lišava subjekta estetskog prosuđivanja mogućnosti da sazna prirodu ili inherentnu svrhu ili vrlinu objekta, i otuda zaustavlja subjektovo delovanje i opravdanje potrebno za delovanje i motivaciju. Kao što tvrdi Panagia, „iako Kant priznaje da mi postojimo unutar osnove čulnih afiniteta koji organizuju naš svet u skladu s odredivim razdeljivanjem percepcije, i da su takva razdeljivanja i sama organizovana u skladu s normama i praksama tvorenja smisla, estetsko iskustvo je takvo da prekida te mreže relacija stvaranjem vremenskog i privremenog stanja nerazlikovanja" (Panagia, 2009, str. 29). Poredak lepog, Kantovim terminima, određeno je otuda kao „svrhovitost bez svrhe" i „zakonitost bez zakona" i u odnosu je sa zadovoljstvom čiste forme estetskog objekta, s one strane razmatranja o njegovom značaju, svrhovitosti ili konceptualnoj upotrebi, i preko rada imaginacije se oslobađa kao „čista manifestacija njegovog bivanja-tamo" kao „čiste forme samog postojanja" (Marcuse, 1966, str. 178).

Šilerova (Schiller, 2016) preformulacija Kantovog estetskog prosuđivanja kao modela emancipacije čovečanstva, izraženo u slobodnoj igri svojstava, ili onoga što Šiler naziva *poriv za igrom* specifičnim za kreativnost imaginacije, neutralizovanje hijerarhije i dominacije između *formalnog poriva* i *čulnog poriva*, takođe je jedna od referentnih tačaka u Ransijerovom promišljanju estetskog iskustva i nudi jednu od često citiranih scena u njegovom radu koja je primer slobodnog pojavljivanja i egalitarističke logike specifične za estetiku. Šilerov argument u me poriva za igrom i nerazlikovanja estetskog iskustva najsnažniji je u njegovom opisu statue, mermerne glave rimske boginje poznate kao Junone Ludovisi, u petnaestom pismu iz knjige *O estetskom obrazovanju čoveka*. Naime, njegov opis statue iznosi na videlo kako estetika „ne uzima u zaštitu ni jednu od čovekovih sposobnosti po cenu

isključivanja nekih drugih, ona odobrava svaku od njih bez razlike; a nijednu ne odobrava više od neke druge iz prostog razloga jer je ona temelj mogućnosti svih njih“ (Schiller, 2016, str.12). Ono što odlikuje glavu Junone Ludovisi, po Ransijerovom tumačenju, jeste njena indiferentnost, bezbrižnost, dokonost i manjak volje, napora i svrhe. Samodovoljna u svojoj kontemplaciji, ona paradigmatično manifestuje kao slobodna pojava udaljena od naših napora da u nju učitamo volju, cilj ili svrhu (Schiller, 2016, str. 109)

Slična igra je pitanju u jednoj drugoj sceni koju Ransijer koristi ovoga puta u vezi torza bez glave, obezglavljene statue koju je predstavio Johann Joachim Winckelmann u svojoj čuvenoj „Istoriji antičke umetnosti“, iz 1764. Govorimo o *Belvederskom torzu* što bi trebalo da je statua Herkula, pobednika dvanaest zadataka. Atletski junak je u ovom slučaju lišen udova te, prema tome, svake sposobnosti kretanja, aktivnosti i ispoljavanja svoje snage, veštine i umeća. Za razliku od mnogih umetnika koji su pokušavali da kompenzuju taj vidljivi nedostatak statue bez delova zamišljajući okrnjene delove njenog tela i aktivnosti/namera koje nedostaju, ono što Vinkelman nalazi je upravo vrlina u tom manjku i onesposobljenom delovanju junaka. Obezglevljen, on ne može da se pribere, da misli i posreduje svoje uspehe i napore u susretu s bogovima. „Tom Herkulu“, kaže Ransijer, „i to nedostaje: on nije ništa drugo do čista misao, ali je ta koncentracija naznačena samo oblinom njegovih leđa čime se pretpostavlja težina njegovih misli, stomakom koji, čini se, nije podoban ni za kakvu funkciju varenja i mišićima koji se ne naprežu ni za kakvu aktivnost, ali čiji obrisi teku jedni preko drugih poput talasa na moru“ (Rancière, 2013, str. 3). Suspendovan između aktivnosti i pasivnosti, između misli i ne-misli, personalizovani junak i ne-personalno kretanje obline leđa, mobilnost i mirovanje, kao i lišenost svih imperativa proporcije, prisvojene ekspresivnosti identiteta, osećanja i mišljenja koje se tiču karaktera, funkcije i organskog tela, ovo nepoznato telo bez organa, koliko i glava bez torza Junone Ludovisi, čine vidljivom neophodnost i specifičnosti estetskog iskustva i paradigme. Slobodno pojavljivanje i nepristupačna autonomija ovih skulptura na scenu izvode i autonomiju subjekta koji pred njima stoji, kao autonomiju slobodne igre sposobnosti, što „nije autonomija slobodnog Razuma, potčinjavanje anarhije čula. To je to suspenzija te vrste autonomije. To je jedna autonomija koja je u strogoj vezi s uzmicanjem moći“ (Rancière, 2010e, str. 118).

Da bismo bolje razumeli specifičnost estetskog iskustva, jednog iskustva koje suspenduje i neutralizuje uobičajene i policijske veze i relacije između forme i materije, nižih i viših sposobnosti, vidljivih i nevidljivih tela, glasova i afekata, razumevanja i senzibilnosti, misli i ne-misli, kao iskustvo koje briše ljudsku prirodu kao bledu figuru koja iščezava u pesku, i kako se ona odnosi prema Ransijerovom razumevanju politike, potrebno nam je takođe da

razjasnimo Ransijerovo razlikovanje između različitih režima umetnosti (što je on ranije nazivao „sistemi reprezentacije“ ii „poetički sistemi“) i specifičnosti estetskog režima za razliku od druga dva, etičkog i reprezentativnog režima umetnosti. Različiti režimi umetnosti navode paradigmatske načine i odlike preko kojih su različite istorijske epohe zamišljale prirodu i ulogu umetnosti, iako njihovo istorijsko pojavljivanje ne sprečava preklapanje i trans-istorijsko ponovno pojavljivanje svakog od tih režima. Svaki režim navodi načine interakcije između mišljenja, jezika, čulnosti, afekata percepcija i sveta. Što će reći, forme, pravila i načini na koje se ekspresivnost ljudi odnosi prema svetu; vrsta relacija između reči i značenja, tela i strasti, ili govora i karaktera ili etosa; veze između govora i različitih društvenih situacija; odabir kriterijuma za ono što značajno i vredno da bude reprezentovano; zajednica kojoj su umetnička dela namenjena; i medij artefakata pre kojeg se ona čine dostupnim i organizuju značenje; sistemi percepcije i mišljenja preko kojih ono što je umetnosti svojstveno biva definisano (Rancière, 2004; Deranty, 2010; Rockhill, 2014).

Ono što odlikuje *etički režim slika* je specifična podela čulnog koja propisuje relaciju slike s njenim poreklom ili njenom namenom. Jedna slika se procenjuje, s jedne strane, preko njene relacije ili bliskosti ili udaljenosti od originalnog modela i istinitosti njenog sadržaja u odnosu na ontološku datost, ili je obezvređena kao puka pojavnost i simulakrum. S druge strane, njena namena se normira u smislu njene društvene upotrebe i učinaka koje ima na društvo, njene pedagoške vrednosti i moralnog uticaja u odnosu na njene posmatrače, što su zajednički život i etos. Režim slike je u vezi s Platonovim tumačenjem umetnosti, kao načina činjenja i tvorenja koji sprečava odvajanje umetnosti kao specifičnog i individualizovanog polja činjenja. *Reprezentacijski režimi* ili *poetički režim umetnosti* (Rancière, 2011c) individualizuje umetnosti kao specifičan način činjenja i pravljenja, različit od svih drugih društvenih formi umeća činjenja i pravljenja. Aristotelova *Poetika* je ključan rad koji određuje parametre tog režima. Ono što razlikuje načine na koje umetnost nešto čini jeste princip fikcije u skladu s kojim neku pesmu određuje njeno podražavanje/mimezis verovatnih i neophodnih aktivnosti, organizovanih u specifičnom vremenu i prostoru svojstvenim za fikciju. Kao fikcijski izum, ovaj režim se razlikuje od prethodnog etičkog režima slika i odnosi proizvode umetnosti iz njihove uobičajene društvene upotrebe i zakonodavnosti ontološke istine, i na taj način ih spašava Platonove osude. I pored razlika u specifičnim medijima u kojima se izražavaju, umetnička dela pričaju priče, što je određujuće pravilo koje odlikuje ne samo grčku tragediju u Aristotelovom radu, nego i klasicističku produkciju i renesansne slike. Osim toga, taj režim uspostavlja podelu koja određuje hijerarhije žanra, *pricip generičnosti* koji se preklapa sa specifičnom hijerarhijom tema specifičnih za svaki žanr. *Princip prikladnosti* je

još jedan princip specifičan za ovaj režim, u skladu s kojim je omogućena i ozakonjena još jedna podela, a to je podela koja određuje ono ispravno i odgovarajuće, u smislu odgovarajućeg govora, iskazivanja i aktivnosti u odnosu na temu i subjekta koji se reprezentuje, kao žanr koji autor koristi, pretpostavke o ljudskoj prirodi i onome što je pogodno kad je reč o ljudskim strastima, i društvenom stanovištu publike. Taj princip, koji Ransijer takođe naziva *princip decorum-a*, otelovljuje „niz ideja o tome kako bi data situacija trebalo da proizvede dato osećanje, osećanje aktivnosti, i aktivnost i posledicu. On počiva na ideji onoga što događaji i osećanja jesu, šta su mišljenje i govorenje, voljenje i delovanje subjekta, koji su to uzroci koji ih navode na delovanje i koje posledice ti uzroci proizvode. Ukratko, on počiva na izvesnoj ideji prirode“ (Rancière, 2011c, str. 116). *Princip prisustva*, ili aktuelnost, je poslednje pravilo koje određuje ovaj režim, i odnosi se na normu govora i superiorni status koji je dat onom inteligibilnom preko govora uvaženih i plemenitih osoba, i učinkovitosti i dominaciji njihove retorike u odnosu na publiku i druge likove.

Estetski režim umetnosti preokreće i izvrće sva pravila, gramatike, korespodencije i podele specifične za etičke i reprezentacijske režime umetnosti. Kao što smo videli u već pomenutim scenama, uključujući onu scenu sa parketarom i disocijacijom njegovog pogleda, i performativnom učinkovitošću njegovih ruku, estetski režim iznosi u prvi plan izvesnu „jednakost indiferentnosti“ što je „jednakost svih tema“ kao „negacija svakog odnosa nužnosti između utvrđene forme i utvrđenog sadržaja“. Ne samo da se time u istu ravan postavljaju sve teme, čulne pojave i tela, kako ljudska tako i ona ne-ljudska, to otvara prostor za beskonačno kruženje čulnih formi, reči, slika koje se ne da kontrolisati, razvezujući ih od izvornog autoriteta njihovih značenja i namena i dostupna svakome. „Ta jednakost uništava sve hijerarhije reprezentacije i, takođe, uspostavlja jednu zajednicu čitalaca kao zajednicu bez legitimiteta, zajednicu koja se formirala samo nasumičnim kruženjem pisane reči“ (Rancière, 2004, str. 14).

Preko estetskog režima, specifikacija umetničkog rada se više ne oslanja na razliku između različitih načina činjenja i pravljenja što bi činjenje umetnosti izdvojilo kao ono što je utemeljeno na pričama i podražavalačkoj fikciji, nego je ona utemeljena na autonomiji samog estetskog iskustva, i svom paradoksalnom senzorijumu i čulnom biću, koje prekida sa svim podelama i hijerarhijama između zakona i žanrova, odgovarajućih i ispravnih načina podudaranja između tema, likova, društvenih grupa, strasti, govora i načina činjenja i bivstvovanja. Čulni režim svojstven estetskom iskustvu umetnosti je „izvučen iz svojih uobičajenih veza i nastanjen je heterogenom moći, koja je moć forme mišljenja koja je postala sebi strana što je „jedan režim čulnog koji je sebi postao stran“ (Rancière, 2004, str. 23).

Umesto pripovesti i izumevanja fikcija sa uredno poslaganim aktivnostima koje odgovaraju ograničenom opsegu načina bivstvovanja i društvenim kapacitetima, princip jezika, poetičnost i ekspresivnost postaju preovlađujuće odlike estetskog režima. Ta ekspresivnost je ekspresivnost čulnog i jezika što nije subverzija istine koja je za njih spoljašnja, ili uređenost verovatnih aktivnosti, i ciljeva postavljenih u radu ili funkcionisanju zajednice. Izokrećući principe reprezentativnog režima, Ransijer naglašava glavne odlike tog novog estetskog režima: „U suprotnosti spram primarnosti fikcije, nalazimo primarnost jezika. U suprotnosti njegovoj raspodeli na žanrove, antižanrovski princip jednakosti svih reprezentovanih tema/subjekta. U suprotnosti principu „decorum-a“, indiferentnost stila u odnosu na reprezentovanu temu. U suprotnosti s idealom govora na delu, model pisanja“ (Rancière, 2011c, str.50).

Ekspresivnost je slobodna pojava čulne forme praćena još jednim načinom ekspresivnosti, a to je ekspresivnost čitavog sveta, ljudskog sveta, društvenog sveta, istorijskih radova i znakova, ili ne-ljudskih objekata i formi-života koji dele i prevode specifičan čulni način postojanja specifičan za estetiku, ili prevode jezik, i sami postajući jezik. To je zajednički jezik, ili jezik zajedničke moći reči koji postaju meso, koji dele ljudski jezik, poetski jezik, jezik zajednice i pesma kamena katedrale kod Igoa. „Ljudski jezik se sada vidi kao ogledanje u višem poretku svesti tog indirektnog jezika samog sveta. Ali ekspresivnost ljudskog jezika ne bi bila moguća bez opšte ekspresivnosti tog sveta“ (Deranty, 2010, str. 126). Čitav svet postaje složevina beskrajnih fosila koji pozivaju umetnika na tumačenje, simbolizaciju i tvorenje smisla, čineći pisca geologom društvenih mentaliteta. Čitav svet je potencijal ekspresivnosti i nosi značenja i diskurzivnost koja im je svojstvena: kamenje Igoove katedrale, priroda kod Šelinga, lica, delovi odeće, zvuci, boje, antikvarni predmeti i dekor Balzakove antikvarnice, ljudska tela i kretnje, topografije prostora, fiziologija društvenih klasa i grupa, pejzaži itd. – sve to postaju hijeroglifi i nemi govor koji poziva i izražava označavanja, tumačenja i značenja. „Zajednički princip tih raznovrsnih tumačenja je sledeći: ne samo da poetičnost više ne proističe iz nekakvog principa opšte prikladnosti, nego on više ne određuje nikakvu osobenu formu ili temu. To je jezik kako kamena tako i reči, romaneskne proze i epike, ponašanja i dela“ (Rancière, 2011c, str.60).

Ipak, taj princip estetskog režima otkriva jednu dublju kontradikciju koja sledi svaki izraz i težnju umetnosti, one moderne, postmoderne i savremene, jednu kontradikciju koja pojavljuje iz samog principa ekspresivnosti i specifičnosti samog čulnog bića. To je neprekidna bitka „između viđenja i govora, između indiferentnosti subjekta i nužnosti rada jezika, između velikog pisanja o stvarima i nemog-brbljivog pisma“ (Rancière, 2011c, str. 113).

Naime, ako i jezik i stvari u svetu imaju kapacitet da se izraze, onda operacija pronalaženja reči kojima bi se mogli izraziti u smislenoj prozi i trabunjanju sveta,ređanju označitelja u poredak da bi se svetu dopustilo da govori i izađe iz dubina i mraka noći (što je hermeneutički obrt ka svetu, romantičarska paradigma, realizam i naturalizam, ili Hegelova estetika na primer) postaje nemogući projekat nasuprot „ekvivalenciji bilo kog određenja snagom neodredivog" ili „postajanje-beznačajnim svakog značenja" (Rancière, 2011c, str.120). Suprotstavljajuća sila koja dolazi iz proze sveta je povučenost samih stvari u odnosu na ekspresivnost, nametanje njihovog prisustva kao tišine, izvlačenje snage patosa, čulnosti i materije kao osamostaljenih afekcija i opažanja, kao neodređenosti po čijoj površini jezik neprestano luta, dodiruje je i povlači se. To je odbijanje kako materijalne čulnosti jezika tako i stvari da budu supsumirani u bilo koji drugi poredak značenja i mišljenja preko svoje heterogene snage i insistiranje na njihovoj pasivnosti i nedostupnosti, parališuća aktivnosti i inhibiranje diskurzivnog označavanja, što je logika rastelovljenja i rastvaranja reči bez jemstva). U toj kontradikciji, ili tenziji specifičnoj za estetski režim i dva vida njegovog nemog govora, pronalazimo njegovu produktivnost kao neiscrpno međusobno prodiranje i suspenziju logosa i patosa, znaka logosa i patosa, kao nasilna i slepa sila čulnosti i patosa u logosu, što Ransijer takođe prepoznaje kao igu između, navodno suprotstavljenih, apolonijskog i dionizijskog principa „lepe pojave" i „užitka i patnje" ili napetosti između studium-a i punctum-a, u fotografskoj slici kod Barta (Rancière, 2009b), pri čemu su i jedno i drugo upisani u estetsko nesvesno (Rancière, 2009f, str. 41- 45).

Književnost koju Ransijer analizira u „Nemom govoru", uključujući savremene i raznovrsne forme umetničkih dela, umetničkih medija i diskursa okleva na pragu ove napetosti, ili pokušava da pronađe različita rešenja za njeno prevazilaženje, ne uspevajući da razjasni nerešivu tenziju koju nose režimi putem kojih njihova dela operišu i nastaju. Isti napor u iznalaženju rešenja Ransijer nalazi u teorijama uzvišenog prekida čulnosti, materijalnosti, a možemo dodati i teorije afekta, sa režimima mišljenja, koncepata, jezika, značenja i razuma, kao u radu Liotara i Deleza, oni hoće da da raskrste sa sudovima razuma potvrđivanjem radikalne i nesamerljive Drugosti čulnog, i njene monstruoznosti i statusa univerzalne i trans-istorijske žrtve, s one strane relacije sa inteligibilnim i tvorenjem-smisla Ipak, hoteći da raskinu s napetošću i kontradikcijama estetske heterotopije oni rizikuju da završe u etičkoj heteronomiji, lišavajući na taj način estetiku njenog političkog potencijala, prikladnog u neprekidnoj preraspodeli, neutralizaciji i tenziji između istog/zajedničkog etosa, različite/diferencijalne podele delova i čulna heterogenosti, neutralizacija koja nije

pacifikacija, nego je ona upravo „izvođenje na scenu jednog sukoba koji ima višak konsenzusne podele“ (Rancière, 2009c, str. 5).

Važno je naglasiti da se estetska kontradikcija i tenzija koju Ransijer analizira u odnosu na književnost, pesme i romane, ne može svesti na područje jezika kao privilegovanog mesta na kojem se očituje estetika. Njegova kasnija analiza uključuje širok spektar formi te prevodivosti jezika i njegovog ispoljavanja u različitim područjima zajedničkog sveta, uzimajući u obzir sliku, film, ples, otuda i kretanje tela, dizajn, arhitektura, itd., pri čemu svi oni dele specifično čulno postojanje estetike i njenih tenzija i kontradikcija.. Baš kao što pisanje i višak reči raskida s principom prisustva u režimu predstavljanja umetnosti, na isti način slobodno kretanje koje uvodi moderan ples, kao što Ransijerova analiza plesa Loïe Fuller pokazuje, gubi svoje poreklo i neophodno odredište i raskida sa virtuoznošću elegantnih i preciznih pokreta faličkog tela balerine koja je zvezda i njenim hijerarhijskim odnosom sa anonimnom publikom. Na sličan način, dakle, ta plešuća, slobodna i lutajuća tela raspršuju pojedinca u bezlični život pokreta i kretanje posmatrača, kao nekakav pokret-siroče, kao govor-siroče i višak reči koje je prezirao Platon. Cilj slobodnog kretanja, kaže nam Ransijer, nije u pričanju priča, nego radije (vredno je da ga ovde šire citiramo):

> Ne pripovedati uopšte, ne koristiti telo da se bilo šta 'pripoveda'. Taj ples ne ispoljava unutrašnju istinu unutrašnjih emocija. Niti ispoljava nesvesnu silu koja prebiva u telima. On samo ispoljava kretanje. Pokret kao kretanje, hoću da kažem, kao jedan vid kretanja koje nije ni sredstvo za postizanje cilja ni neki određeni cilj, niti je ispoljavanje određenog osećanja, niti pak nesvesne sile koja leži iza njega kao njegov uzrok (…) slobodno kretanje, kretanje koje nije potčinjeno ničemu što je izvan njega (…) To je kretanje koje ukida samu razliku koja razdvaja dve vrste ljudskih bića: s jedne strane, 'aktivne ljude' koji pred sebe mogu projektovati ciljeve svoje aktivnosti ili čin radi čistog zadovoljstva činjenja i, mogu čak uživati u čistoj neaktivnosti dokolice; s druge strane, 'pasivni ljudi' ili 'mehanički ljudi', predodređeni za rad, čije su aktivnosti tek neposredna sredstva neposrednih ciljeva i čija je jedina forma neaktivnosti pauza, opuštanje potrebno telima pre neke nove napetosti (…) To nerazlikovanje je u samom srcu estetskog režima umetnosti“ (Rancière, 2017., str. 107-110).

Tako smo napravili pun krug u pokušaju da razumemo i obradimo Ransijerovu tvrdnju o estetici politike i njenoj relaciji prema onome što ja nazivam anarhičnim telima. Na prvom nivou, estetika politike se ogleda u tome da je ona nečista i da joj nedostaje odgovarajući prostor, predmeti ili temelj osim polja policije, upravo kao što su estetska autonomija i autonomija umetnosti neprestano zatrovane svojim unutrašnjim kontradikcijama svoje heteronomije. Drugim rečima, specifično estetsko iskustvo koje omogućuje individuaciju i izdvajanje umetnosti kao autonomne sfere, u isto vreme je to što je gura u nerazlikovanje i zamagljivanje granica u odnosu na druge predmete ili operacije koje pripadaju različitim poljima iskustva, izvan područja koje joj je svojstveno, čije forme čulnosti i raspodele stalno preduzima i prerađuje i preraspodeljuje, i u kojima neprekidno klizi u nerazlikovanje.

„Usamljenost estetskog iskustva je od samog početka vezano obećanjem budućnosti zajednice u kojoj više ne bi postojale umetnost ili politika kao odvojene sfere iskustva“ (Rancière, 2011b, str. 9). U pokušaju da razreši svoje unutrašnje kontradikcije, estetski režim takođe rizikuje da se razotkrije kao naka vrsta metapolitike (Rancière, 1999), baveći se politikom na način različit od politike.

Još važnije od toga jeste da je deljenje disenzualnog stava sa estetskim iskustvom ono što naglašava estetiku politike kao razliku između smisla i osećajnosti ili razliku unutar toga istog (zajednice ili tela). Kao disenzualna operacija, ono zajedničko u politici je podeljeno, osporeno i antagonizovano i izvedeno je na scenu kao sukob zajedničkog/zajednice. Štaviše, oni koji nemaju smisla ili oni koji su shvaćeni kao nevidljivi, bez čulne pojavnost i prepoznavanja/priznanja, koji nisu primećeni ili uračunati u zajedničko deljenje, što u igru uvodi još jedno značenje di-senzualnog (Panagia, 2010), konstruišu zajedničku pozornicu i grade jedno novo „kao da“, novu fikciju, što je ono „kao da“ jednakosti. Deluju kao jednaki, govore kao jednaki, osećaju kao jednaki, postoje kao da da dele zajedničku sposobnost za učešće i relaciju. Što je još važnije, disenzualna estetska dimenzija politike uvodi procep i relaciono otvaranje u tela, u njihovu pretpostavljenu prirodnost, njihov način činjenja, njihove horizonte viđenja i njihove obrasce osećanja, ostvarujući različite podele i narušavanje zdravog razuma, zajedničkog osetilnog kvaliteta, onog konsenzusnog i korespodencije između delova/čulne opreme i tela (disocijacija ruku i pogleda), i tela-delova i njihovih zanimanja, značenja i sposobnosti. Kao specifična forma estetske podele čulnosti, politika prekida sa samočiglednošću čulnih činjenica i kapaciteta, koja neka tela namenjuje ograničenom opsegu aktivnosti, osećanja, viđenja i govorenja, razdvajajući ono navodno genetsko i prirodno u političkom ljudskom telu, i razotkriva ih kao ono čemu manjka poreklo i mesto zapovedanja, kao anahrono telo bačeno u ono u-zajedničkom, mrežu relacija i beskrajnih mogućnosti za njihove rekonfiguracije. To je isto što i njegovo postajanje, postajanje-drugim u procesu političke estetske subjektivacije, kao njegova tekuća fikcionalizacija i heterotopija.

Konačno, *estetske zajednice* koje politika dovodi do postojanja kroz procedure disenzualnog, formirane su kao „neizvesne zajednice“ (Rancière, 2004, str.40). Politička zajednica kao estetska zajednica, prema tome, ne upućuje na jednu zajednicu esteta ili ljudi s prefinjenim ukusom koji cene umetnička dela, ujedinjenih time što dele isti ukus, ista značenja pripisana tim delima, ili dele iste afekcije. To je pre svega jedna zajednica mnoštva čula, jedna materijalna heterogenost, kao čulni podaci, uključujući predmete, reči, zvuke, ritmove, temporalnosti, prostore, forme, afekte, ali i kao konfiguracije različitih čula tih čula, to jest različite igre između čula i čula i različitih čulnih realnosti. Kao drugo, estetska zajednica je

inheretno povezana sa figurom disenzualnosti, kao tačkom susreta ili sukoba između različitih čulnih režima i različitih čulnih svetova koje je u prvi plan iznela jednakost svakog-tela i ma kog-tela koja dele iste neodređene i nekvalifikovane sposobnosti tvorenja-smisla, ili mobilisanja igre između koncepata i čulnosti, značenja i osetljivosti, forme i materije, kao apstraktne i dinamične, ne-harmonične forme (u kantovskom smislu). Veza, dakle, zajednica kao deljenje i raspodela delova ispresecana je razvezivanjem koje donosi mnoštvo tih smisao-čulnost relacija, i podelom kao razdeljivanjem ostvaruje verifikaciju jednakosti koja je svima zajednička. Razvezujuća veza je ono što estetsku zajednicu iznosi na videlo kao zajednicu, kao razvezivanje koje opstaje i manifestuje se u jednom povezujućem asemblažu. Kao što je tvrdio Ian James:

> „Jednakost u ovom kontekstu nije toliko ujedinjujući princip prirodnog zakona koliko je funkcija ili posledica temeljne i u osnovi deljene heterogenosti materijalnog života koji je bez suštine, arkhê, ili ontološkog temelja. Iako ta deljena materijalna heterogenost čini zajednički prostor čulne zajednice mogućim, ona nikada u potpunosti neće koincidirati sa režimom podele i deljenja koji je nametnula bilo koja data podela čulnog“ (James, 2012, str.128).

Prethodna dva momenta stvaraju estetsku zajednicu kao jednu novu zajednicu, novi osećaj zajednice, što je treći momenat. Ta estetska paradigma nove i disenzualne zajednice je u osnovi neoperativna zajednica, na liniji sličnoj Nansijevoj političkoj ontologiji. Ona je dopunjena preteranošću što u prvi plan iznosi „ljude slobodne i jednake u svom čulnom životu kao takvom“ i „teži da odseče tu zajednicu od svih staza kojima se uobičajeno ide radi postizanja cilja“ (Rancière, 2013, str. xv). Ili, ukoliko ove momente estetske zajednice stavimo u relaciju sa specifičnostima estetskog režima, kao raskid sa podražavanjem (*mimesis*) shvaćenim kao obustavom korespodencije između *poiesis* i *aesthesis*, između smisla i čulnog, ili složene konfiguracije čulnih znakova i tela i jedne složevine emocija, percepcija, afekata i oseta preko kojih se ta konfiguracija istovremeno shvata i oseća, možemo još bolje razjasniti njeno značenje. U tom smislu, estetska zajednica u prvi plan iznosi nesaglasje između svake političke konfiguracije znakova, tela i značenja, kao prekid navodne prirodnosti znakova i samo-očiglednosti čulnih činjenica, i kao razvezivanje između navodne linearnosti i uzročno-posledičnog učinka prirodnosti ma koje materijalno-diskurzivne konfiguracije, reprezentacije ili bivanja i onih koji osećaju, tvore smisao i opažaju te konfiguracije i čulne znake. Ako bismo to stavili u teatarske termine, ako reprezentativni režim pretpostavlja da je „ono 'biti odeljen' od scene uvijeno u kontinuitet između onoga 'biti zajedno' znakova koje reprezentacija pokazuje, biti zajedno zajednice i univerzalnosti ljudske prirode na koje je reprezentacija upućena“, onda estetska zajednica uvodi prekid tog „kontinuiteta između mišljenja i njegovih

znakova na telima, i takođe, između performansa živih tela i efekata koji on ima na druga tela. Estetika pre svega znači upravo taj prekid“ (Rancière, 2009a, str.61).

III.5. Paradoksalni materijalizam ili tenzije u Ransijerovom radu

Ipak, i pored nedvosmislenog naglaska na politici/policiji/političkom i njihovom ponovnom promišljanju preko estetske dimenzije korporealnosti i afekta, čulno-inteligibilnih iskustava i materijalnog posredovanja i relacionosti, što u prvi plan iznosi preraspodelu čulnog i prekide u korespodenciji između smisla i čulnosti, u Ransijerovom radu opstaje izvesna tenzija u vezi s preovlađivanjem jezika, označavanja, govora i logosa kao poljima i sredstvima podobnim za neslaganje i onom što svojstveno politici. Ta tenzija određuje Ransijerov materijalizam kao neku vrstu „paradoksalnog materijalizma" (James, 2012), i otkriva prisustvo antropocentrične pristrasnosti u njegovoj konceptualizaciji politike i demosa (Bennett, 2005).

Tenzija je najvidljivija u njegovim političkim spisima tokom devedesetih i u nekim od njegovih ranijih radova, premda se i u njima može pronaći Ransijerova kritika preovlađivanja strukturalističke lingvistike, diskurzivnosti ideja u ideološkoj kritici i primata epistemološkog u Altiserovom radu (Rancière, 2011a, str.151), i u njegovom isticanju estetske dimenzije emancipacije radnika kao u „Noćima proletera". Ipak, njegovo insistiranje u „Neslaganju", na primer, da je meta neslaganja „ono što znači biti jedno biće koje u raspravi koristi reči" ili da „politika postoji zato što logos nikada nije naprosto govor" kao i da je proces subjektivacije, kao još jedna podela čulnog, zasnovan na uspostavljanju dela koji nema udeo, ili demosa, „kao govorećeg bića koje deli ista svojstva kao i oni koji mu ih poriču" kroz ostvarivanje „govornih činova koji povezuju život njihovih tela s rečima i upotrebom reči", Ransijer, čini se, daje prvo mesto govoru kao glavnom i osnovnom mediju za manifestaciju „rasprave oko uspostavljanja estetike" zahvaljujući kojoj „tela sebe pronalaze u zajednici" (Rancière, 1999, str. xii-25). Svođenje na puku životinjsku buku i znak bola ili užitka onih koji nemaju udela ponovo je podređeno, iako kao osporavanje njihovih zasnivajućih ograničenja i podela, „ispoljavanju logosa" kao pokazivanje „njihovog prava, manifestacije onoga što je pravedno i što druga partija može razumeti" (Rancière, 1999, str.52), pri čemu su jednakost i univerzalnost ograničene na činjenicu da „govoreća bića univerzalno pripadaju lingvističkoj zajednici" (Rancière, 1999, str.57), iako se ta univerzalnost javlja kao sporna i polemička univerzalnost. U taj se kontekst takođe mogu smestiti Ransijerove tvrdnje da su „ljudi političke životinje zato što su literarne životinje (…), pri čemu se višak reči, koji ima prednost u odnosu na mogući materijalni i relacioni višak stvari i tela, određuje kao literarnost (Rancière i Panagia, 2000, str.115). Na taj način, estetska neprikladnost koja sledi i omogućuje političku raspodelu, o

čemu smo diskutovali prethodno, a što uključuje mnogo širu materijalističku heterogenost i složenost čulnih iskustava, čini se da je svedena na jednu estetsku dimenziju, neprikladnost reči.

Slična tenzija se javlja u Ransijerovom pristupu jednakosti kao odsustvu onog arkhê. Prva tenzija se odnosi na Ransijerovo odbijanje da ontologizuje jednakost, da joj dopusti bilo kakav privilegovan ontološki status ili prioritet, neku vrstu onto-političke dubine, čak i ako je ta dubina shvaćena kao površina ili ravna ontološka 'osnova' na kojoj se odigravaju kako politika tako i policija, ili da uspostavi jednakost kao princip koji prethodi svojim praktičnim činovima verifikacije odvojeno od samih činova potvrđivanja i logičke operacije jednakosti. Logika jednakosti, dakle, ima jedan stepen suštinske nečistoće, baš kao i politika, i uvek operiše u zagađenoj formi kao tenzija sa nejednakošću. Ipak, egalitaristički apriorizam koji određuje politiku bilo kao emancipatorsku ili kao da uopšte i nije politika, jeste odbačena istorijska uslovljenost, to jest odnos prema specifičnim istorijskim okolnostima kao što je pojavljivanje egalitarističkog imaginarnog kroz demokratske revolucije o kojima diskutuju Laklau i Muf, što bi ovu „ludu pretpostavku" zvanu jednakost učinilo mogućom i dostupnom kao politički izvor. Iako Ransijer, kao što sam već diskutovao u prvom odeljku ovog poglavlja, stalno iznova odbija da prihvati ma kakvu ontološku poziciju u odnosu na jednakost, ta neistorijska pretpostavka jednakosti, čini se, potajno i nepriznato dopušta minimalnu ontološku postojanost jednakosti u njegovom radu kao „osnovne tajne bilo kog društvenog poretka" (Rancière, 1999, str. 79). Ta ontologija jednakosti, s jedne strane, čini jednakost supstancijom, a njeno pojavljivanje i preovlađivanje nužnim ili neizbežnim. Međutim, jednakost se ne uzima kao sila koja se odvija da bi dovela do neizbežne ljudske emancipacije i propasti policijskih društvenih poredaka i njihovih pogrešnih uračunavanja i nepravde. Kao što uveliko razjašnjava Ransijer, „naposletku, društveni poredak počiva na jednakosti koja je takođe njeno propadanje" (Rancière, 1999, str. 79) kada je ozakonjena kroz deklaracije i otelovljenu verifikaciju, ali je ona u isto vreme takođe „jedini razlog nejednakosti" (Rancière, 1999, str. 79). Prema tome, ništa ne jamči meterijalizaciju ontološke jednakosti, štaviše, ona omogućuje nejednakost. Praksa vladanja, davanja naređenja i zapovesti, ili izumevanje priča u koje bi oni kojima se vlada trebalo da poveruju i na taj način održavaju vladajući poredak, uspostavljanje zajednice kao političke zajednice i instrukcija znanja – sve to omogućuje pretpostavka jednakosti i deljenje jednake sposobnosti za čitanje, slušanje, viđenje, osećanje ili razumevanje, iako u tome jednakost pokazuje vlastitu perverziju. Nije u pitanju samozadovoljna i ontološka samo-verifikacija i preuveličavanje optimističnih i revolucionarnih levih demagoga i filozofa, da se ontologizovanjem jednakosti pokazuje njena nužnost i politička prikladnost jer se ontološki

prioritet jednakosti ispostavlja i kao ono što omogućuje taloženje, materijalizaciju i podelu čulnog, što ide protiv njenih navodnih težnji. S druge strane, ako prihvatimo tu minimalnu i slabu ontologiju jednakosti, čija je pretpostavka pre svega nužna za političku praksu i mišljenje politike, to ne implicira razumevanje ontologije, kao što čini Ransijer u svom kritičkom nastojanju, kao metafizičkog odredišta, „izvornog određivanja razlike, viška ili disenzusa“ ili uspavanog „viška Bivstvovanja“ s druge strane ontološkog rascepa (Rancière, 2011b, str.12).

Ontologija jednakosti, a to je konceptualna mogućnost koju nam Ransijerovi tekstovi daju, uzima u razmatranje ravnu i neuređenu dinamiku materijalno-diskurzivne heterogenosti kao diferencijalne relacije i posredovanja što omogućuje kako konfiguracije policije i podelu čulnog tako i „heterogenezu kroz jedan vid mišljenja i aktivnosti koji proizvodi udare između svetova, ali udare između svetova u istom svetu; preraspodele i rekonfiguracije elemenata“ (Rancière, 2010g, str.212). Ontologija jednakosti u ovim terminima nije stvar ontološke razlike, drugojačijosti ili nad-moći, bivstvovanja bića koje vodi ka „istinskoj politici ili prevazilaženju politike u komunizmu“ mnoštva, kako objašnjavaju Hardt i Negri (Rancière, 2010g, str.213). Pre je reč o tome da se ona pojavljuje iz međuprostora, intervala, posredovanja i relacija u-tom-zajedničkom (*in-the-common*) kao ista ravna ontološka površina međusobnog izlaganja i relacionosti singularnih pluralnih bića i heterogenih elemenata u njihovim stalnim intraakcijama. To je isti ontološki `temelj` koji omogućuje policiju i politiku i sprečava projekciju drugosti utemeljenu ispod površine kao odgovarajući i odvojeni ontološki prostor ili biće politike. Ontologija jednakosti je deljena sposobnost za učestvovanje, uzimanje udela i upražnjavanje relacija kao beskonačno mogućih konfiguracija, kompozicija, raspodela i deljenja, ili poetika tela, organa, reči, slika, percepcija, afekcija i misli, koje mogu ne samo da potvrde i verifikuju jednakost otvaranjem horizonata učestvovanja u zajedničkom svetu i dosezanjem nataloženih telesnih ograničenja i sposobnošću, već i da potisnu i ograniče jednakost društvenim uređivanjem tela, prostora, zanimanja, percepcija afekata i sposobnosti. Ontologija jednakosti nema „svoj vlastiti svet“ osim onoga u kojem je „praćena činovima svoje verifikacije“ ili činovima pogrešnih računica i nepravde. Niti ona igra na dualnost istinitog i lažnog, realnosti i pojavnosti, znanja i fikcije, bivstvovanja i onog „kao da“. Ako je estetski senzorijum jedan senzorijum s izgubljenim odredištem i bez prethodnog zapovednog porekla i prirode, ili bez neophodne realnosti, onda sledi da je ontologija uvek jedna fikcionalna ontologija koja konfiguriše konkretne i preoblikujuće priče i konfiguracije toga „kao da“. Kao što tvrdi Panagia, „sve ima istu potencijalnu moć čulnog pojavljivanja: sve se može pojaviti ili govoriti ili zazvučati“ (Panagia, 2018, str.3). Kroz tu relacionu ontologiju jednakosti, koliko god da opresivni, isključivi i policijski društveni poreci proizvode fikcije kao privremene

poetske aranžmane heterogenih elemenata i materijalizacija i postavljanje okvira onog „realnog“, to u istom stepenu čini i politika i umetnička podela čulnog i disenzulano postavljanje u okvir „realnog i heterogenosti zdravog razuma, i „konstrukcija „fikcije“, što će reći, materijalnog preuređivanje znakova i slika, odnosa između onoga što je viđeno i onoga što je rečeno, između onoga što je učinjeno i onoga što može biti učinjeno“ (Rancière, 2004, str.39).

Ovde se pomeramo ka drugoj tenziji vidljivoj u Ransijerovom mišljenju jednakosti, tenziji između, s jedne strane, domašaja čulnog rečnika i materijalističke afektivne pragmatike u procesu emancipacije, gde promene pozicija, viđenja, zvukova, priuštivosti, upuštanja, afekcija i kretanja tela u odnosu prema drugim čulno inteligibilnim praksama, objektima i telima, iznosi na videlo transformativnu subjektivaciju i naprsline i promene u efektivnom i iskustvenom pejzažu tela, i, s druge strane, svođenja jednakosti na jednakost govornih bića, upotrebu, posedovanje i deljenje i jednakosti inteligencije kao „nesamerljive nematerijalnosti njegove (čovekove) suštine“ (Rancière, 1991, str. 80). Ipak, ovde ne bi trebalo žurno odbaciti Ransijerovu poziciju o jednakosti inteligencije kao puki logocentristički obrt ili reprodukciju kartezijanskog subjekta izolovanog u svojim mislima kao ontološku izvesnost. Na neki način, moramo uzeti u razmatranje Ransijerovo insistiranje na materijalnosti reči, njihovom kapacitetu koji se ne odnosi na prenošenje poruka i znanja, već na podizanje i preoblikovanje strasti, na podizanje tela iz njegovih užasnih radnih uslova, na podsticanje novih imaginacija i novih želja koje ne korespondiraju sa onim već postojećim, što može dovesti do emancipacije kao korporealne emancipacije i novih konfiguracija telesnih ritmova, kapaciteta, afekata i zanimanja. Po rečima stolara Gaunija, „Uronite u loše knjige. To će u vašem bednom postojanju probuditi strasti, a radniku je to potrebno da bi ostao uspravan u susretu s onim što je spremno da ga proždere“ (Rancière, 2012a, str.21). Za Ransijera, inteligencija takođe ne upućuje na merljivo i kvantifikujuće svojstvo uma koje se može raspodeliti i posedovati jednako ili nejednako i u različitom stepenu i kvalitetu. Niti, u tom smislu, Ransijer pravi razliku između intelektualnog i manuelnog rada, Kao što kaže: „postoje znaci koje je na papiru ostavila ruka, znaci čiji je otisak sastavila ruka na štampaču (Rancière, 2012a, str. 23) ili ponovo, u „Učitelju neznalici“, „čovek komunicira sa čovekom radom ruku baš kao i rečima koje govori“ (Rancière, 1991, str. 66). I manuelni i intelektualni radnik mogu da pokažu mobilizaciju inteligencije kao iznošenje u prvi plan pažnje, samorefleksije, usredsređivanja na nečije kretnje i umni rad, kao artikulaciju znakova (ne samo lingvističkih znakova) na smislene načine koji su stavljeni na test, verifikacije i reviziju u relacionim, otelovljenim i usađenim komunikacijskim kontekstima u kojima neko ima nešto da kaže, podeli, izrazi ili prevede (

misli, osećanja, afekte, rad, itd.) a onaj drugi obraća pažnju i pokazuje spremnost da to čuje. Interaktivna dinamika u kojoj procedure istine zauzimaju drugi plan u poređenju s važnošću da se u prvi plan iznese nešto ili neki znakovni sistem u-zajedničkom. „Inteligencija nije moć razumevanja zasnovana na upoređivanju znanja sa njegovim predmetom. To je moć da neko sam sebe razume verifikacijom nekog drugog“ (Rancière, 1991, str.73). Inteligencija je stvar činjenja, svih vrsta aktivnosti između kojih ne postoje uspostavljene hijerarhije, i sve one predstavljaju specifične i konkretne uređenosti znakovnih sistema (gestova, ritmova, kretnji, afekata, tehnika, rutina, itd.) koji se mogu slediti, posmatrati, naučiti i ponoviti investiranjem nečije volje i pažnje umerene na nečije telesne kretnje i prisutno istraživanje i radoznalost, kao i prevođenje s jednog jezika na drugi, od jedne osobe do druge osobe. Kao što tvrdi Ransijer, „na mestu mislećeg subjekta koji poznaje samog sebe samo na osnovu svih čula i svih tela, mi imamo jednog novog mislećeg subjekta koji je sebe svestan kroz delovanje koje primenjuje na sebi i drugim telima“ (Rancière, 1991, str. 55).

Koliko god da je pohvalno Ransijerovo insistiranje na jednakosti govornih bića i na njenoj verifikaciji upotrebom logosa, kao i to što svodi estetski jednakost i njeno čulno obilje i heterogenost na jednakost inteligencije očigledne u artikulaciji znakovnih sistema i diskursa, čini se da ga to zatvara u ograničeno razumevanje politike i jednakosti ograničavajući načine emancipacije i verifikacije jednakosti i učesnika u disenzualnom radu politike. Ako bismo bili pošteni prema Ransijeru, mogli bismo reći da ove tenzije ne ogledaju totalizujući pristup politici i jednakosti koliko ogledaju njegovo specifično, istorijsko i konkretno istraživanje nekih formi emancipacije. Na osnovu tog velikodušnog štiva, mogli bismo reći da verifikacija jednako dobro može pokrenuti različite načine telesnog pojavljivanja i delovanja, različite materijalna upuštanja u okruženje i prostore propisane za samo određen broj zanimanja i načina činjenja, ili afektivne forme sukoba čije se tvorenje smisla i prosuđivanje vrednosti društvene nejednakosti ne mora nužno odnositi na diskurzivne artikulacije. Ili mnogobrojne prakse društvenih i prostornih proizvodnji kao kolektivnih napora za obezbeđivanje platformi na kojima bi se na scenu mogli postaviti vidljivost i čitljivost ne-hegemonjskih formi telesnih relacija, formi i zadovoljstava proteranih iz područja ljudskosti i normalnosti, ili, štaviše, kulturnih i performativnih produkcija čiji su glavni izvor i operater kapaciteti tela da aficiraju i budu aficirana, da čine i da se njima čini, da materijalizuju i dezartikulišu, da se navikavaju ili pak transformišu svoje potencijale. Sve je ovo predstavljeno kao alternativna forma verifikacije jednakosti brojnih seksualnih, rodnih, etničkih i rasnih manjina, grupa i praksi. I ta mogućnost za čitanje Ransijera je ponuđena njegovim složenim tumačenjima estetike politike i čulno-inteligibilnog iskustva uključenog u političku subjektivaciju, što sam predstavio, i o

čemu sam raspravljao u prethodnim poglavljima. Ako se pomerimo na drugu stranu ove tenzije, moramo insistirati i podsetiti Ransijera na moguću reprodukciju nevidljivosti i nečujnosti već isključenih i neuračunatih delova, uključujući one bez sposobnosti govora, onesposobljene ili one sa ograničenim intelektualnim sposobnostima, ili decu, ljude s povredama mozga i moždanim lezijama, i konačno čitav ne-ljudski eko sistem i životinje.

III.6. Treća scena političkog:
Ko je politički subjekt? Politika panka i alternativne estetike u Sloveniji početkom osamdesetih godina

Godine 1980. i 1981. buka je poput noža sekla zamagljeni urbani pejzaž Ljubljane. Bela, sivkasta, monohromatska, čista i dosadna Ljubljana razbucana je pojavom, gestovima i kretnjama pank tela. U gradu koji je još uvek žalio za Predsednikom Titom, mnoštvo afekata i žudnih intenziteta preplavili su ulice, od dosade do besa i užitka. To je bilo „pankersko proleće" socijalizma. Bila je to buka „pankerskih čizama s lancima" koje su „odjekivale sve jače i jače". Šokantna moda „lanaca i bedževa, retko sumnjivih sadržaja i sjajnih nitni i zihernadli na crnoj koži kao uniformama 'pank pokreta'. Divlje frizure i fantastično obojena kosa (uz glasnu muziku i agresivno, grubo ponašanje) nagovestili su marš novog, opasnijeg 'nezadovoljstva mladih'" (Vidmar, 1984, str.185). Građani su obavljali svoje dnevne obaveze primećujući da su zidovi po čitavom gradu prekriveni grafitima: SEKS-O'PIZDA-OTROCI SOCIJALIZMA-PORNO-PUNK-FUCK OFF HEAVY FUCK OFF ŠMINKS-DO VAS JEBE POLICAJI-ORGANIZIRANI KAOS-KURAC TOO MUCH.FV KRETENI-MI SMO TITOVI-LJUBLJANA JE BULANA-DOL ZA RDEČO BURŽOAZIJO-MI SMO TITOVI (obrisano i promenjeno u) MI SMO SIDOVI-TIT, itd. (Malečkar i Mastnak, 1985, str. 526 -529). Plečnikov trg je odjednom postao Trg Džonija Rotena (Johnny Rotten Square). Pankersko proleće je najavljeno početkom 1980. godine prvim LP-ijem „Dolgcajt" (dosada) prvog jugoslovenskog pank-benda iz Ljubljane, Pankrti, za kojim je sledilo pojavljivanje različitih slika, diskursa, zvuka i senzibiliteta i pratećih infrastruktura. Kasnije, te iste godine, formiran je (post)pank industrijski bend Laibach u industrijskom gradu Trbovlju, koji je bio okidač za nešto poput noćne more za građane koji su se dobro ponašali. 1981. godine, objavljen je prvi broj pank-fanzina ŠKUC (Studentski kulturni i umetnički centar). Književni i teorijski časopis *Problemi* objavio je svoj prvi broj o panku, a za njim je usledilo još dva broja u narednim godinama. Novi Rock festival je svoje prvo izdanje imao 1981. godine i postao jedan od glavnih platformi za promociju pank i rock muzike. Podrum četvrtog bloka studentskog doma u Rožnoj dolini počela je sa FV disko klubom kao jednim od ključnih središta panka i alternativne scene. Neizbežno pomerena tom uzavrelom atmosferom Liga socijalističke omladine Slovenije je iste godine pokrenula prvu debatu o fenomenu panka.

Preteranost koja je izašla u prvi plan s pankerskim prolećem razotkrila je punu snagu političkog režima i njegovog represivnog aparata. Policija je vodila racije na javnim mestima i barovima, proveravala i maltretirala mlade pankere na ulicama, zaplenjivala različite predmete koji su bili deo pankerskog imidža, krečila u belo zidove na kojima su sprejem bili iscrtani grafiti, povremeno je tukla i pretila pankerima, izvlačila ih iz škola pred nastavnicima i školskim drugovima, pritvarala ih preko noći u policijskoj stanici, ili ih je posećivala kod kuće. To je bio uvod u takozvanu „nacističku pank aferu". Tri osobe, navodno članovi nepostojećeg pank benda Četvrti rajh bila su uhapšena na osnovu toga što su počinili verbalni delikt i pripremali nacistički manifest kao osnivački dokument za novu Slovenačku nacional-socijalističku partiju. Jedan od njih je odmah oslobođen, drugi su proveli tri meseca u pritvoru, dok nisu konačno oslobođeni 1894. zbog nedostatka dokaza. „Konačno rešenje" u vezi s pankerima (Vidmar, 1984) kulminiralo je moralnom panikom koju je naložila policija nakon što su dnevne novine proširile izmišljenu priču, konstruišući lanac jednakosti između pankera, nacizma, delikvencije i nasilja (Šetinc, 1981; Vejnović, 1982). Dok je, s jedne strane, spirala moralne panike dovela do „namernog zatvaranja nekoliko uspostava gde su se okupljali 'neki segmenti omladine'", druga mesta bila ili „reorganizovana" ili su počela da odbijaju pružanje usluga pankerskoj omladini, čak su pozivali policiju da interveniše (Gržinić, 1981), s druge strane, navodna afera je isprovocirala snažnu opoziciju koja se okupila u odbranu pank pokreta, i u još većoj meri ojačala pankerski prkos.

Otelovljujući i dramatizujući „odsustvo, perverznu prazninu" svojim „licima ogoljenim od dostupnih referenci" a „unutrašnjom semantikom" njihovih gestova i imidža ostajući „nepoznati" (Chambers, 1985, str. 176), prazneći, zbunjujući, preuređujući, preraspodeljujući prepoznatljiv jezik računanja vladajućeg policijskog poretka čulnog, odnosno, dispozcija, kapaciteta, afektivnog učvršćivanja i klasicifikacija, pankeri su izvodili i u prvi plan izneli prekid logike onog arkhe. Prekid kao bastardizaciju samo-egzila iz legitimišuće logike početka/zapovesti (Rancière, 2010a, str.33) u socijalističkom jugoslovenskom sistemu. Nije slučajno što je prvi pank bend u Jugoslaviji, iz Slovenije, prisvojio i dao sebi politički i društveno pogrdno ime Pankrti (kopilad), kao oni koji nemaju patrilinearno poreklo, ili što su drugi pank bendovi izabrali da se prepoznaju kao sirota deca socijalizma (Otroci socijalizma), ili čak kao ljubljanski psi lutalice (Lublanski psi), đubre i odbačeno smeće političkog-familijarnog oikos-a (Šund) ili kučke (Kuzle), itd. Otelovljujući i bivajući prepoznati u vladajućim strukturama kao eksces u prepoznatljivim formama političkog učešća, ubranjanja delova, komunikacije i pripadanja, postajući tako politički oponent (Ogrinc, 1985, str.99) i stvarna, ne samo simbolička, pretnja političkom sistemu (Tomc, 1985, str. 26), uzrokujući

nepopravljiv stres državnog aparata (S.D.A. – Stres Državnega Aparata), pank je, tvrdio bih, na scenu postavio „politiku kao aktivnost dopunskih subjekata, upisanih kao višak u odnosu na svaku računicu delova društva“ (Rancière, 2010a, str.33).

Dok je mlada pop-rok zvezda Đorđe Balašević uveravala druga Tita, pevajući mu/za njega 1978. godine, da iako „sumnjaju neki“ da će mlađa generacija nastaviti putevima kojima su išli njihovi očevi i prethodne socijalističke generacije, da iako „sumnjaju neki da nosi nas pogrešan tok, jer slušamo ploče i sviramo rok“, ovi mladi rokeri potvrđuju svoju odanost i „u ime svih nas iz pedeset i neke/ za zakletvu Titu ja spev'o sam stih“, ljubljanski pank bend Pankrti, dve godine kasnije, nekoliko meseci pre predsednikove smrti, baca ozbiljnu sumnju i protivrečnu pretnju socijalističkom računanju i na koga se može računati. Izvrćući i ironično se poigravajući sa Balaševićevom apoteozom, ovi bastardi (Pankrti) će vikati i izneti u prvi plan nepravdu koja organizuje socijalističku pravdu, kao deo koji nema udeo, koji nije i ne može biti uračunat unutar socijalističke koreo-policije (Lepecki, 2013) i preraspodele tela i kapaciteta. Pevajući „računajte s nama“ (Računite z nami), Pankrti će tvrditi i verifikovati svoju jednakost, zahtevajući od socijalističkog političkog režima da napravi svoju računicu „zajedno s nama“, takođe posredno ukazujući na konotaciju pretnje sistemu koji nije tako prijatan kao Balaševićeva odanost. Umesto reprofuturizma Balaševića koji sledi dobro utabane staze ka budućnosti, Pankrti će reći ono što se ne govori, i što se ne očekuje od mladih, što je protivrečnost, nasilje i iscrpljenost u/od postojećoj raspodeli čulnog: „uključite nas, ispljunite nas/razumite nas, niste nam potrebni/izgradite se, srušite nas/učite nas, ukinite nas /imajte nas, pustite nas/ /razmnožavajte se, umnožite nas/ali, iznad svega: računajte s nama…“ Mobilišući postojeće i dominantne reči, slike, scene i akcije, kao i zdravorazumske forme učešća u zajedničkom, ovi pankeri preraspodeljuju i uvrću afektivne linije reprodukcije čulnog i kroz povike, koji se smatraju pukom bukom i životinjskim besom s one strane svakog inteligibilnog značenja, istovremeno napadaju režim onoga što je vidljivo i izgovorljivo i zahtevaju verifikaciju jednakosti njihovih načina postojanja, kao radikalnih i neuračunatih kao različitih. Kao što tvrdi slovenački novinar i urednik Ali H. Žerdin:

> „Pank nije samo umetničko delo od jednog minuta i 45 sekundi. Pank postaje stav, ponašanje, stil, način života, potkultura. Pank je postepeno postajao politički projekat. On je postao politički projekat jer je remetio okruženje, jer je remetio mir koji je vlado ulicama i dvorištima. Postao je politički projekt jer su deca počela da uzimaju svoju slobodu. Bili su slobodni da ne budu uplašeni. Bili su slobodni da po ceo dan govore glasno. Bili su slobodni da izgledaju čudno, uznemirujuće. Postao je politički projekt zbog umetničkog dela, minut i po himne o pobuni, gnevu, smislu i praznini. Postao je politički projekat zbog drskosti. I zato što su, kada pogledamo publiku koja sluša Pankrte, Ljubljanske pse, Kuzle iz Idrije ili Buldoge, ideje o omladini „na koju se može računati“ razbucane. U stvari, sredinom 1979. godine, postalo je jasno da režim samoupravnog socijalizma neće dugo moći da računa na mlade. Taj deo mladih nije verovao u dijalektičke zakone istorije, koji,

> uz pomoć teze i antiteze, navodno završavaju s početkom socijalizma, iz koga nužno sledi komunizam.“ (Žerdin, 2002, str.28)

Pank u Sloveniji je, tvrdio bih, svojom „politikom estetike raskida“ (Chambers, 1985., str. 181) izneo u prvi plan, postavio na scenu i izveo heterologiju političkog u periodu produbljivanja krize u jugoslovenskom socijalizmu, dramatizujući tu krizu i dovodeći je do granice. Kao proces političke subjektivacije, pank je kreirao mesto susreta političke verifikacije jednakosti i socijalističke policije, upravo preko radikalne raspodele čulnog, preko svojih tela koja su neprekidno bila izmeštana i prisvajana i s kojima se eksperimentisalo prethodno oduzetim kapacitetima, i mobilizacijom praznine dosade (koja se osećala u sterilizovanim konfiguracijama socijalističkog projekta, njene vladajuće elite i njenih vladajućih ideologije) kao potencijalnog mesta za inventivnost, kreativnost i izvođenje drugih formi postojanja, osećanja, viđenja, govorenja i pravljenja smisla (Mulej, 2011, str. 378). Izgradnjom novih infrastruktura, platformi, senzibilnosti, teorija, magazina, fanzina i estetike, itd., pank je uveo jedan svet unutar sveta, upravo svojom političkom neprikladnošću, to jest, metežom, rekonfiguracijom, raspodelom i poigravanjem sa i unutar postojećeg horizonta čulnog, s jedne strane, i bavljenjem politikom na za nju navodno neprikladnom mestu, što će reći, u masovnoj kulturi, kulturi i umetnosti, tako „izmeštajući granice onog što je potvrđeno kao političko“ (Rancière, 2010f, str. 149).

U tom smislu, moj argument donekle sledi i podržava tvrdnje mnogih učesnika, teoretičara i istoričara ljubljanskog panka i alternativne scenu tokom osamdesetih, koje potvrđuju neporeciv politički značaj panka za čitavu alternativnu scenu, razvoj i uzdizanje građanskog društva i procese demokratizacije koji su usledili, uvođenje parlamentarne demokratije i pluralizma javne sfere (Čufer, 2003, str.385; Gržinić i Erjavec, 1991, str.60; Repe, 2002, str. 65). Maja Berznik (1995) je na primer tvrdila da „je pank zapravo detonator demokratske revolucije osamdesetih godina, budući da je politička transformacija samo zamenila društvenu transformaciju u čemu je pank imao tako vitalnu ulogu“ (Breznik, citirano u Kirn, 2019). Ono gde se moj argument razilazi s ovim argumentima jeste tačka pripisivanje političkog značaja panku u skladu sa istorijskom retrospektivnom rekonstrukcijom značenja i učinaka panka u odnosu na ono što je došlo posle, a što se jedino može spoznati upravo retrospektivnim pogledom s istorijske distance. Štaviše, ta istorijska objašnjenja su i dalje reduktivno ograničena u svom razumevanju političkog, kao okviri unutar kojih se opseg pitanja odnosi na suverenitet (nezavisnost Slovenije), političku ekonomiju, građansko društvo, masovne proteste, zvanična mesta kolektivnog razmatranja i legislature, ili istorijsku propast Jugoslavije i njenu događajima ispunjenu dramu. U tim okvirima, pank se opaža kao tranziciona faza,

pokretač, detonator, priprema tranzicije, ili kao puka kulturna akcija i umetnički fenomen čija je teleologija ispunjena normativnim političkim događajima i shvatanjima, pri čemu on sam ostaje lišen odgovarajućeg političkog značenja, snage i subjektivacije.

Moja tvrdnja da je pank uveo politički prekid i postavio na scenu proces kolektivne političke subjektivacije utemeljen je na nekoliko pretpostavki. Prva je, naravno, da je šire razumevanje kulture kao navodno prikladnog polja za pank akciju i proizvodnju, kao uvek već ukrštene sa mnogobrojnim i nestabilnim vektorima moći i političkih istorija i društvenih relacija, da je ona, dakle, mesto stalne borbe, društvenih intervencija i akcija, uključujući mnogo širi spektar praksi, lokaliteta, medija i objekata od polja umetnosti (Clarke i sar. 2003, str. 10). Stoga, čak i ako se pank uzme samo kao (sup)kulturna formacija, on je već upetljan u brojne društveno-političke istorije, borbe i značenja. Drugo, s obzirom na specifičnost jugoslovenskog socijalističkog jednopartijskog političkog sistema, kultura, masovna/popularna kultura i umetnost predstavljale su veoma moćno mesto političke mobilizacije i alternativnog političkog angažovanja i delovanja izvan normativnog, propisanog, regulisanog, složenog i ograničenog polja političkog delovanja i razumevanja političkog (Borčić, 2003, str. 509). Radikalno političko delovanje nije moglo biti opcija za pankere unutar postojećih političkih institucija i struktura (Lampe, str. 293-312; Vurnik, 2008). Političi prekid uveden kroz pank subjektivaciju i pank politiku bio bi mnogo bliži neprikladnosti političkog u odnosu na uspostavljena ograničenja i legitimna područja političkog delovanja, o čemu govori Ransijer, ili bi možda čak bolje odgovarao kategoriji impolitičkog, bliskoj mom tumačenju političkog ovde, koje je uveo Roberto Espozito (Esposito, 2015, str. 1-47). Impolitičko panka ne dopušta političkom da se umota u samo-identifikaciju, i to postiže upravo kroz odnos sa drugošću, kao negacijom samog sebe i svojom afirmativnom i produktivnom snagom. Impolitičko panka je veoma unutrašnje iskustvo političkog i ono što u okviru njegovih granica ideologija, podela, prostora i konfiguracije 'nije'. Ne samo da pankeri nisu verovali svojim drugovima, kao što su pevali Pankrti (Tovariši, jest vam ne verjamem, 1981), nego su osnovali jedno u sebe zatvoreno polje politike i odgovarajućih načina njenog delovanja i institucija, uključujući omladinsku organizaciju, kao nedovoljnu za njihove radikalne ideje (Tomc, 1981), i dosadne za njihove strastvene društveno-političke geste. Kao što je tvrdio Gregor Tomc, slovenački sociolog i jedan od osnivača prvog pank benda *Pankrti*, 1977, godine u odgovoru na tekst u medijima, „Ja ne idem na sastanke…Na sastancima mi se spava… Naša svrha nije da uspavamo ljude, o tome brinu drugi, već da ih aktiviramo" (Tomc, 1977, str.108).

Nadalje, ekonomski, društveni, ideološki i kulturni problemi i podsistemi u Jugoslaviji su već bili zasnovani na kriterijumima koji su dolazili izvan njihovih granica, odnosno na

kriterijumima koji su se odnosili na političku racionalnost i moć, otuda je „svaka kritika političkih ciljeva, u takvoj situaciji, odmah bila interpretirana kao kritika svega postojećeg“ i univerzalnih vrednosti, i obratno, kritika koja dolazila iz kulture imala je efekat političke kritike (Tomc, 1985, str. 12).

Poslednje i ne manje važno, područje kulture u prostoru jugoslovenskog socijalizma nije imalo svoje autonomno postojanje zahvaljujući tržišnim kriterijumima kao u razvijenim kapitalističkim i tržišnim društvima. Kako je tvrdila Gržinić, „komunizam je bio psihotičan, autističan sistem gde je sve direktno bilo povezano s ideologijom, a ne s umetničkim i kulturnim tržištem kao glavnim regulatorom beskonačno neurotičnih i histeričnih procesa postajanja u kapitalizmu“ (Gržinić, 2014, str. 105).

Ali najvažnije, šira društveno-kulturna i umetnička produkcija panka, uključujući njegove izdanke, derivate i metamorfoze, koji nisu bili povezani sa pank senzibilitetom, stavom, estetikom i politikom strogo muzičkom sa-pripadnošću i sličnošću, uvela je, kao i nekolicina pre njega, radikalan disenzualni prekid i praksu, dovodeći do procesa subjektivacije i afektivne i ideološke disidentifikacije sa hegemonijskom podelom tela, sposobnosti, načina postojanja, prostora, vremena i slika. Kroz rasecanje, rastavljanje, raskidanje, recikliranje, poništavanje i kretanje kroz procepe, istovremenim preoblikovanjem, ponovnom raspodelom, ponovnim sastavljanjem i ponovnim pravljenjem veza između smisla i čula, između vidljivog i nevidljivog, onoga što se da izgovoriti i utišanog, legitimnog i nelegitimnog, pank pozicija u Sloveniji je početkom osamdesetih godina otvarala alternativno društveno-političke prostore i načine postojanja, afektivne orijentacije i mape, ili načine opažanja, korišćena tela i odnošenja prema prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, prema sebi i svetu. Ako je pank bio anarhičan, to je pre svega zato što je iskorenjivao brojne ušančene modele i forme postojanja, viđenja, govorenja i osećanja, iz njihovih okoštalih i naturalizovanih statusa porekla, arkhê, i istine, te otuda kao izvora zapovedanja i moći, i u prvi plan je donela radikalnu društveno, političku ontologiju jednakosti kao površinu proliferacije beskonačnih potencijalnosti, telesnih izvođenja, identifikacija, subjektivacija, načina postojanja, i afektivnih aranžmana. Pankeri su postavili sebe na scenu kao deo koji nema udeo, kao one „koje istorija zaboravlja“, pa ipak kao one koji su „napisali istoriju onih kojima su reči oduzete, istoriju onih kojima su uskraćena prava, nezakonitih, obespravljenih, onih kojima se vlada, ugnjetavanim“ (Mastnak, 1985, str. 46) i neumorno, bez izvinjenja, prkosno i bez stida vikali: „ko je (jebeni) politički subjekt?!“ (Gržinić, 2009).

Pank, alternativa i njihove estetske i političke strategije

Moj argument u vezi s *pank političkom* može se, s jednakom validnošću, staviti u okvir kao argument za ljubljansku alternativnu scenu i supkulturu kao širi konglomerat alternativnih i političkih kulturnih i umetničkih praksi i delovanja, medijsku produkciju (anti)modu, koncerte/performanse, muzičke žanrove (post-pank, industrijska muzika, novi talas, sint-pop, elektronska muzika itd.), uključujući nove društvene pokrete koji su se pojavljivali od 1983 nadalje (poput ekološkog, mirovnog, duhovnog, feminističkog i gej i lezbejskog pokreta), nove i istaknute teorijske škole i mišljenja (lakanovci, altiserijanci, poststrukturalisti, itd.), proizvodnju i širenje kritičkih tekstova preko medija, časopisa i žurnala kao što su Radio Študent, Problemi, Tribina, Katedra i Mladina i različitih manje-više artikulisanih političkih alternativa (anarhisti, liberali, socijalisti, nova levica. nacionalisti, itd.). I ta pozicija bi bila razumljivija i legitimnija ako u obzir uzmemo pank kao zajednički imenitelj ovog šireg asemblaža praksi i protagonista koji su utemeljeni na razumevanju panka kao stava, političkog pozicioniranja, afektivnog saveza i senzibiliteta, za se čije strukturne odlike, strategije, estetike i politike može kazati da ne samo da utiču, utiru put, i čine mogućim, već da su isto tako utkane i transponirane u alternativne prakse i delovanja (Gržinić, 2002). Kao što je tvrdila Aina Šmid - slovenačka multimedijska umetnica i članica umetničkog video-dua *Granice kontrole br.4* zajedno s Marinom Gržinić - u odnosu na modu, pravljenje slika, videa i fotografije, da su oni „razvili pankerski spontanitet i u kućnoj radinosti stvoren ulični imidž u pravu kreaciju“ ukazujući na to da je preživljavanje ljubljanske alternative i potkulture bilo uslovljeno njihovim ispoljavanjem pankerskog senzibiliteta i stava radikalne različitosti, skretanja i otuđenja od onog što opšte vrednovano i konformističko (Šmid, 1983, str.17-20). To preplitanje panka i alternativne ili potkulturne scene u Sloveniji tokom osamdesetih bilo je takođe vidljivo u raznolikosti publike koja je dolazila u pank klubove i na koncerte, koji nisu bili zabranjeni za „ekstremne pank-rokere“ (Mulej, 2011), kao i u mnogobrojnim interakcijama, kolaboracijama, kohabitacijama, i učešću u različitim, pa ipak preklapajućim aktivnostima istih protagonista pankerske i alternativne umetničke i kulturne scene.

Na primer, Studentski kulturni i umetnički centar - ŠKUC (posebno pod vođstvom Dušana Mandića, Marine Gržinić i Barbare Borčić) priređivao je pankerske gaže (počevši od otvaranja ŠKUC galerije na Starom Trgu 1978., kada su nastupali Pankrti), objavljivao kasete pankerskih i post-pankerskih bendova i pank fanzine (38 izdanja od 1981 do 1985) pod

naslovom Publikacije Galerije ŠKUC Izdaja, organizovao promotivne događaje za nova muzička i video izdanja pank bendova itd. Sva ta pank produkcija, sadržaji i promocije bili su isprepletani sa prezentacijama novih umetničkih praski, teorijskih tekstova, produkcijom novih slika, performativnih praksi, video produkcijom i video-artom. Štaviše, neki ljudi koji bi uređivali i dizajnirali pankerske publikacije i organizovali pankerske događaje, pisali bi o panku, organizovali izložbe u podrumima pank klubova, širili bi nove radikalne teorijske pozicije i tekstove, proizvodili prikazivali umetnost u pank prostorima i fanzine, gradili su i održavali alternativne klubove i društvene prostore (kao što je Disco FV od 1981-1985), nastupali su u pankerskim i post-pankerskim bendovima (Racija v Klinika Mercator, Borghesia), formirali su nove društvene pokrete i bili njihovi članovi, itd. FV kolektiv koji je počeo kao pozorište i izvođački kolektiv[28] najpre je proizvodio ono što su nazivali pank pozorište (Korda, 2008, str. 323), a na početku su pokrenuli FV Disko u prostorijama Disko kluba Študent[29] što je bio „nastavak pozorišta drugim sredstvima" (Korda i Alejbegović, 2007) i glavni društveno-kulturni prostor za predstavljanje pank muzike, priređivanje pank i postpank koncerata, umetnosti grafita, performansa, vizuelne umetnosti, postera i izložbi fotografije, konferencija, video i filmskih projekcija, itd. Pozorišni kolektiv se 1983. godine transformisao u bend Borghesia[30] koji je pravio najtransgresivniju muziku, videa i performanse. Oni su dalje osnovali FV Video sekciju 1982. godine i FV Založba[31], i, u kooperaciji sa ŠKUC-FORUM-om i samostalno objavljivali muziku i muzičke videe pankerskih, postpankerskih i hard-core bendova, kao i video-dokumentaciju razvoja pankerske i alternativne scene.[32] Ipak, trebalo bi da zapazimo da se sve ove kolaboracije i kohabitacije nisu uvek harmonično razvijale, s one strane antagonizama, neslaganja i razlika (Mastnak, 1985; Jeffs, 2008; Ogrinc, 1985; Močnik, 1985; Gržinić, 2002).

Međutim, ono što je od ključnog značaja za razumevanje ne samo mog argumenta za pripisivanje pank zastave celokupnoj ljubljanskoj alternativni, nego i pank politike estetike i pank estetike politike, jesu pank strategije, senzibilitet, stil i stav. Prva pank estetika koja pada

[28] Oni su inicijalno formirali *Teatarsku performans grupu* 1980. godine; članovi benda su se razišli i sa preuređenim članstvom transformisali su se u *FV112/15* 1981. god. i imali 5 produkcija od 1981-1983, uključujući: *Prvi šou, Veliki majski šou – Kako je lepo biti mlad u našoj zemlji, Ništa nas ne može iznenaditi, Mirisalo je na proleće,* i multimedijalni performans *Ko je ugasio svetlo* 1983. (Korda, 2008)

[29] U podrumu *Bloka IV* u studentskom domu Rožna Dolina (koji će se kasnije preseliti u *Omladinski centar Šiška*, 1983. a 1984. u klub *K4*).

[30] Članovi: Zemira Alejbegović, Neven Korda, Aldo Ivančić, Dario Sereval, i Goran Davidé

[31] Menadžeri su bili Zemira Alejbegović i Neven Korda, u saradnji sa Goranom Davidé, Anitom, Lopojdom, Dariom Serevalom i drugima.

[32] U periodu od skoro osam godina *FV Založba* je objavila oko 50 video kaseta, kaseta i gramofonskih ploča (Škrjanec, 2008).

na pamet je estetika nihilizma, negativnosti i njeno beskompromisno odbijanje okoštale društvenosti, praćeno haotičnom energijom, ljubavlju za bukom, gnevnim telima, vrištanjem, neskladnim i ružnim imidžima i muzičkim kompozicijama, itd. Nihilistička estetika panka takođe se manifestovala u nekim od njenih glavnih i uobičajenih tema poput propadanja, očaja, smrti, samoubistva, urušavanja društva, odbijanja budućnosti kao „nema budućnosti“, odbijanje svrhe, i umanjivanja glavnih vrednosti društva, ideala i mesta afektivnog investiranja na nepoštovanje ili njihovu demistifikaciju (Hebdige, 1979; Mlakar, 1981; Muñoz, 2013; Prinz, 2014). Pesma pankerskog benda Berlinski zid pod naslovom „Možgani na asfalt“ primer je ove estetike na paradigmatičan način - istovremeno provocira šok predstavljanjem afektivnog stanja i egzistencijalnu orijentaciju koja ide protiv socijalističkih ideala i očekivanja u odnosu na omladinu i pionire:

35

Zaprt sem v tej prekleti svoji sobi
zaletavam se z glavo v stene
ne morem se pognati skozi okno
prekleto res škoda
možgani bi res fino brizgali po zmrznjenem asfaltu
ljudje bi hodili mimo in se smejali
kreten, bi rekli in se naslajali

Pankerski nihilizam takođe je u vezi s njegovom estetikom nepoštovanja i prkosnog stava prema društvenim normama, vidljivim u: protesnim pesmama i besu i ironiji koji se u njima ispoljavaju; upotrebi opscenog i uvredljivog jezika; crtanju grafita na čistim, belim i dosadnim javnim prostorima različitim porukama koje izražavaju kako politički prkos tako i samo-subjektivaciju i identifikacije preko imena, simbola i slika pank kulture i anarhizma; dramatizaciji onoga što se smatra seksualno devijantno, perverzno ili abnormalno kroz stilove odevanja, odeću, ukrašavanje tela, ili imidž, posebno sado-mazohistički imidž, i oruđa i elemente seksualnog zadovoljstva; kritici kozumerizma i komercijalizacije muzičke industrije i statusa slavnih prethodnih rok generacija; upotrebi provokacije i šoka u napadu i konfrontaciji sa uspostavljenim formama političke prihvatljivosti ili korektnosti: ismevanju konformizma roditelja i omladine; igranju s istorijskim slikama, tabuima, i političkim ritualima, itd. Estetika nepoštovanja se takođe manifestovala u pankerskom odbijanju kanonizovanih oblika estetike i lepote, izraženog u pankerskim pesmama sirovog zvuka, koje su pevane promuklim glasovima „često nemelodično, falširano, nekompetentno odsvirano, i loše snimljeno“ (Prinz, 2014, str.558), tempom koji izaziva stres i uznemirenje, uz izobličavanje, kao i u pankerskom prihvatanju ružnoće, anarhične buke i nesaglasja (Clark, 2003). Pankerski nihilizam i nepoštovanje našao je svoj izraz u naglašavanju slobode, anti-autoritarnosti, individualnosti,

kao i u anonimnosti, kolektivnom samoupravljanju, i autonomiji, otelovljenim u pankerskoj estetici i amaterizmu (Prinz, 2014) i kulturi „uradi sam“ (DIY). Izbegavajući mejnstrim i državu i komercijalno kontrolisane medije, panekeri bi proizvodili vlastite društvene prostore slobode i kreativnosti, nove vidove društvenosti, slike i kanale proizvodnje znanja, fanzine, postere i kasete ili videe, naglašavajući da bilo ko može učestvovati u procesima izgradnje sveta i da bilo ko može osnovati bend i proizvoditi muziku i umetnost. Tehnika kopiranja bila bi glavni način proizvodnje i širenja njihovih vlastitih proizvoda uz veoma male troškove i izbegavanje potencijalne cenzure socijalističkih vlasti, i sklapali bi izrezane slike i tekstove, rukom izrezane fotografije, različito raspoređenih i različitih tipografija.

Ako sledimo trodimenzionalnu geografiju formiranja panka Lorensa Grosberga (Grossberg, 1984, 1986), koja uključuje ose omladine, tela/zadovoljstva, i stava, mogli bismo dalje da razjasnimo prethodno obrađene estetske specifičnosti pankerskog političkog. Pank, tvrdi Grosberg, u prvi plan iznosi ose *stava*, ili *ekskorporacije* kao svoje ključne dimenzije koje naddeterminišu druge dve. Tretirati sve kao stav, ili pozu (Žižek, 2015), svođenjem svih društvenih imidža, znakova, tela, afekata, zadovoljstava, generacija, ideala, normi i način postojanja na stvar površine, stila ili površnosti, pak jednako problematizuje bilo koju naturalizaciju koherentnost kako tela i njegovih zadovoljstava, tako i koherentnost omladine. Pozicionalnost panka proističe iz specifične istorijske krize, ili onoga što Grosberg imenuje kao postmodernu situaciju. Međutim, u jugoslovenskom kontekstu kriza se odnosi na specifične okolnosti socijalističkog konteksta i ideologije, što je dovelo do radikalne političke dramatizacije postmoderne krize i tehnika. Ta kriza krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih (Ramet, 2006; Jović, 2009; Repe, 2002) dovela je do dublje krize legitimnosti sistema i njegovih ideoloških temelja, manifestujući se u rastućem cinizmu, manjku poverenja i afektivnom investiranju (Mastnak, 2015, str. 538).

U takvoj situaciji pank se suočio ne samo s životom bez smisla, već više s životom sa neutemeljenim smislom i potencijalnošću, kroz „dramatizaciju krize“ (Hebdige, 1979, str.87) i iskopavanjem mogućih mesta zadovoljstva unutar prekida, procepa i pukotina preovlađujuće raspodele čulnog. Pank je bio „oštećeni zvuk pokvarenog sveta“ kao je to divno definisao Nyong’o (Nyong’o, 2022). Nasilnim cut-ups (ibid.) nepredviđenih i šokantnih kompozicija sačinjenih od susreta i brikolaža kontradiktornih elemenata, reči i slika, ekskorporisanih iz čulnih pejzaža svoje nemoći, pankeri ne samo da su dekonstruisali socijalistički konsenzus, nego su izumeli nove forme svog osnaživanja i nove afektivne aparate i identifikovali su se s mestom radikalne razlike i statusom izvan zakona, identifikujući se sa svim onim što se smatralo neprirodnim, aberantnim, perverznim, ili abnormalnim unutar političke i seksualne

naturalizacije i teleologije istorije socijalizma. Susrevši se sa svetom unutar kojeg su živeli sa afektivnim stavom dosade, ispraznili su sve ste simbole od njihove afektivne vrednosti i okoštalih značenja, uključujući njihova tela, zadovoljstva i mladost, da bi pronašli drugačije mogućnosti i budućnosti u starim istorijskim slikama i ritualima, da bi ispoljili svoje skrivene traume ili kontradiktorne „prirode“, odbacili svoje licemerje, ili problematizovali nevidljive ili nečuvene rezonance između različitih temporalnosti, prostora i slika. „Tretirajući ih kao fragmente, on ih izumeva u okviru drugačije topografije želje“, i još više preoblikuje afektivni pejzaž i važne mape „mapiranjem vektora vlastite ekonomije želje u odnosu na“ sivu, repetitivnu i dosadnu svakodnevicu materijalnog života Ljubljane (Grossberg, 1984, str. 237).

Uzimajući u obzir ove kritičke estetsko-političke strategije pankerske disenzualne podele čulnog možemo bolje razumeti odnos panka prema metamorfozi i samu njegovu metamorfozu, i ko-određenje panka kao šire alternativne scene i njen deo. Radikalni otpor i nepoštovanje panka prema moći i vladajućim elitama, kao i odnosima moći i stavovima u odnosu na pank, uspostavili su ga kao ključnu genealošku tačku i lom kroz koji se može pristupiti etosu i politici novih društvenih pokreta, i potporu političkih alternativa i hrabroj kritici vladajućih elita. Ključni elementi panka mogu se pronaći u karakteristikama koje su proklamovali novi društveni pokreti: „Spontanost, direktnost (bez filtriranja autentičnih interesa i bez klasičnih političkih predstavnika i posrednika), pluralizam ideja, autonomija (odbacivanje zavisnosti od bilo kakve društveno-političke organizacije) i pozitivna utopija, „bez koje nema revolucionarne promene“, kako su napisali u skladu s duhom tog vremena (Vurnik, 2008). Štaviše, iako je u svojim eksplicitnim ideološkim porukama, tekstovima pesama, ili preovlađujućem pojavljivanju muškaraca na sceni, ljubljanski pank može biti reprodukovao hegemone konstrukcije seksualnosti i roda, performans tela postaje mesto osporavanja tih konstrukcija i otvaranje mogućnosti za različite telesne materijalizacije. Njegovom upotrebom estetike ružnog, što je prkosilo konvencionalnim ulogama i očekivanjima u pogledu toga kako izgledaju žene i muškarci, rekonstrukcijom tela kao mesta zadovoljstva, osnaživanjem tela i fragmentacijom kao mogućnošću denaturalizacije normativnih korporealnih granica, kao i telesnim živim izvođenjima pankera kojima se izražavao bes i gnev, trzanje, grčenje i skakanje po sceni, ili telima koja se predaju riziku da ih pridrže druga tela ili sudaru sa uskomešanom gomilom na podijumu za igru, pank je uveo mogućnost seksualne i rodne subverzije i igre i otvorio platformu za feminističke i kvir borbe u slovenačkom kontekstu. Njegova estetika amaterizma i nekompetentnosti takođe je omogućila ženama da se upuste ne samo u muzičku produkciju (kao što su bili potpuno ženski bendovi Racija v Klinike Mercator i Tožibabe), već takođe, one su bile aktivno prisutne na pank sceni, u dizajniranju i uređivanju pank publikacija,

u umetničkoj produkciji i proizvodnji znanja. Seksualne prakse i identiteti smatrani abnormalnim, patološkim ili tek nedavno dekriminalizovanim (1978), poput homoseksualnosti, fetišizma i samo-mazohizma, zauzele su centralno mesto u video produkciji bendova poput Borgesie, ili video umetnost Meje Kontrole št.4 i otvorile politički prostor i radikalnu kritiku seksualne regulacije i discipline, podržavši uvođenje lezbejskog i gej pokreta u Jugoslaviji, prvu gej organizaciju MAGNUS (1984), feminističku organizaciju LILIT (1985) i njen lezbejski ogranak Lilit LL (1987).

Ista pankerska estetika, posebno činjenica što je prigrlila amaterizam i anti-estetsko odbijanje institucionalnih kanona, može se videti kao genealoška tačka i duh usađen unutar alternativnih i progresivnih umetničkih praksi (Španjol, 2003, str. 81), što je bilo indiferentno i kritički nastrojeno prema modernističkom formalizmu u umetnosti i „impotentnoj socijalističkoj kulturi u Ljubljani". Gržinić je u pravu kada tvrdi ne samo da je Ljubljana pre panka bila selo, već da je s pankom postala „urbani centar otpora" (Gržinić. 2005, str. 210).

Pankerska disenzualna politika, stil i estetika, njegov eklekticizam i „tehnika montaže nasumičnih jukstapozocija", njegova kombinacija kontradiktornih i „neumesnih" elemenata u njegovoj anti-modi, haotični perčini, koža i kožne jakne, mrežaste čarape, bedževi, pocepana i stara odeća, plastične kese, asimetrične frizure, zastrašujuće i fascinantno živahne i neprirodne boje kose, trake za vezivanje, ogrlice za pse, narukvice, bodlje, nitne, rodno-zbrkana-šminka i lica koja su poput apstraktnih geometrijskih slika, uske farmerke (Potokar, 1979, str.26) – pri čemu je sve bilo zakačeno zihernadlama i na spektakularan način se držalo prilepljeno (Hebdige, 1979. str.26) – može dalje pomoći da razumemo neke od alternativnih produkcija osamedesetih godina u Ljubljani. To uključuje: upotrebu 'blue key' efekta u videu kao mogućnost ubacivanja i jukstapozicioniranja različitih slika i novih performansa unutar postojećih videa kao traumatskog jezgra unutar zvaničnih režima vidljivosti, kao u radovima *Granice kontrole br.4*; ponovnu montažu i ponovnu kontekstualizacija političkih simbola, fragmentiranih citata i dokumentarnih snimaka iz političkih koreografija, govora i javnih rituala, zajedno s pornografskim materijalima ili sado-mazohističkim slikama, veoma važnih u videima Nevena Korde i Zemire Alejbegović, i videima i muzičkim izvođenjima Borghesie ili Laibacha; subverzivna prisvajanja svakodnevnih i komercijalnih predmeta, uključujući novine, slike i pravljenje kolaža od njihove idilične i romantizovane scene i zastrašujućih i remetilačkih simbola i slika nasilja, kao u solo radovima Dušana Mandića početkom osamedesetih i njegovim intervencijama u sliku na razglednicama, krstovima i pismima sakupljenim tokom služenja vojnog roka u Nišu; kolaži i montaže različitih književnih i dramskih izvora i scena s političkim snimcima, medijskim slikama i uzorcima zvuka, kao u performansu u pozorišnom

spektaklu teatra FV 112/15 (Alejbegović i Korda, 1982); remećenje očekivanih metoda predstavljanja umetničkih dela i njihovih institucionalnih lokacija, njihovim postavljanjem u kontekst koncerata, poput video instalacije Borghesie na novom rok festivalu 1983, i u podrumima ispod zemlje, kao što je pokazano izložbom Laibach Kunst Air Crash Victims, u Disco FV 112/15 (12 januara 1982), kao i prezentacija video radova Granice kontrole št.4 1982. i 1983., i pozorišne predstave teatra FV112/15 i Ane Monro u istom prostoru, itd. Glavne promene i transformacije u video produkcijama, autorskim videima i video umetnosti alternative, i njenih karakteristika takođe sadrža pankerski stav kao svoj izvor i politički kapacitet (Mandić, 1984, str.124). Ukratko, možemo pratiti genealogiju mnogih radikalno politizovanih postomodernističkih tehnika u različitim medijima i kulturnim/umetničkim produkcijama među članovima ljubljanske alternativne scene upravo u političko-estetskom prekidu koji je uveo pank i njegov senzibilitet, uključujući: procedure indeterminacije, fragmentacija putem montaže, kolaža od kopija, uvođenje nepodnošljive i zastrašujuće nepredstavljivosti, poigravanje ironijom u svrhu umnožavanja značenja i demistifikacije autoriteta i autentičnosti, dekanonizaciju istorijskih narativa, arhiva i sećanja, niz ponavljanja koja je remetilo uvođenje razlike, hibridizacija žanrova, i karnevalsko postavljanje na scenu cenzurisanih, potisnutih i skrivenih sadržaja kulture i tradicije (Šavel, 2004; Borčić, 2015, str.303).

Štaviše, mogli bismo se zapitati da li je moguće zamisliti retrogardizam i retro-avangardu *Laibacha* i *Neu Slowenische Kunsta* (NSK), i njihovog „transgresivnog interesa za prošlost i 'simbolički' kapital sećanja", njihovu „dekonstrukciju i subverziju neporecivih politikih istina", i „anti-modernističku i ekletičnu kombinaciju anahronih totalitarnih modela socijalističkog realizma, fašizma, i nacističke umetnsoti sa avangardnim praksama" (Šuvaković, 2020, str.73) bez prethodno opisanog pankerskog stava? Da li možemo zamisliti radikalnost i skandaloznu prirodu postera i grafičkog dizajna Novog kolektivizma (takođe dela NSK kolektiva) bez razmatranja pank estetike 'uradi sam" u izradi postera dizajniranih upotrebom foto-kopir aparata u svrhu promovisanja pankerskih događaja i večeri u DISCO FV, kao i radi skandalizovanja i provociranja publike time što bi bili tokom noći krišom zalepljeni po čitavom gradu, s izmešanim sloganima, šalama, pesmama, erotskim slikama, i slikama nasilja, politike, masovnih medija, koje su podsećale na estetiku avangradnih pokreta, dadizma, pop-arta, Borroughsovih cut-ups, cut-ins i cut-outs (Kunsthalle Wien, 2013) ili Hartfildovih (Heartfield) političkih fotomotaža (Jeffs, 2008, str. 357-361) Ili, čak, predstavljanje slika-grafita Dušana Matića i IRWIN-a u Sloveniji bez razmatranja putanje pankerskih grafita? Putanja počinje na belim zidovima Ljubljane kroz „zidove demokratije" (Vidmar, 1983) u

hodnicima podruma DISCO FV (prekrivenih nacrtanim, sprejevima oslikanim i lakiranim imenima pank bendova, provokativnih političkih sentenci, političkih slogana i simbola, kao i slikama-grafitima Dušana Matića i grupe umetnika tokom 1982 i 1983. – IRWIN) u ŠKUC galeriji (Krnc, 2008; Gržinić, 2013; Borčić, 2015), uključujući pank senzibilitet grafita otelovljenih u svojoj nestalnosti, rizičnosti, temporalnosti, prolaznosti, neočekivanosti ilegalnosti, kao i vidljivosti homoseksualnih (grupnih) seksualnih činova i heteroseksualne erotike kao obeležavanja radikalne seksualno-političke razlike?

Na kraju, i ne manje važno, pank je odredio i podstakao intenzivno, kritičko i savremeno teorijsko angažovanje u pogledu političke realnosti, s jedne strane, započevši teorijske diskurse o samom sebi. 1981, 1982 i 1983 godine, književni i teorijski časopis Problemi objavio je 3 broja posvećena Pank problemu, i u sva tri broja bila su uvršćena teorijska promišljanja o pank pokretu i „panku kao simptomu“ (Žižek, 1981), uključujući tekstove pank pesama, imidž, stripove, izjave, cenzurisane tekstove, prezentacije bendova, postere, umetničke radove. S druge strane, pank se pozicionirao kao mogućnost za analizu, promišljanje i kritiku „potisnute istine o društvenoj celini“, za analizu njenih psiho-političkih uslova i mogućnosti, i posledično strukture ideologije i ideološke reprodukcije društva (Žižek, 1983, str. 414), kao i efekata koji je pank imao na te strukture i društveno funkcionisanje tradicionalnih formi umetnosti. Vraćajući se na razloge i logiku pank muzike, formacije, stila i pokreta, Rastko Močnik je, na primer, dešifrovao političku teoriju panka kao ono što se suprotstavlja anti-intelektualističkom cinizmu među levičarima i liberalnom publikom u Sloveniji početkom osamdesetih, i zatim je predložio uvođenje pank teorije kao ne-univerzalne teorije ne-identiteta i anti-institucionalnog mišljenja i kritike (Močnik, 1985). Još jedna potvrda istorijskog značaja panka za razvoj novih teorijskih diskursa i kritičkog mišljenja je to što je 1985. godine Republička konferencija saveza socijalističke omladine Slovenije objavila knjigu „Punk pod Slovenci,“ u izdanju pod nazivom „Biblioteka revolucionarne teorije“ , uz moto pozajmljen od Brehta, „knjiga je oružje, zato je uzmi u ruke“ .

Lepi i prazni: pank senzibilitet dosade i potencijalnosti

U razumevanju onog što je *pank političko* još je važnije usredsrediti se na njegov otelovljeni i afektivni senzibilitet. Prema tome, moramo se donekle pomeriti ka riziku usmeravanja našeg fokusa isključivo na pankersku politiku i kulturu kao označavajuće prakse i stilske igre sa značenjem dekodiranjem i ponovnim kodiranjem postojećih hegemonističkih formacija, u potrazi za načinima na koje je pank „okružio i napao tela" svoje publike, onih koji su ga praktikovali, protagonista, „uvlačeći ih u svoje vlastite prostore" i izvlačeći njegovu učinkovitost (Grossberg, 1992., str. 73). Odnosno, sledeći Grosberga, predlažem razumevanje političkog panka i njegovu koherentnost preko mnoštva praksi kao „senzibilitet" koji je imao specifične efekte na svakodnevne živote ljudi koji su u njega bili uključeni i praktikovali ga kroz njegove infrastrukture. Ta perspektiva otvara put za razumevanje podele čulnog koju je pank ostvario na visceralan način, to jest, kao afektivnu praksu i gradnju aparata svojom specifičnom gramatikom preraspodele energetskog investiranja, orijentacije, dezinvestiranja, intenziteta, posvećenja, raspoloženja, strasti, izvesne vrste brige, s jedne strane, i njihovom ponovnom artikulacijom specifičnim i politički kritičkim, mestima, telima, slikama objektima relacijama i načinima postojanja koji su važni, s druge strane. Na „afektivnoj ravni" pank uvodi nove, subverzivne i raskidajuće „važne mape" koje iscrtvaju konture i sadržaje pankerskog „investicionog portfolija", nudeći linije i vektore pomoću kojih „mogu ljudima da 'kažu' kako da koriste i kako da generišu energiju, kako da sebe vode kroz različita raspoloženja i strasti i kako da žive sa emotivnim i ideološkim istorijama" (Grossberg, 1992, str.83).

Ono što je obeležilo pankerska tela krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godine u sivoj i dosadnoj Ljubljani, kao specifičnu „strukturu osećanja", kao opipljivo, pa ipak teško odredivo afektivno stanje i atmosferu u rešenju, jeste senzibilitet formiran kroz afekat *dosade* i njene posledice, utiske i transformaciju kapaciteta pankerskih tela, njihovih imaginacija, slobode i odnosa prema svetu i sebi samima. Gregor Tomc će već 1981. godine u specijalnom izdanju časopisa *Punk Problemi* reći da „pank-roker posmatra društvo spolja i pritom nije aficiran. On ne oseća ličnu odgovornost za njegovo stanje" (Tomc, 1981, str.15). Inspirisano hitom Seks Pistols-a „Lepo prazno", jedna od prvih pesama Pankrta (1978) takođe će biti nazvana „Lepi i prazni" (Lepi in Prazni), dok njihov prvi LP (1980) nosi naslov „Dosada" (Dolgcajt). Pesme izražavaju potpunu indiferentnost i beznačajnost, ispražnjenost od svake relevantnosti od repetitivnog, predvidivog i iscrpljenog, ne hajući za nezadovoljnu i ne-aficiranu generaciju omladine, dosadu svakodnevnog života i dostupnih ideoloških utemeljenja, slika, nada, želja i teleologije budućnosti. Marjan Ogrinc, jedan od glavnih

promotera i branilaca hardkor scene 1985. godine će takođe tvrditi da „uopšteno uzevši…nije se događalo ništa što je bilo uzbudljivo, što bi stimulisalo mlade ljude i što bi ih 'uhvatilo' (…) Koncerti su bili dosadni. Mrtvilo, mediokritetstvo i stagnacija vladali su svakodnevicom i životom" (Ogrinc, 1985, str. 99).

Estetika i osećanje dosade nije se izražavalo, pokazivalo i dramatizovalo samo kao afektivna atmosfera pojave panka, nego je postalo predmet produkcije i otvorilo se kao strategija za kritiku raspodele koja guši, i kao presušivanje mogućnosti stvarno postojećeg socijalizma. U videu „Socijalizam" (*Socializem*) Nevena Korde (FV Video i ŠKUC-Forum) iz 1982/1983 u kratkom i efektnom formatu od 1jedan minut i osam sekundi vidimo i čujemo montažu fragmenata izjave „socijalizam u svetu postepeno postaje preovlađujuća snaga" koju izgovara stari komunistički političar Vladimir Bakarić jedva prepoznatljivim glasom koji gubi svoju snagu i visinu. Snimak i izjava se ponavljaju nekoliko puta, montirani naglim rezovima, u video-lupu, pri čemu se svaki put rez ponavlja brže nego prethodni put, istovremeno režući i skraćujući izgovorenu rečenicu na minimum. Postepenom dekonstrukcijom izjave autor nas na kraju ostavlja samo s rečju „socijalizam" na koju se stalno iznova vraća, i ta reč se neprekidno ponavlja do apsurda i beznačajnosti.

Videi grupe Borghesia takođe prikazuju taj afektivni aparat dosade i osećanje monotonije u svakodnevnoj socijalističkoj realnosti i urbanom životu. Odsustvo vrhunca ili rešenja koje vodi do pražnjenja smisla i značenja okolnog sveta je atmosfera prikazana u videu „Cindy" grupe Borghesia. U tom videu Marina Gržinić, Zemira Alajbegović i Aldo Ivančić su polugoli u različitim stereotipnim, za rod tipičnim društvenim konstrukcijama i slikama, uključeni u dosadu kao pritisak praznog vremena, ili vremena koje se umrtvilo u praznom bazenu buržoaske kuće koja propada, bez obećanja transformacije koja se na horizontu može osetiti. Zamrznuti kadrovi izvođača podsećaju na Fazbinderove filmove, koji imobilišu njihovu akciju i moć da deluju, udvojeni su prisustvom lutaka, što još više umnožava osećanje nepokretnosti i zarobljenosti, kao i osećanje depersonalizovanog otuđenja udvajanjem koje su omogućili odrazi izvođača u ogledalu. Iluzija hitnosti i potrebe za akcijom izraženi kroz ključalu vodu i obrok koji se verovatno kuva, u jukstapoziciji je sa licima bez emocija i bez reakcije Marine i Zemire koje puše cigarete i gledaju direktno u kameru. Njihova ignorancija, indifirentnost i izpražnjenost od značenja kipuće vode u kuhinji, kao i prikazivanje strukture dosade, istovremeno ogledaju njihov prkos u odnosu na rodna očekivanja od žena postavljenih u „ružičasti geto" kuhinje. Ližući sladoled u kornetu, šminkajući se, uz TV ekrane kablovima vezane za vaginu Marine Gržinić, praznu kuću i bazen van upotrebe, kožne pantalone, ogledala, lutke, snimak šporeta na kome ključa voda, sa melanholičnim zvucima muzike u pozadini, koja

obećava a ipak nas lišava vrhunca, rešenja, promene…svi ovi elementi delovanja ne vode nikuda niti provociraju bilo kakvu reakciju zarobljavajući nas u dosadu neispunjenih obećanja i otupelost rodnih stereotipa, prototipova i tipova posredovanih kruženjem masovnih medija.

Dosada je čudna, protivrečna i često percipirana kao manji, zaravnjen, beznačajan afekat, bar u poređenju sa drugim politički grandioznijim afektima. Ipak, ona nam neizbežno govori nešto o našoj afektivnoj usaglašenosti sa svetom, s načinima na koje se u nas utiskuje, načinima na koje se orijentišemo i pristupamo svetu i drugima, i mapama bez/značajnosti sveta koji nas okružuje. Kao pasivno primanje sveta, i kao osećanje koje čini nešto našim telima i intencionalnosti, ona signalizira indekse relacija moći i toga kako one aficiraju nečiji način postojanja. Ali dosada nas istovremeno osposobljava da nešto učinimo, da gledamo, da saznamo, razumemo i osećamo svet na određen način. Osećanje „uobičajene običnosti: repetitivno, inertno, prazno vreme u kojem se ništa ne događa“ (Anderson, 2012, str. 203), gledanje kako se stvari povlače u prazninu i beznačajnost i osećanje kako vreme usporava dolazeći do tačke zaustavljanja, umrtvljeno u odgodi, isto tako, dosada otvara našu imaginaciju prema nepredvidivim mogućnostima i potencijalnostima, velikoj strasti (Kracauer, 1995, str. 334), kao svitanje kreativnosti i slobode i podsticanje želje na nešto više. Utopijska želja za izlaskom iz zatvora sadašnjosti, osećanje da smo uronjeni u spajanje prošlosti i budućnosti. Kao što psihoanalitičar Adam Phillips tvrdi „dosada: to stanje suspendovane anticipacije u kojem su stvari otpočele a ništa ne počinje, raspoloženje prigušene uznemirenosti koje sadrži najapsurdniju i paradoksalnu želju, želju za željom (str. 68). Biti zaglavljen u stalno prisustvo repetitivnog, praznog i apstraktnog vremena i monotonog nadiranja slika, objekata i načina postojanja nagoni nas, dakle, da želju poguramo za nešto više od života koji nam je dostupan, i „proces odvajanja vremena za sebe“ (Phillips, 1993, str.69). Ispoljavajući, živeći otelovljujući i dramatizujući ono što Hajdeger naziva „dubokom dosadom“ suočeni s povlačenjem i pražnjenjem od svih stvari, uključujući vlastito biće, gde je „sve umotano u indiferentnost i njome okruženo“ (Heidegger, 1995, str. 136-8), slovenački pankeri se istovremeno suočavaju i upuštaju u rečito odbijanje sveta koji ih okružuje (Heidegger, 1995, str.143). „Rečito obijanje“ o kojem govori Hajdeger je u isto vreme objava najdublje mogućnosti Dasein-a kao slobode, kao otvaranja ka obnovljenom i neodređenom angažovanju sa svetom, raščišćavanje za podelu čulnog, tela i sposobnosti, bivstvovanja i činjenja, i relacija između smisla i čula, između čulnog i smisla/vrednosti/značenja.

Rastajući se s Hajdegerovom ontologijom koja ne obraća pažnju na društveno-političke i istorijske specifičnosti dosade, i njene različite političke učinke, mogućnosti, upravljanja i ishode, moj cilj je da pokažem moć i sposobnost pankerskog senzibiliteta otelovljenog u dosadi

kao pokazatelja njihovog odnosa prema socijalističkom kontekstu i njegovoj ideologiji, kao njihova prijemčivost za svet u krizi, i kao strateški potentne afektivne strukture koja je mobilisala čitav opseg strategija i procesa transformacije, otpora i subjektivacije. Ne samo da su izražavali i slušali šta dosada ima da im kaže, već su teatralizacijom pražnjenja od značenja kao svođenjem na površinu, otvorili jedan svet mogućnosti i delovanja, drugačijih način postojanja i mnogobrojnih investiranja, što će sve postati izvori osnaživanja i divlje imaginacije. Čupanjem simbola iz njihovih temelja, politički prožetih značenja i njihovim premeštanjem u neočekivane kontekste, suočavajući ih sa objektima i telima za koje se verovalo da nisu kompatibilni, pankeri ne samo da su se upuštali u neočekivane mogućnosti iz postojećih podela čulnog, transformišući stvari koje su ih se ticale i investiranjem, da bi tako ponovno materijalizovali vlastita tela, već su se podvrgli oštroj kritici ideoloških i afektivnih mehanizama društvene reprodukcije, razotkrivajući skrivene i traumatske tačke i opasne odjeke, okupljajući navodno sukobljene političke i kulturne tradicije. Mobilišući niz ponavljanja i reciklirajući ponovna prisvajanja slika i motiva, pankeri su performativno inscenirali svoju dosadu kao sposobnost za transformaciju i promenu, bez nužnog određivanja i ograđivanja obilja mogućnosti i jednakosti. Na taj način, ta estetika dosade može biti od pomoći u razumevanju Laibachovih procedura depersonalizovanog ponavljanja totalitarnih rituala i emocionalnih mehanizama kroz preteranu identifikaciju, kao strategiju ne samo za efektnu kritiku cinizma vladajuće ideologije, ili za pražnjenje njihove pretenzije na svetost, već i za razotkrivanje „bezakonja zakona“ i „bezosećajnog automatizma“ performativne „mašine“ koja kreira efekte legitimnosti (Žižek, 2021, str. 90).

Osećajući i dramatizujući dosadu, pankeri su razvezali naturalizovane veze između tela, mesta, temporalnosti i kapaciteta i preorijentisali tela i objekte ka beskonačnim mogućnostima bez određenog sadržaja i osećanja. Dosadno ponavljanje revolucionarnih i partizanskih slogana, pesama i imidža nisu bili samo ironijsko pozicioniranje pankera u odnosu na te ideološki i afektivno lepljive objekte koji su jamčili koheziju zajednice, iako je učinak takođe bio ironijska i afektivna distanca. Ali to je još više ispraznilo zajednicu od imanencije i teleologije i ponovo spojilo njene simbole sa novim i drugačijim željama, zajedničkim afektima, utopijama i telima, investirajući ih u različitom stepenu intenziteta i kvalitativno drugačijim vidovima brige i interesovanja. Pankeri su uveli afektivnu i značenjsku anarhiju u ušančene podele čulnog, politiku tog vremena, sećanja i istoriju. Koristeći iste izvore svog odsustva moći, pankerska estetika dosade je iskopala potencijalnost za osnaživanje, „skicirajući jednu novu topografiju mogućeg“ (Rancière, 2009, str. 48), upravo kroz prebivanje u pukotinama policijskog poretka podele čulnog. Te preusmerene rute temporalnih susreta,

predlažem da sledimo Elizabeth Freeman (2019), trebalo bi shvatiti kao „čulne metode, iznoseći u prvi plan samo vreme kao visceralni, haptički, proprioceptični način aprehenzije – načina osećanja i organizovanja sveta preko individualnog tela i sa njim, često u skladu s drugim telima“ (str.8). Ukradene, prisvojene, ponovno upotrebljene, reciklirane, ponovno oslikane, fotokopirane i beskrajno do dosade ponavljanje slika zupčanika, crvene zone u Trbovlju, kombajna, metalskog radnika, Maljevičevog krsta, ispijanja kafe, šolje kafe, malog bubnjara, jelena, kao i upotreba polisemičkog i istorijski bogatog i kompleksnog imena Laibach od strane Laibach Kunst-a i kasnije NSK-a u svojim umetničkih radovima, na vizualima i videima tokom koncerata, omogućilo je ideološku i političku problematizaciju različitih historija u politici i umetnosti uspostavivši odjeke između naizgled neskladnih tradicija i iskustava, upravo time što je njihovim ogoljavanjem pankerska afektivna struktura i estetika dosade to omogućila (Monroe, 2005, str. 22). Ta afektivna dekonstrukcija otvorila je dalje mogućnosti za razlikovanje afektivnih poveznica s istorijom i sadašnjošću, kao i za afektivnu zbunjenost, afektivno ponovno usaglašavanje, ponovno investiranje, ili afektivno dezinvestiranje koje „teži da oslabi, pa čak i da eliminiše, bavljenje određenim pitanjima i aktivnostima“ preusmeravajući ih ka novim svetovima kao organizacijom i artikulacijom novih „afektivnih magneta“ (Grossberg, 2016).

Pank subjektivacija

Pražnjenje i lomljenje prepoznatljivih delova, kvalifikacija, tela i značenja uvedeno suptilnom, pa ipak, prekidajućom estetikom dosade, može se isto tako sagledati kao pripremna faza, raščišćavanje tla za otpočinjanje čitavog niza akcija kao procesa subjektivacije, pank subjektivacije.

Pank subjektivacija istovremeno verifikuje jednakost onih tela čiji su glas i logos svedeni na puki „adolescentski-pubertetski" bes, i procesuira/inscenira nepravdu u socijalističkoj geometriji pravde. Kao što je tvrdio Močnik, pank je bio pokret onog dela koji nije imao udeo, onih neuračunatih, ili njegovim rečima „obespravljene omladine" (Močnik, 1985., str. 162). Proces subjektivacije uključivao je formiranje mnogobrojnih infrastruktura, prostora i afektivnih aparata kao scena za nepravdu i za manifestovanje njihovog neslaganja sa logikom računanja i validacije kapaciteta za pripadanje i političko učešće, kao neslaganje sa prepoznavanjem onoga što je zajedničko, šta su zajednički objekti, brige i načini postojanja. Pankeri su odlučno objavili svoje neslaganje u pogledu toga da oni nisu isto što i mladi „onih godina kada smo htjeli naći smjer odatle do gdje" već jedna nova generacija koja hoće da razgovara „o istini, jebavanju i planinarima, / o ulici, zastavi i mladima, /o putu, greškama i neredu, / o grijehu i kako će sve biti u redu" (Pankrti, „Otroci", 1980).

Pankeri su kao potlačeni mladi demonstrirali „istinsku kreativnost i sposobnost samo-organizovanja" tim što su „sklepali" svoje neslaganje i subjektivaciju izgradnje sveta „od bednih elemenata koji su im bili na raspolaganju i koji su prema njima bili neprijateljski raspoloženi" (Močnik, 1985, str.62). Taj proces je uključivao stvaranje različite pankerske i alternativne umetnosti i kulturnog programiranja i kuriranja, poput ŠKUC galerije (Gržinić, 1988) kao i uspostavljanje disko prostora koji su istovremeno predstavljali eksperimentalne laboratorije za preoblikovanje tela i performativnost, kao što je bio DISCO FV, u čemu se takođe ogledala borba pankera i alternative u pronalaženju prostora, što je bio rezultat suptilne represije koja je dovela do nekoliko zatvaranja i novih otvaranja DISCO kluba FV, na drugim lokacijama. Uz vrlo malo dostupnih resursa, organizatori tog prostora sami su upravljali i sami su finansirali njegovu održivost. Organizujući tematske večeri, menadžeri prostora bi transformisali njihov izgled i izvodili bi različite manje aktivnosti i intervencije u prostoru. Disko prostor stvarao je „posebnu atmosferu" koja je bila „kreirana zajedno sa publikom koja je imala vlastiti imidž (kreativnost) i reakcijama na plesnu mrežu stimulansa „emitovanih" kroz

program“ (Vidmar, 1983). Oni su takođe sami dekorisali i oslikavali zidove i prostor. Na primer, prilikom otvaranja DISCO FV-a na poslednjoj lokaciji na kojoj je postojao, u Keršnikovoj 4, ili K$, Dušan Mandić i drugi članovi IRWIN-a dizajnirali su zidove i prostor kluba. Disko je takođe obezbeđivao prostor za bioskopske večeri kao priliku za predstavljanje alternativnih i društveno-politički kritičkih filmova. U drugim prilikama takođe bi puštali porno-filmove čije prikazivanje je izazivalo veliki interes i duge redove publike koja čekala, kao što je bilo prikazivanje „Dubokog grla“ sa Lindom Lavlejs.[33] Disko je takođe bio prostor za predstavljanje novih, često šokantnih i provokativnih slika i videa, promovisanjem nove video umetničke produkcije na TV ekranima u disku, kao i za organizovanje izložbi fotografije koje su dokumentovale samu scenu i tako konstituisale i podržavale proces subjektivacije (Gržinić, 1984), poput izložbi Jane Štravs, Božidara Dolenca, i Jože Suhadolnika. Zidovi DISCO FV-a su služili dalje kao „zidovi demokratije“ i na njima su se mogli naći ne samo pankerski slogani, simboli i sirovo izražavanje emocija, već i cenzurisani članci iz medija, grafiti i kopije postera. Kao što je primetio Igor Vidmar u svom „Disco Študent dosijeu“:

> „naravno, sloboda i demokratija“ jezika zida s grafitima u Disku Študent, kao što sam rekao, sloboda geta, rezervata, nužnost zatvaranja – ali unutar roka i panka kao celovite aktivnosti, kreativna praksa, jedna forma – medij društvenosti - jedan od nekoliko, ako ne i jedini prostor konkretne slobode, ili radije: autonomije, čak i samo-upravljanje, ako hoćemo (zbog onih od nas koji rade – mi radimo u FV, da – mi smo deo te scene…) i u tome je cela stvar: konkretna realizacija određenih vrednosti, ili manje imaginativno, osećanja, susreta, impulsa – kolektivnih i pojedinačnih, sve što čini početke jedne drugačije, alternativne kulture“ (Vidmar, 1983).

Ne samo da je obezbeđivao prostor za radikalne društvene koreografije koje su uvela plesna pankerska tela koja su radikalno osporavala priznate i očekivane kapacitete i zanimanja mladih, nego je isti taj prostor takođe bio korišćen za organizaciju skupova i rasprava poput konferencije u novembru, 1985. „Šta je alternativa?“, kao platforme za kritičko i teorijsko promišljanje i produkciju pank znanja[34] koje bi dalje podržalo proces samo-imenovanja same alternative, kao ključne komponente procesa subjektivacije.

[33] Intervju sa Aldom Ivaničem, 10.09.2022.

[34] Simpozijum je uključivao neke od najpoznatijih teoretičara u Sloveniji u to vreme: Slavoja Žižeka, Rastka Močnika, Leva Krefta, Pala Gantara, Bogdana Lešnika, Iztoka Saksidu, Dušana Mandića, i druge. Simpozijum je takođe uključivao koncerte hard-core bendova Odpatki Civilizacije, U.B.R., Sters, Marcus 5 i Borghesia.

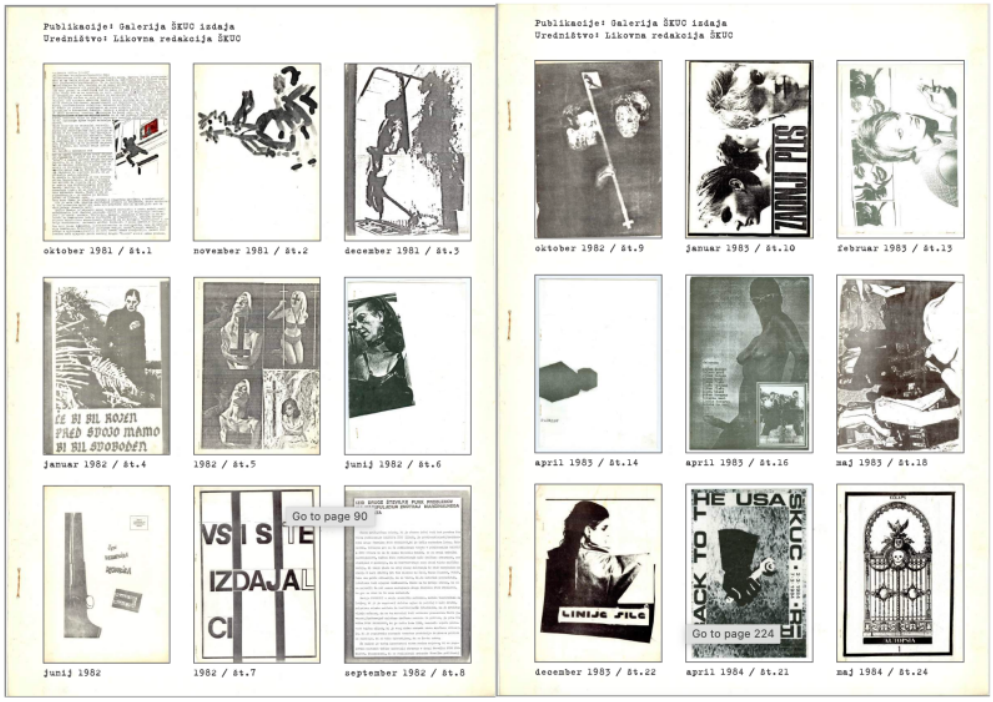


Poster za događaj „Šta je alternativa?“, dizajn, Dušan Mandić

Omladinski mediji i časopisi kao što su Radio Student, Mladina, Tribuna i Katedra takođe su predstavljali platforme na kojima su pankeri i alternativa pokretali diskusije i pokazivali svoje neslaganje u pogledu različitih pitanja koja su bila potisnuta ili su ih vladajuće ideologije smatrale rešenim problemima, uključujući rasprave o idolatriji i mitologija proslave Dana mladosti i održavanju sletova, brisanje člana 133 koji je utvrđivao verbalni delikt i služio kao osnov cenzure i ućutkivanje političkih protivnika, ukidanje smrtne kazne, kritika militarizacije i nuklearne energije, reforme školstva, ekonomske kriza i reforme, rasprave o slobodi govora i političkom pluralizmu, policijskoj represiji, zahtevima novih društvenih pokreta, problemima

feminističke i gej jednakosti, itd. Nova linija publikacija, pank-fanzini koje je pokrenuo ŠKUC 1981. godine, za pankere su predstavljali alternativnu štampu i još jednu infrastrukturu za postavljanje na scenu neslaganja u uvođenje čulnog disenzusa. 38 izdanja proizvedenih za pet godina, reprodukovanih fotokpiranjem u ograničenom broju od 50-100 izdanja, ili za posebne prilike do 600 kopija, predstavljali su čitav opseg kritičkih pitanja i problema koji su interesovali pankersku scenu, kao što su nasilje sistema i policijska represija, i njen odnos prema simboličkom nasilju koji je pokretala pankerska alternativa, problemi reprezentacije, ne-normativne seksualnosti i roda, filozofije i estetike države itd. Fanzini su takođe predstavljali pankersku scenu, njenu muzičku produkciju i događaje, dokumentovali su represiju i progon, štampali su tekstove pesama različitih bendova, predstavljali pankersku anti-modu, u njima je štampana poezija i dizajnirani su brojni kolaži, predstavljana je nova umetnička produkcija, ponekad su čak funkcionisali kao zamena za kataloge na izložbama, itd. Važnost fanzina u procesu pank subjektivacije, i njihova specifična metoda sakupljanja, montaže i dizajniranja, izrazile su Marina Gržinić i Aina Šmid u drugom broju *Punk Problemi* (1982), kao odgovor na cenzuru prvog broja fanzina 1981. godine, (deo sadržaja je objavljen u pomenutom broju *Problema*):

> „Fanzin se uspostavio kao mogućnost da se ova stvarnost izrazi i suprotstavi kao nešto što je sve vreme postojalo (…) Svest o tome da nismo deo standardizovane obožavateljsko-konzumerističke produkcije i da bismo predstavili situaciju na ljubljanskoj pank sceni, dovela je do odluke da ne podlegnemo toj vrsti komercijalnog štosa glorifikacije i slavljenja ljubljanskih pank 'zvezda'. Nismo želeli da zašećerimo artificijelno konstruisanu pank-estetiku takvih fanzina, proizvedeći ih „kao da napolju nema publike koja čeka da joj nešto kažemo", nego smo znali da smo mi bili ti koji su u isto vreme proizvodili pank scenu i konzumirali je. Zbog toga je tridesetak ljudi u prvom broju fanzina doprinelo svojim člancima i predlozima (…)" (Gržinić i Šmid, 1982, str. 48).

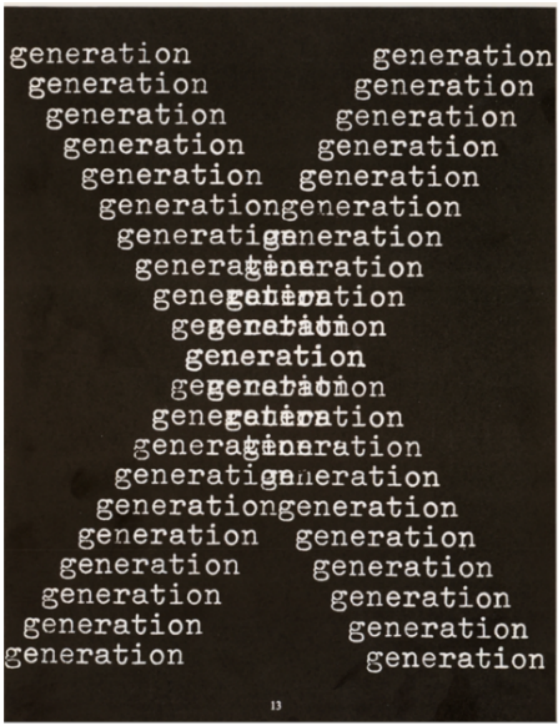


Naslovna strana nekih brojeva ŠKUC-ovih fanzina

Druga linija publikacija ŠKUC-Foruma nosila je naslov „Viks," uz ukupno 4 broja objavljena od 1983-1985. godine koji su funkcionisali kao bilten i prostor za promociju scene i teorijska promišljanja o sceni i problemima koje je iznela u prvi plan, uključujući odnos vladajuće ideologije prema potkulturi, masovnoj kulturi, ideologije imidža i videa, „erosu fotokopiranja", anti-modi, značenju stila, homoseksualnoj kulturi i emancipaciji, odnosima između sado-mazohističke estetike i potkulture i panka, itd. – svi su oni predstavljeni bilo autorskim tekstovima, prevodima sa međunarodnim predavačima i teoretičarima, ili intervjuima, kao što je intervju koji je vodio Dick Hebdige u prvom broju Viks-a o homoseksualnosti i kulturi 1984. Pank subjektivacija odvijala se, dakle, kao skandal. Kao skandal viška reči, slika, afekata, argumenata, zajedničkih objekata, značenja i percepcija, bivajući povezana sa radikalnom razlikom koja se pomaljala iz „ne-usaglašenosti" i „brojnih aranžmana koji nisu odgovarali jedan drugom" (Rancière, 2012, str. 111).

Što je još važnije, iz „bednih elemenata" koji su joj stajali na raspolaganju, pank subjektivacija je izazvala „niz aktivnosti tela i kapaciteta za ispoljavanje koje prethodno nije bilo prepoznato unutar datog polja iskustva, čije je prepoznavanje, prema tome, deo rekonfiguracije tog polja iskustva (Rancière, 1999. str. 35). Uputivši na svoj saradnički video

rad sa Ainom Šmid – *Granice kontrole br.4*, Marina Gržinić će naglasiti da činom prisvajanja postojećih arhivskih, istorijskih, umetničkih, i medijskih materijala i tela one „nisu proizvodile nove identitete već su umesto toga ponudile nešto mnogo radikalnije: potpuni gubitak identiteta. Subjekt je prinuđen da prihvati da ona nije ono što je zamislila da jeste, nego je ona neko ili nešto potpuno drugačije“ (Gržinić, 2008, str. 58).



Grafički dizajn, *Pank problemi*, 1981

Subjektivacija nije postavila novu identitetsku kategoriju koja bi se lako mogla podvesti pod prošireno polje kalkulacije i računanja delova, iako je otvorila mnoštvo mogućih identitetskih pozicija koje prethodno nisu bile prepoznate i na njih je bačena senka. Pre je reč o tome da se ona nastavila, upravo suspenzijom, usporavanjem i pražnjenjem od dosade, kao strategijom disidentifikacije i samo-zastranjivanje u odnosu na već konfigurisanu raspodelu kapaciteta, zanimanja, mesta, vremena, afekata i tela. Pank subjektivacija možda ne dovodi na scenu „totalnu revoluciju“, kao što su pevali Pankrti, ali ipak tvrdi da „Janez više neće da bude Janez/ Janez hoće da bude neko drugi/ Janez više neće boga /Janez, kurvin sine, zašto?“ (Pankrti, 1980). Pank politika subjektivacije je, dakle, neprestano verifikovala i izvodila sebe na scenu kao pogrešno računicu, ili dopunsku računicu i moć, ne kao identifikaciju sa bilo

kakvim kvalitetom ili svojstvom, to jest, kao samoodređivanje kao drugog i disidentifikacija s vladajućim kvalifikacijama, kapacitetima i uračunljivim varijablama što je istovremeno lišeno vladajuće podele bilo kakvih kvalifikacija, principa i legitimnosti da se vlada (Rancière, 2009, str.10). Kao što sam prethodno tvrdio u odnosu na Ransijera, pank subjektivacija je potvrdila da politička subjektivacija niče iz procepa onoga što bi neko trebalo da bude i potencijalnosti da bude drugačiji verifikacijom jednakosti, rascepom između dodeljenog identiteta kao dela koji nema udeo i specifične nepravedne računice i uzimanja udela u činjenju, delovanju, govorenju, bivstvovanju i osećanju drugačijosti. Taj stav je nedvosmisleno predstavljen u pesmi „Uvek iznova“ (Vedno Znova) iz 1981 pank benda *Gnjile duše* (Gnile duše): „Gledati na prazna lica,/ suglasiti se sa spoljašnjim naredbama. / Hodati po obeleženim stazama, / sedeti u kaznionicama./ Ponovo i ponovo eksploatacija i nasilje, ponovo i ponovo mržnja i laži/Čuvaj to što imaš/ istina je blasfemija./imati zaleđe, /pasti u zaborav. / ponovo i ponovo…/ neću da se zaglavim na nekom novom prazniku, kad će svi biti samo./Ponovo i ponovo sami, sami, sami, /nema tla, nema tla pod nogama“.

Procesi disidentifikacije i određivanja drugim uključeni u pank subjektivaciju pokazali su se plodnim tlom u specifičnim karakteristikama samih mladih, kako je Gregor Tomc naglasio 1981, čineći od njih posebnu vrstu grupe koja u pogledu produkcije materijalnog života „nikada nije postojala i ne može postojati“, iako ima iskustvo nejednakosti u skladu sa starosnom stratifikacijom društva. U te karakteristike mogu se svrstati prolaznost, zavisnost, ambivalentnost, i nemogućnost lociranja, kao i osobene afektivne strukture koje ih slede i izražavaju stav prema svetu, kao što su osećanje neizvesnosti, uznemirenost, dosada, nemoć u odnosu na proces odlučivanja i sudelovanja, i privatnost iz sveta preovlađujućih vrednosti i normi (Tomc, 1981, str. 11). Radikalnije, „izlaz“ kao mogućnost za disidentifikujuću subjektivaciju bio je u prihvatanju tog statusa kao nepravednog, a neuklopljenost, pogrešno računanje, identifikaciju sa pozicijama radikalne razlike i svega onog što je bilo „neodgovarajuće učešće“ (Panagia, 2018), ili, kao što kaže Gržinić (2008), nadovezujući se na Homi Babu (Hommi Bhabba), sa svim što je bilo kvir, ili ne ispravno/ne sasvim. Pozicionalnost nije došla samo kao rezultat objektivnog društvenog statusa mladih, ili iz činjenice da je veliki broj protagonista na sceni dolazio iz različitih delova Jugoslavije, što ih već činilo migrantima i strancima u domaćem kulturnom i političkom prostoru, ili manje-više seksualno i rodno neuklopljenim, ili siromašnim (Gržinić, 2002). Pre je reč o svesnom pozicioniranju ili subjektivaciji, gde je pankerska subjektivacija prevela svoju politiku „u formu stigmatizovane seksualno-političke prakse: bili smo gejevi, lezbejke i identifikovali smo se sa svim onim što

je bilo previše u polju umetnosti/politike/seksualnosti; s pornografijom, s anarhizmom i s graničnim seksualnim praksama“ (Gržinić, 2002, str.79).

Pankerska ponovna podela tela i čulnog

U svrhu potpunog zahvatanja remetilačke političke prakse pankerske političke subjektivacije, i čulnog, to jest korporealnog i afektivnog, dinamike i disidentifikacije, predlažem suprotstavljanje pankerskih telesnih performativa i afektivnih de/ponovnih/investiranja i dispozicija sa masovnim koreografijama i spektaklima u socijalističkoj Jugoslaviji, kakav je proslava 25. maja, Dana mladosti, s jedne strane kao modela za ideju socijalističke zajednice, a s druge strane, kao modela idealnog tela novog socijalističkog čoveka koji otelovljuje ideale zajednice. Na masovne koreografije gledam kao na biopolitičku orkestraciju, regulaciju izvođenje i reprezentaciju koji su doneli društveno-politiku morfologiju hegemonog tela u socijalističkoj Jugoslaviji. Sledeći proširenje Ransijerovog koncepta policije što ga je sproveo Andre Lepecki, predlažem da na te koreografske spektakle masovnog kretanja gledamo kao na koreopoliciju, to jest, kao na kretnje „koja nisu sposobna da prekinu beskrajnu reprodukciju nametnutog kruženja konsezusne subjektivnosti, pri čemu biti znači uklopiti se u prethodno koreografisane obrasce kruženja, korporealnosti i pripadanja“ (Lepecki, 2013, str. 20).

Kako sam tvrdio na drugom mestu (Dimitrov, 2014), proslava Dana mladosti ili Titovog rođendana imao je performativnu i pedagošku funkciju i one su se one preklapale i jedna drugu osnaživale što je za posledicu imalo proizvodnju regulisanih i disciplinovanih tela. Performativnu funkciju proslava donelo je ritualizovano i otelovljeno ozakonjenje normativnih ideala, vrednosti, emocija zajednice, uz 10 000 tela koja vežbaju, plešu i prate koreografiju na stadionu, 50 000 tela fizički prisutnih kao publika na stadionu JNA, 100 000 učesnika štafete i milioni građana koji učestvuju u proslavama širom zemlje tokom prolaska štafete u različitim krajevima zemlje i različitim manifestacijama i javnim događajima upriličenih povodom rođendana predsednika, uključujući TV publiku koja uživo gleda spektakl na stadionu. Pedagošku, ili demagošku funkciju proslave ostvarenu masovnim koreografijama na stadionu JNA i štafetom, gde hiljade tela pokazuje, vizualizuje i ispisuje naciju, državne simbole, jugoslovensku istoriju, komunističku partiju i vođu (ispisujući njegov potpis svojim telima, njegovo ime, ili druge simbole vezane za njegovo ime). Koreografski postrojena tela na terenu stadiona izražavala su moć, harmoniju, unisonu i savršenu organizaciju zajednice kroz geometrijsku savršenost socijalističke koreografije, pokazane u jedinstvu naroda Jugoslavije i njegovog vođe Tita ispisivanjem njegovog imena svojim telima, podsećajući publiku na

najvažnije istorijske borbe partizana predvođenih komunističkom partijom, na taj način korporealno ispisujući istoriju. Još važnije, masovne koreografije su pokazivale niz moralnih vrednosti i afektivnog investiranja koja bi trebalo da usvoje i neguju svi građani kao sredstvo za postizanje zajedničkih socijalističkih ideala, kao što su fizička kultura, kolektivno investiranje u brigu o telu, odlučnost, posvećenost radnoj etici, individualna usaglašenost sa socijalističkim kolektivom, ljubav prema partiji, državi i predsedniku, poštovanje za borbe predaka, itd. Unifikacija političkog tela izvedena različitim telesnim politikama emocionalnog uvežbavanja i orijentacijom tela ka strogo organizovanim objektima, još više je regulisana funkcionalnom podelom ograničenog opsega tela koja nešto znače time što su im pripisane putanje, funkcije i kapaciteti, uključujući: 1. poslušno telo omladinaca i đaka, čija je posvećenost znanju i školskoj disciplini besprekorna, čiji su doprinos i angažovanje u socijalističkom omladinskom projektu pohvalni i koji su individualizovani preko svojih porodičnih veza i istorije u procesima odabira učesnika za proslave; 2. militarizovano muško telo koje služi vojsci, državi, partiji i predsedniku i muška tela koja predstavljaju druge državne bezbednosne institucije (mornaricu, avijaciju); 3. telo proletera ili radničko telo; 4: sportsko telo, ili telo gimnastičara (koji preoblikuju vreme dokolice u produktivno vreme i radnu energiju, sprečavajući zaludnost, nadkodirajući telo da bi služilo i bilo instrumentalizavano u projektu izgradnje države); 5. seksualno drugačije telo; 6. nacionalno obeleženo telo bratstva i jedinstva (Dimitrov, 2014, str. 56-90).

U kontradistinkciji sa koreo-policijom masovnih koreografija, pank subjektivacija je u prvi plan iznela koreo-politike izvodeći i uvodeći „ponovnu podelu i izumevanje tela, afekata i čula preko kojih bi se moglo naučiti kretati se politički, kako izumeti, aktivirati, tražiti ili eksperimentisati s kretanjem čiji je jedini smisao (značenje i smer) eksperimentalno praktikovanje slobode“ (Lepecki, 2013, str. 20). Počevši od prve, šokantne pojave pank benda Pankrti u oktobru 1977. u srednjoj školi u Moste, predgrađu Ljubljane (Sušnik, 1977), pankeri su predstavili različitu korporealnost, stav i afekte. Urlajući na publiku, pevač je na nju bacio cipelu, donoseći izvođenje puno energije, neumorno skačući i gestikulirajući seksualne činove, polugoli i oznojeni, a njihova tela su istovremeno ključala od besa, revolta i užitka, prateći distorziju zvukova „dovoljno moćnih da zaprete postojećoj uređenosti“ i skrše „prethodne interpretacije, izbore i ukuse“ (Chambers, 1985, str. xii). Taj „anti-šou“ odjednom je bio parodija i destrukcija ’divnog rokerskog ponašanja’: frenetične gimnastike, simboličkog utrčavanja u publiku, provociranja ’opscenim’ gestovima, i sve to u sat i po konstantnog ritma“ (Vidmar, 1977, str.106). Prekinuvši savršenu geometriju mladih tela koja plešu na sletovima i njihovu perceptivnu i afektivnu orijentaciju ka unapred određenim putanjama, pankeri su

eksplodirali u svojim telesnim senzibilitetima, registrima iskustva i relacionim i afektivnim dispozicijama, „ponovno visceralizujući telesnu intuiciju“ (Berlant, 2022, str. 108) i konstruišući nove forme bivanja-u-zajedničkom i zajedničkog života.

Koreografisana i postavljena na scenu u podrumima DISCO-a FV, oslonjena na zidove ispunjene slojevima iscepanih postera, stranica iz časopisa i grafita, okružni grubim i izloženim instalacijama, cevima i sifonima, čulno bombardovana brojnim zvučnim i vizualnim stimulansima koji dolaze iz zvučnika, od bendova koji sviraju, brojnih TV ekrana i svetala, pankerska tela otelovljuju heterotopije i stvaraju drugačiji habitus. Slike prikupljene u FV arhivi u Međunarodnom centru za grafičku umetnost u Ljubljani, nude uzbudljiv i erotizovan uvid, barem donekle, u afektivnu atmosferu DISCO-a i pankersku koreografiju. Mogu se videti opuštena tela bez formalnog držanja, oslonjena jedno na drugo, kako razgovaraju, piju alkohol, puše i grle se. Ponekad sede na podu, ili leže na zidićima, a u drugim prilikama skaču, plešu i pevaju, ekstatičnih lica i s osećanjem užitka. Poredak se izvrće naopačke kada ta pankerska tela izvode čuvene „šutke“ (ili „gurke“) u prvim redovima prouzrokujući, čudne, nepredvidive i razotkrivajuće susrete i sudare između tela. Za razliku od disciplinovanih i uniformisanih tela na sletovima, fotografije u Arhivi pokazuju neposlušna tela, kao i umorna i iscrpljena, oznojena tela, ili ona u mokrim majicama ili polu-gola, u otvorenoj i energičnoj atmosferi, osnažena entuzijazmom i osećanjem da se događa nešto novo. Što se tiče generacija, seksualnosti i roda, takođe se može videti izjednačavanje hijerarhija i jednako učešće i sposobnost u različitim pokretima. Kako je istakao jedan geormladić, ukazujući na opuštenu i otvorenu atmosferu u DISCO FV, njegovo iskustvo gledanja homo-erotskih grafita na zidovima koje je napravio Dušan Mandić, i svedočenje seksualno transgresivnom ponašanju na sceni, kao sastavnom delu scene, bili su odskočna daska za prevazilaženje osećanja izolovanosti i nevidljivosti (Ivančić, 1984, str.10).

U atmosferi sličnoj Dadaističkom kabareu Volter, čitav disko prostor je pretvoren u pozorišnu ili kabaretsku scenu, sa DJ-evima i organizatorima odevenim u različitu odeću i haljine signalizirajući različite tematske večeri i mogućnosti za ponovno samo-izumevanje i imaginaciju. Podrumi disko klubova bili su, prema tome, ne samo mesta transformacije želje nego su postali i predmet želje, zadovoljstva i mesta slobode. Kao što je pevala Borghesia „pronađi me u podrumu (…) i svideće ti se smrad“ (Borghesia, 1987, *Ni upanja, ni strahu*). U njihovom videu za pesmu „Divlja horda“ (1983), Broghesia estetizuje prostor podruma i podzemnog sveta. Promenom dinamičnih i statičnih kadrova, kamera se kreće kroz hodnike DISCO-a FV i snima zidove pune grafita i pankerskih simbola (PUNK, Otroci Socializma, Laibachov krst, itd) takođe obezbeđujući bogatu sliku napuštenog i ruiniranog prostora. Prateći

kretnje glumaca (članova Borghesie) u videu, odevene u kožne pantalone i kabanice, kamera se kreće ka završnom snimku gde su u kadru dva glumca snimljena otpozadi dok stoje i gledaju napolje. Podrum disko kluba, okupljanje pankera na ulicama i pank-rok koncerti postali su laboratorije u kojima se razbijao strah koji se „lagano nakupljao u koštanoj srži, malom mozgu i kičmi“ i sa svakim muzičkim komadom „rastao je užitak“ (Žerdin, 2002, str. 37).

Ne samo da je užitak pronašao nove scene, predmete, zvuke i tela kao označavajuće kotve, već je pank senzibilitet pokazivao i učinio opipljivim različite atmosfere afekata. Iz pres-klipinga u FV arhivi mogu se videti ti afekti u medijskim opisima koncerata, muzike i performansa Borghesie, u opsegu od „toga da se ništa ne događa, strepnje da se nikad ništa neće dogoditi“, preko „bolnog i beznadežnog svedočenja da 'nema izlaza“, da su prisutne tuga, usamljenost, frustracija i paranoja ili osećanje otuđenja, do „teške neuroze i stvarne depresije“.[35] Afektivni pokazatelji moći i življenih društvenih struktura takođe su se nedvosmisleno pojavljivali u muzici Borghesie, ne samo u melanholičnoj, pretećoj i teškoj atmosferi koju izaziva, nego i u tekstovima pesama, kao što je pesma „Brisk Vomit“ koja opisuje depresivnu i mučnu scenu patnje i elektro šokova u psihijatrijskoj klinici.

Rez koji su u političku morfologiju mladih uvela neposlušna pankerska tela i estetika sudara koju su predstavili kao prisustvo dva sveta u jednom izazivali su često snažnu i gnevnu reakciju njihovih vršnjaka, čak i u prilikama kada su postojale mogućnosti za saradnju. Kada je pankerski bend O!Kult nastupao na omladinskoj saveznoj radnoj akciji, agresivno su ih opkolili drugi brigadiri koji nisu odobravali stilove njihovih frizura (Žerdin, 2002). 1980. godine, kada je osnovan Laibach i kada su najavili svoj prvi koncert pod nazivom „Crvena oblast“ u Trbovlju, što je bilo propraćeno koncertom drugih pank bendova i izložbom „Alternativa u slovenačkoj umetnosti“ u zajedničkoj organizaciji sa ŠKUC-om, vlasti su zabranile i ukinule i koncert i izložbu zbog šoka koji su izazvali posteri koju su najavljivali događaj i ime benda oblepljeno po čitavoj Ljubljani i Trbovlju. Na jednom od postera bio je Maljevičev suprematistički crn krst na beloj pozadini, što je kasnije postala jedna od Laibachovih i NSK glavnih ikona, dok je na drugom, u crnoj štampi prikazana čuvena renesansna i barokna scena u kojoj Sekst Tarkvinije siluje Lukreciju. Na oba postera je bilo nemačko ime Ljubljene, Laibach. Dok je prvi poster bio u skladu s politikom, ne samo avangardno utopijskom željom za reorganizacijom društva i preoblikovanjem sveta, i svojom skrivenom i dvosmislenom totalitarističkim tonom (Groys, 1992), već takođe svojim konotacijama u zauzimanju strogog stava i pravljenjem (političke) odluke postavljene na

[35] FV Inventar br. 924/171/1

raskršće mogućnosti i hitnosti, drugi poster je evocirao narodnu pobunu, osvetu ljudi protiv tiranina i osnivanja Rimske Republike. Samo ime Laibach evociralo je brojne slojeve traumatične istorije i preispitivalo je pretpostavljenu čistoću kulture i ideologije, bez namere „da otvara nove mogućnosti za budućnosti – ne preko „nulte godine" revolucionarne negacije, već kritičko ispitivanje i preradu materijala iz prošlosti" (Monroe, 2005, str. 79). Savez omladine iz Trbovlja izrazito se distancirao od svojih vršnjaka pankera, priklonivši se ciljevima socijalističkog samoupravljanja i radnog naroda (Erjavec i Gržinić, 1991, str.92).

Ipak, pankerska estetika se svojim stavom nepoštovanja nije naprosto afektivno odvojila od izgradnje socijalizma, uključujući radni narod i proletere. Pankeri su još manje imali za cilj zamenu socijalizma kapitalizmom ili nacionalističkim suverenitetom, kao su što su revizionisti istorije retroaktivno tumačili njihovu subjektivaciju. Svojim strategijama ponovne podele čula, oni su spojili navodno nekompatibilna tela, slike, istorije i želje, kao mogućnost za pluralizaciju društveno-političkog prostora, za razotkrivanje procepa između monumentalizovanih ideala i materijalnih realnosti i iskustava, ili transformaciju relacija između značenja i slika/akcija, i za verifikaciju svoje jednakosti. Hardkor pank bend U.B.R. – Uporniki brez razloga (Buntovnici bez razloga) su trezveno i gnevno vikali „revolucija je kurva, diktatura proletarijata je laž i utopija" („Revolucija", 1983). Ironično se obraćajući partijskim kadrovima „Drugovi, čiji!?" (Tovariši, čigavi!?, 1982), pank bend O!Kult je tražio od svojih drugova „ne otuđujte nas od posla, ne otuđujte nas od samoupravljanja, ne zajebavajte nas poniženjima, ne tucite nas rastućim cenama". Pre će biti da je to bila stvar iznošenja na scenu mogućnosti susreta između pankerskih tela i proleterskih tela, kroz razmenu, identifikaciju i transformaciju. Kao što je pevao post-pank bend Via Ofenziva, iako su proleterska energija, borba i ideali sada „uklesani u kamenu" i poštovani ritualizovanim „podizanjem zastave" kao monumentalizovanim i idealizovanim u službi političke legitimnosti, oni opstaju u postavljanju pitanja: „Gde si sada proleteru, gde je sad tvoja puška, gde su sad tvoje ruke proleteru? (…) Predvodi nas sad proleteru" (Via Ofenziva, „Proleter", 1983). Prema tome, pank tela koja su smatrana lenjim, dokonim, parazitskim, i stranim uljezima, pokazivala su i demonstrirala isti kapacitet i osećanja koja su navodno samo unižavali.

Video „Tereza" iz 1983. godine, Zemire Alejbegović, prisvaja i sklapa kolaž od snimaka različitih socijalističkih javnih rituala koji obeležavaju pobede ili sahrana, uz melodramske filmove i TV serije, a sve je u pozadini propraćeno montažom pesama Tereze Kesovije. Društvo starih muškaraca i socijalističke koreografije izmešane su s intimnim i privatnim isečcima iz života, povezane melanholičnim tonovima prolaska vremena i zaboravljenih i propuštenih mogućnosti. Dok slušamo Terezu kako nostalgično peva „kako

nam je lijepo bilo… sjećaš li se onog dana“ i „zaboravi što smo htjeli, gdje smo bili nekih zora“, gledamo gomilu ljudi na političkoj sahrani i snimke dve jugoslovenske zastave, što se završava teškim pitanjima i podsećanjem „što je ostalo od ljubavi, što je ostalo od sreće…Sve se vraća, sve se plaća, svaki stari dug, iste noći, isti dani, vrte se u krug“ obraćajući se političkoj eliti i njenoj izdaji socijalističkih ideala.

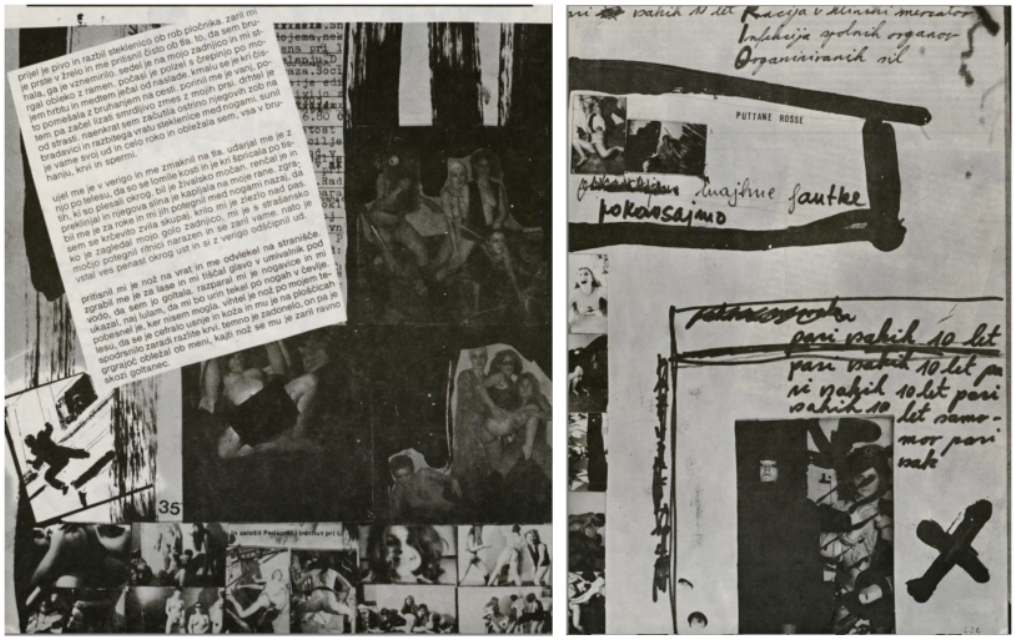
Još je važnije da je taj proces izazvan kritikom koja je zbunjivala stavivši pod sumnju nedvosmisleno poverenje, oslanjanje i investiranje u sreću, zadovoljstvo i užitak radnih tela. S jedne strane, pankeri su razotkrivali, stavljajući u jukstapoziciju, radnička tela sa osećanjem bola, patnje, manipulacije i iscrpljenosti kao življenih iskustava koja su proisticala iz onog što je vidljivo i što se može čuti. S druge strane, razotkrivali su inertni falocentrizam i maskulinističku morfologiju proleterskog tela i ideologije, što se preoblikovalo u represivno-opresivni čekić zahtevajući još više intersekcionalnog socijalizma. Najparadigmatičniji primer potonjeg je 16. izdanje ŠKUC-ovog pank fanzina, u aprilu 1983. u kojem se mogu pronaći kolaži čuvene reklame Linde Benglis iz 1974, za časopis Artforum u jukstapoziciji sa slikama industrijskih radnika i muških tela radnika.



ŠKUC Galerija Izdaja, Br. 16, april, 1983

Mobilisanjem tela kao mesta političke borbe i subjektivacije, pankerska i alternativna scena istovremeno je razbila podelu sposobnsoti i tela duž ose seksualne razlike, i takođe osvetlila ostvarene principe jednakosti postavivši na scenu kvir i ženskih tela, i dramatizujući institucije patrijarhata, muškosti, ženskosti, razotkrivajući načine na koje su žene bile predodređene da se kreću ka obećanju simbolički maskuline pozicije 'socijalističkog čoveka', u pripisanim načinima postojanja kao jedinoj mogućoj formi dobijanja udela u zajedničkom. Iako je ideologija egalitarizma bila deklarativni princip koji je trebalo da reši pitanje rodne jednakosti, patrijarhat je i dalje duboko ukorenjen u svakodnevnom socijalističkom životu i nastavlja da operiše na podmukao način, preko tradicionalnog isključivanja i binarnog načina mišljenja o seksualnoj razlici (Verdery, 1996: Ramet, 1999; Sklevicky, 1996). Kao što je tvrdila Bojana Pejić, već do pedesetih godina „domen javnog je počeo da pokazuje procese maskulinizacije očigledne u velikim spomeničkim obeležjima, manjim spomenicima, filmovima, kao i na posterima… što je bio pokazatelj raz-rodnjavanja kolektivnog sećanja o revolucionarnom poduhvatu dva roda" (Pejić, 2010, str. 100).

Pank žene, producentkinje i umetnice razumele su rod i seksualnosti ne samo kao odvojene i zasnovane na identitetu, kao pitanje političke borbe, već i kao ključno političko pitanje, krećući se, dakle, od toga da su seksualno kvir do toga da budu politički kvir. Na primer, kao što tvrdi Marina Gržinić, jedna od osnivačica potpuno ženskog pank benda *Racija v Kliniki Merkator*, njima „nije bilo toliko stalo do ženskosti u tradicionalno feminističkom smislu koliko do transgresije seksualnosti: transeksualnosti, biseksualnosti i lezbejskih praksi. Ta seksualnost je bila potpuno kodirana onim političkim, suprotstavljena komercijalizaciji i bila je u duhu italijanske levice i Tonija Negrija (Movimento Operaio). Jedan od slogana Racije u klinici Merkator bio je takođe „putane rosse" s jasnom politikom levice i roda. Nakon toga je usledila aktivnost na polju video umetnosti pod uticajem Fasbindera, Vorhola i svega novog u vezi s politizacijom seksualnosti" (Gržinić, 2002, str.79). Estetska strategija primenjena u ovom kontekstu podrazumevala je poigravanje s remećenjem-roda i rodnim inverzijama, dekonstrukcijom maskulinog pogleda u videu i na filmu, prekidanjem muškog vizuelnog zadovoljstva uvođenjem kognitivnog i afektivnog šoka u očekivanja gledalaca video radova, kastraciju i transfer (simboličkog) falusa kao mogućnosti novih telesnih morfologija i kritika institucija patrijarhata i objektifikacije žena, besprekoran govor o ženskoj seksualnosti i zadovoljstvu, prisvajanje i razotkrivanje rodnih stereotipa, itd. – što se sve može pronaći u video radovima „Ikona glamura, odjeci smrti" (1982) i „Pretnja budućnosti" (1983) (*Meje kontrole št.4*), koji su imali premijeru u disko klubu FV i pratili su ih grafiti-radovi Dušana Matića na kojima je prikazan homoseksualni seksualni čin.



Punk Problemi, 1982. Foto-sesija „Racija u klinici Merkator“

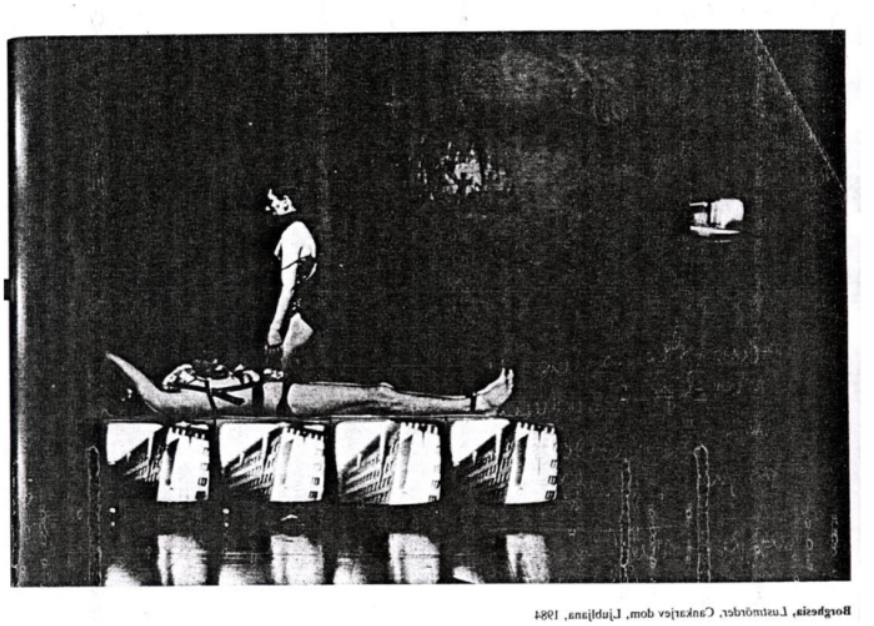


Grafiti radovi Dušana Matića iz 1982. i 1984, u Disco FV. Objavljeno u VIKS br. 1 i 2

Još jedan niz strategija uključivao je kompozicije imidža, kolaža, slika, videa i recikliranja kako komercijalnih tako i materijala iz masovnih medija kojima su razotkrivane

skrivene rezonance i konstitutivne relacije između nasilja, rodnih ideala, imidža heteroseksualne romanse i seksualnosti uopšte. Tokom odsluženja vojnog roka 1981/1982 Dušan Mandić je skupljao razglednice, ready-made-ove proizvoda masovne kulture, ili fotografije idiličnog domaćeg i romantičnog života, majki s bebama, ili stereotipno zavodljivim i polugolim ženama (ŠKUC, 1982) i na njima pravio niz intervencija. Intervencije su se sastojale iz nasilnog i agresivnog nanošenja crvene boje i žvrljotina po idiličnim scenama, prekrivajući ih tako krvlju kao nekim skrivenim povredama hetero-patrijarhalnih reprezentacija, ili crtajući po njima krstove i faluse, kao značenjske i istorijski utisnuta obeležja moći i maskulinog nasilja, i kao demistifikaciju libidalne, seksualne i traumatske dinamike uključene u bračne odnose i seksualni razvoj (kroz psihoanalitičku mrežu) (Podlsenik, 2013).

Za razliku od umetnika i političkih generacija počevši od 60-ih godina, pankerski telesni performativ i ponovna podela korporealnosti odbacile su svaku iluziju i naivnost u pogledu neposredovane prirode i utopijskih potencijala korporealnosti i seksualnosti kao mesta univerzalizujućeg i harmonizujućeg rešenja između pojedinaca, prirode, društva i kosmosa (Zabel, 1999). Kao što se tvrdi na jednom od Mandićevih grafita i postera na kojima je prikazana Borghesia: 1968. je gotova. 1983 je gotova, Budućnost je među tvojim nogama“. U skladu s pank senzibilitetom i stavom (ekskorporacijom), o čemu smo prethodno govorili, spontanost i autentično ispoljavanje su bili zamenjeni pozom, fragmentacijom i posredovanjem slika, izlažući intervencije između tela, zadovoljstava, želja i moći.



U Zemira Alejbegović, *Likovne besede*, 21/22, januar 1992

Mobilisanjem preteranih, „neprirodnih“ i provokativnih slika i performativa, pankerska alternativa je pokazala potisnute libidalne mehanizma moći, kao i gramatike želje koje moć posreduje. Sado-mazohističke slike, na primer, koje su preovlađivale u muzici, video-radovima i performansima Borghesie, dramatizovali su dinamiku moći uključenu u seksualne odnose. U isto vreme su razotkrili sadističku i mazohističku erotiku i fantazme u makro-društvenim i političkim procesima identifikacije i pripadanja. Što je važnije, mobilisali su neku drugu topografiju želje i rekonfiguracije tela, počevši upravo od otelovljenih istorija bola, eksploatacije patnje i represije. U pankerskom duhu, ponovo su podelili dostupne registre iskustava nemoći, kao mesta zadovoljstva, preusmerivši na taj način i podrivajući početne namere biopolitike i disciplinovanja (Califia, 2000, str.166).



Poster za FV žurku, 1983. Iz Viks, br.1

Preterana, „perverzna“, „devijantna“ tela koja su nastanjivala pankersku kulturnu produkciju nisu samo univerzalizovala deljenu „neprirodnost“ svake korporealne morfologije, zadovoljstva i seksualnosti, već su se, takođe, suprotstavila policijskom režimu seksualnosti i

roda univerzalnom jednakošću i pravima mnoštva tela, zadovoljstava i seksualnosti. 1984. godine, članovi Borghesie, galerije ŠKUC i drugih protagonista alternative organizovali su prvi festival homoseksualnosti i kulture – MAGNUS, koji je uključivao niz razgovora, izložbi, prikazivanja filmova, i gej disko, uz posebno izdanje VIKS biltena, koje je uredio Bogdan Lešnik, a čiju naslovnu stranu je dizajnirao Dušan Mandić. Posle festivala usledila je inauguracija sekcije Magnus u ŠKUC-FORUM 1984. godine, što je obeležilo zvaničan coming-out gejeva u Jugoslaviji, posle čega ih je sledila grupa Lilit, i lezbejski ogranak Lilita – Lilit LL, takođe deo ŠKUC-Foruma, 1987. godine. Osim toga, gej i druge stigmatizovane seksualnosti postale su mesto radikalnog razbijanja u sebe zatvorenog sistema socijalizma, kao njegova unutrašnja, pa ipak radikalna razlika i neuhvatljiva diferencijacija. Pankerska alternativa u radu Borghesie, na primer, „izgledala je kao pitanje tela kao nepredvidive mašine za nastajanje razlika, tela koje se suprotstavlja teleologiji utopije, metafizike i teologije, svojim seksualno (sadomazohistički) ekstatičnim odsustvom iz polja kontrole“ (Šuvaković, 2001). Pankerska subjektivacija je upravo preko seksualnosti i „devijantnih“ tela najsnažnije na scenu izvela taj višak dopunskog s one strane postojećih i ubrojivih računica i identifikacija, kao političko nesvesno jednakosti i heterologije.

***

Pank pokret u Sloveniji/Jugoslaviji početkom osamdesetih godina o kojem sam pokušao da raspravljam sledeći Ransijerov okvir za razumevanje politike/političkog, poremetio je, razbio i rekonfigurisao na radikalan način logiku i začarani krug onog arkhê, izvevši na scenu svoje neslaganje, ponovnu podelu čulnog kroz brojne diskurzivne, umetničke i kulturalne prakse, i razotkrivši prazan prostor političkog kao potencijal bez odredišta i garancija, kao slobodnu estetsku igru čulnosti i smisla, kao svojevoljne susrete tela, afekata, percepcija, slika i značenja, kao razbijanje svih parametara izvesnosti i uspostavljanje jednakosti. Pankeri su detonirali vladajuću socijalističku identifikaciju političkog načina života sa onima koji su već privilegovani a učestvuju u javnim i političkim stvarima i delovali su i govorili u ime zajedničkog, porušivši okvire onog što se smatralo zajedničkim i političkim subjektom. Pankerska estetika političkog ispraznila je imaginarne i afektivne teritorije i tačke utemeljenja od samoupravljanja i proširila je opseg subjekata i prava koji su se odnosili na samoupravljački konsenzus. Kao proces afektivnog i u odnosu na policijsko disidentifikovanje sa odgovarajućim mestima, subjektima, načinima postojanja, govorenja, osećanja i viđenja, pank je izvodio i proizveo platformu za mnoštvo kolektivnih identifikacija i subjektivacija, i sve one su na scenu izvele nepravdu i verifikovali svoju jednakost, umnožavanjem prostora emancipacije i oslobođenja. Naslovna strana Borghesijinog albuma „Njihovi zakoni, naši životi“ iz 1986. najbolji je primer toga. Na naslovnoj strani je nova slika revolucionarne, seksualno različite gej urbane gerile naoružane mitraljezom, dok su u pozadini logoi i tekstovi novih društvenih pokreta i šire alternative, protesni sadržaj protiv smrtne kazne i člana 133 krivičnog zakona o verbalnom deliktu. Zauzevši istorijsko mesto za pankerskog političkog subjekta pevajući „Mi smo svuda“ (Mi smo posvod), Borghesia je istovremeno izražavala želju za opstankom i odlučnost da prevaziđe prisutni konsenzus i pobedi u borbi što bi dokazalo da je drugačiji socijalizam kako nužan tako i moguć. Video Nevena Korde (1989) za pesmu „Venceremos ponovno“ raspodeljuje poreklo i zapovesti istorije, ponudivši jednu novu istoriju kao istoriju ljubljanske alternativne scene, od pankerskog perioda do pojave alternativnih pokreta (gej, mirovnih, ženskih), kroz tok potkuturnih slika, ljudi, simbola, grafita izmešanih sa događajima i slikama „velike“ jugoslovenske istorije i Kardeljeve biblije o samoupravljanju.



Zadnja strana Borghesijinog albuma „njihovi zakoni, naši životi“ (1986)

Politika koju je pank izneo u prvi plan je razotkrivanje prazne osnove jednakosti političkog, upravo kroz ono što je neprikladno u politici koja se pokazuje kao „neumesna“ (out of place), kroz zamućivanje i izmeštanje već postojećih granica „koje odvajaju forme političkog od društvenog ili javno od privatnog“, granica između politike, kulture i umetnosti i iznošenja na scenu „neslaganja u pogledu toga šta je politika (…) na mesto koje nije trebalo da bude političko“ (Rancière, 2011b, str.4).

Ipak, radikalna razlika koja je razotkrivena, otvorena i omogućena pankerskom dosadom i potencijalnošću, uskoro će biti mobilisana i ponovno artikulisana u „reakcionarnoj težnji“ za izgradnjom nacije i razjarenom neoliberalnom kapitalizmu, spajajući mnoštvo elemenata u novu hegemonijsku formaciju i kolektivnu subjektivaciju zasnovanu na konsenzusu i poreklu. U periodu od 1987-1990. godine, tri velika politička događaja će zloupotrebiti potencijalnost pankerske estetsko-politički ispražnjene zajednice i nezamislivu snagu razlike i jednakosti, preokrenuvši ih u krvave snove o nacionalizmu i tiranskoj monarhiji kapitala. Kao što tvrdi Kirn (2019), to su bili nacionalistički akademski revolti u Sloveniji i Srbiji, vojni proces protiv četvorice novinara i političkih aktivista Janeza Janše, Ivana Borštnera, Davida Tasića i Franca Zavrlina u Sloveniji, i „kulturalizacija radničkih“ borbi na Kosovu“ 1989., što je ozloglašeno kulminiralo na Gazimestanu uz Miloševićevo „maskiranje toga u religiozno i nacionalističko slavljenje Velike Srbije“ (str.358). Ukoliko je ostalo istorija,

onda je to istorija koja traje, kontigentna i nelinearna. Jedna historija puna potencijala za gledanje unazad na ruševine panka (iz današnje perspektive) kao intenzivnog izvora za budućnost i utopijsku imaginaciju i materijalizaciju. Kao našeg sadašnjeg anđela budućnosti.

Zaključak

Naše vreme je vreme krize. Vreme političke, ekonomske, kulturne, ekološke i krize ljudskih prava, obeleženo usponom desničarskih populističkih autoritarizama, neliberalnim demokratijama, reakcijama protiv seksualne i rodne ravnopravnosti, razornom eksploatacijom prirodnih resursa, stalnim izumiranjem bezbrojnih vrsta i neljudskih oblika života, erozije politike i političkog kroz hegemoniju neoliberalnog tržišnog uma, kulturnu netoleranciju i rasizam, itd. Pragmatičan korak koji bi bio u skladu s potrebama i organizacijom vremena u kojem živimo zahtevao bi hitnu mobilizaciju svih raspoloživih resursa i prepoznatljivih deliberativnih kapaciteta političkih aktera, stručnjaka i građana u pravcu spasavanja, obnove i revitalizacije navodno izgubljene suštine, funkcije i vrednosti politike kakvu poznajemo, ljudskih prava i svetosti ljudskog života kojeg oni pretpostavljaju i štite. U takvoj konstelaciji, svaki pokušaj kritike usred krize bio bi proglašen nepotrebnim, suvišnim, štetnim, hirovitom, kao gest koji se kosi sa zdravim razumom. U nevolji i potrebitosti u kojoj živimo, kritika je, kako nam kažu, neblagovremena, drugim rečima, sada i ovde nije vreme za kritiku.

Rizikujući da bude odbačena kao utopijsko izbegavanje „suštinskih" političkih i društvenih vanrednih situacija našeg vremena, moja teza se pozicionirala kao pobuna protiv hegemonije u odnosu na vreme, protiv prava na kontrolu i određivanje tempa, ritma, brzine, pravca i obrasca vremena. Ipak, kao što je Vendi Braun tvrdila, kritička teorija je u mračnim vremenima potrebna upravo da bi se osporio i doveo u pitanje smisao i osećaj vremena koji se pretpostavlja kada se kritika smatra neblagovremenom. „Ako optužba za neblagovremenost neminovno fiksira vreme, onda je razbijanje te fiksiranosti ključno u sprečavanju da nas vreme zarobi. To je način da se sadašnjost prisvoji iz njene konzervativne skučenosti koja se rađa upravo iz optužbi za neblagovremenost" (Brown, 2005, str. 4). Čini se da u vremenima kao što je naše ništa nije značajnije od težnje za neblagovremenom kritikom, kulturnom i političkom kritikom koja direktno udara u srž našeg vremena, sprečavajući njegovo nasilno zatvaranje i oslobađajući potencijal za drugačije mišljenje, i prema tome, za oslobađanje budućnosti ka alternativnim mogućnostima koje se ne mogu anticipirati u stisku linearnog i teleološkog toka istorije. Smešten istovremeno u zatvor sadašnjosti i izvan njega, ovaj kritički projekat pokušao je da razbije ujedinjenje pretpostavljene sadašnjosti i njenih vremenskih imperativa, ukazujući na neophodnost drugačije imaginacije i življenja političkog kao otvorenog za neizvesnost

budućnosti, protiv normiranih i pretpostavljenih linearnih narativa o uzročnosti, sudbini, krajevima i poreklu.

Kao kritika u vremenima krize političkog, u ovoj tezi sam napravio riskantan gest da krizu shvatim kao konstitutivnu za koncept političkog, kao svedočanstvo o ontološkom procepu u političkom/politici, njihovoj neutemeljenosti i kontingentnoj osnovi ukazujući na odnose moći i dominacije ukorenjene u samim konceptima politike, zajednice, zajedničkog, naroda i ljudskog života. Na ovaj način pokušao sam da postavim pitanje koje političke imaginacije i prakse su moguće posle ili izvan negativnih i isključivih osnova političkog i nasilnog nametanja Smisla?

Pokušao sam da reaktiviram, intenziviram i analiziram neoperativnost i nemogućnost konačnog zatvaranja i zašivanja političkog postavljajući telesni materijalizam, telesnu relaciju, izloženost i sposobnost da aficiramo i budemo aficirani, te delatnu i performativnu snagu i postajanje materije, kao „stvar“ i „temelj“ koji omogućuje nastanak političkog i političkih pokušaja aktuelizacije i materijalizacije prvobitnog anarhičnog stanja, u isto vreme dok razara, remeti, antagonizuje i relaciono otvara upravo to uspostavljanje koje pravi. Kao materijalan, telesan, afektivan i izložen prema spoljašnjosti, život je jednak formama u kojima se ispoljava, manifestuje i modifikuje, lišen bilo kakvog konačnog odredišta, zvanja, supstance ili oblika kojem mora težiti da bi se uopšte politički kvalifikovao kao život (Agamben, 2016). Naša tela su, tvrdio sam, uvek već forma, stil, modus materijalizovan u tekućim performativnim intraaktivnim postajanjima i odnosima u svetovima sa ljudima i ne-ljudskim drugima. Budući da su uvek već učinak neoperativnih procesa i ekotehničkih proširenja potencijal tela i moć bivstvovanja-inače-u-zajedničkom ne mogu se iscrpsti ni u jednoj svojoj aktuelizaciji, otvarajući tako život i političko ka tom afirmativnom više transformacije, ka nemerljivim mogućnostima i dissenzualnoj i antagonističkoj rekonfiguraciji. Tim gestom sam pokušao da deaktiviram metafizičku ontologiju i razotkrijem logiku onog arkhē, supstance ili subjekta. Umesto toga sam sugerisao modalnu, materijalističku i relaciona ontologiju, ili političku ontologiju telovanja-u-zajedničkom kao mnoštvo singularno pluralnih egzistencija isprepletanih u relacionosti i izloženosti, uvek već posredovanih višestrukim materijalno-diskurzivnim aparatima i performativnim usecanjem- zajedno-razdvojenih zajednica, subjekata i političkih svetova obeleženih nestabilnošću i kontingentnošću.

Predlažući ontologiju tela kao ontologiju anarhičnih tela, istraživao sam mogućnosti razumevanja, izvođenja, postavljanja na scenu i življenja političkog izvan supstancijalističke logike zatvorenih temelja. Političko kao ono što deaktivira političko-ontološku mogućnost odvajanja, podele i isključivanja telesnog, uključujući ga kroz takvo isključenje kao arkhē, kao

izvor, temelj, poreklo i suštinu koja određuje upravljanje i nalaže ograničeni spektar oblika življenja u-zajedničkom. Političko, kako sam tvrdio, razbija temeljnu političku ontologiju proizvodnje i rada, u kojoj na kraju uvek postoji određena svrha, oblik, smisao i suština koju život ili zajednica treba da postignu i usvoje. Nasuprot ovoj teo-teleo-ontologiji, insistirao sam na novoj materijalističkoj, relacionoj, telesnoj i modalnoj političkoj ontologiji neoperativnosti u kojoj su telesni život i moć obeleženi destituirajućim potencijalom i radikalnom nesamerljivom jednakošću koja deaktivira i čini neoperativnom svaku funkciju, podelu i hijerahizaciju poput moći, čoveka, tela, naroda, ili političke zajednicu, ne njihovim uništenjem, već oslobađanjem potencijala koji su u njima još uvek neaktivni ili kao otvorene mogućnosti za njihovu različitu upotrebu, materijalizaciju, relacije i postajanja.

***

Otpočeo sam ovaj projekat nudeći dubinsko, hermeneutičko i kritičko čitanje koncepta političkog i političke ontologije u radovima četiri post-utemeljivačka politička filozofa: Žan-Lik Nasija, Ernesta Laklaua i Šantal Muf, i Žaka Ransijera. Upustio sam se u difraktivno čitanje *kroz* njihove radove, tačnije, interferirao sam ih i superponirao sa teorijskim radovima koji dolaze iz transdisciplinarnog polja proučavanja poznatih kao novi materijalizam, teorije afekta, studije tela, telesni feminizam i kognitivne nauke. Teorijska čitanja koja čine suštinski deo moje teze dodatno su zamenjena, proširena i difraktirana nizom studija slučaja koje sam nazvao scenama političkog, uključujući umetničke prakse Feliksa Gonzalesa - Toresa i Velimira Zernovskog, seriju protesta koji su se odigrali u Severnoj Makedoniji od 2015.-2017. godine, pod nazivom Šarena revolucija, i političku subjektivaciju i podelu socijalističkog čulnog koju su uveli pank i alternativna kulturno-politička scena u Ljubljani, u Sloveniji, krajem 1970-ih i početkom 1980-ih godina.

Najpre sam tvrdio da se u Nansijevom post-dekonstruktivističkom materijalizmu političko, kao pitanje zajednice ili onoga što on naziva bivstvovanje-u-zajedničkom, shvata, pre svega, kao zajednica tela, koju sam dalje nazvao telovanje-u-zajedničkom, kako bih istakao estetsku i afektivnu političku ontologiju u njegovom radu, kao i da bih ukazao na mogućnost proširenja nekih od njegovih glavnih ontoloških koncepata poput singularno pluralnog bića, tela, relacionosti, smisla/čulnog i zajednice. Tvrdio sam da je telo, ili telesna materija, ono što se deli u činu postojanja i da je to mesto singularnosti koja je određena samo njegovom uvek prisutnom izloženošću i otvorenošću prema drugosti. Svako singularno otelotvljenje raspršeno je i prelomljeno u beskonačnom i virtuelnom horizontu nepredviđenih mogućnosti relacija u

vremenu i prostoru, čineći ga tako otvorenim za postajanje i smisao. U ovoj iščezavajućoj ontologiji telovanja-u-zajedničkom ono što je telu najsvojstvenije jeste njegova stalna neprisvajajuća ekotehnika, njegovo bivstvovanje-priključeno-u-mnoštvo mesta podrške, veza, susedstava, odnosa, kontakata i odbijanja, koja ga stalno iznova tvore. Istorija ovih susreta prelama telo kao promenljivi obrazac razlika iznutra, obavijajući/razvijajući spoljašnjost na takav način da je telo uvek telo sveta, stvoreno od sveta među velikim brojem tela koja su i sama organska i neorganska, tehničke podrške, posredovanja i aparati drugih tela. Ne postoji osnova za pružanje konačne sigurnosti, istine ili smisla, ni svetu ni telima koja je on stvorio i iz kojih je nastao. Stoga sam, dovodeći Nansijevu ontologiju u dijalog sa mnogobrojnim novo-materijalističkim perspektivama, tvrdio da je ona zasnovana na radikalno materijalističkoj perspektivi koja vidi materiju kao ono što se stalno menja i deli, što dopušta mogućnost za sve strukture i artikulacije u svetu.

Ova ontologija predlaže razumevanje političkog kao retikulacije otelovljenih singularnosti, koje se neprestano destabilizuje i rekonfiguriše. Štaviše, Nansijeva politička ontologija kao ontologija smisla je materijalistička i telesna ontologija smisla/osećaja, koja dovodi u pitanje tradicionalno razumevanje političkog dekonstruišući pitanje onog arkhē, ili porekla i kraja/odredišta, što razbija transcendentalno ili imanentističko utemeljenje značenja, istine ili Supstance/Subjekta kao Bitka. Smisao je suštinski svojstven pluralnosti postojanja, kao singularno pluralno postojanje, kao 'bivstvovanje' bića utoliko što su bića konstituisana kroz višestruke relacije koje ona formiraju i koja njih formiraju, preko kojih se međusobno razlikuju i prekog kojih se neka stvar ili neko pozicionira kao izložen.

Dalje sam tvrdio da je Nansijevu perspektivu potrebno proširiti kako bi se uzeli u obzir načini na koje se društvene strukture i uslovi utiskuju u otelovljene subjektivnosti, kao i načine na koje se afektivni scenariji ukrštaju sa aparatima moći kako bi oblikovali sposobnosti tela da deluju i uđu u nove asamblaža, uvidom u umetnička dela Velimira Zernovskog i Feliksa Gonzales – Toresa. Pokušao sam da se pozabavim nekim od ovih problema u Nansijevom radu, usredsredivši se pre svega na moć afekata da razotkriju naše bivstvovanje-u-svetu i bivstvovanje-u--zajedničkom, njihovu ekscesivnu i transformativnu dinamiku, i na načine na koje nas manjinska i kvir proživljena iskustva mogu podstaći da preispitamo zajednicu, upravo kroz izloženost, slomljenost, ranjivost, nepotpunost i nesigurnost.

U drugom poglavlju okrenuo sam se radu Ernesta Laklaua i Šantal Muf i njihovoj analizi političkog kao relaciji koju odlikuje inherentna tenzija koja odražava nemogućnost bilo kakve reprezentacije, simbola ili političke volje koji se poklapaju sa celokupnom zajednicom. Njihova politička ontologija prepoznaje nepremostiv jaz između ispunjenosti bića i specifičnih

formi aktualnog bića, što rezultira neuspehom jedinstva društva. Hegemonija definiše suštinu političkog i iznosi na videlo paradoks koji se ne može rešiti izborom posebnog tela kao istinskog tela i neophodne lokacije univerzalnog komunitarnog prostora. U slučaju političke artikulacije i hegemonije, tvrdio sam da se suočavamo kontingentnim karakterom svih društvenih odnosa i nesigurnim položajem i ograničenjima svakog identiteta, dok istovremeno mobilišemo artikulišuću praksu kao napor literalizacije koja učvršćuje razlike relacionog sistema. Pošto što sam razradio konstitutivne i strukturne elemente i kategorije političke ontologije Laklaua i Šantal Muf, i koncept političkog koji je u njihovom radu jednak konstituisanju narodno-demokratskog identiteta, ili populističkog uma/populizma, i tvrdio sam da su njihova ontologija i okvir političkog istovremeno prikazani kao diskurzivna ontologija, da su strukturisani diskurzivnim operacijama, čime se velikoj meri previđa materijalnost tela i složenost afektivnosti. To može dovesti do suženog razumevanja dinamike moći i političkih borbi, kao i do manjka pažnje usmerene ka otelovljenim iskustvima i proživljenoj realnosti marginalizovanih grupa. Preciznije, tvrdio sam da lakanovski okvir afekta/želje u Laklauovoj ontologiji može previše pojednostaviti složene načine na koje afekti i emocije deluju u društvenom i političkom kontekstu. Osim toga, naglasak stavljen na univerzalnost i hegemoniju u njihovoj konceptualizaciji politike može zamagliti različitost iskustava i perspektiva koje oblikuju političku stvarnost. Usredsredivši se u analizi na relacionost, horizontalnost i materijalnu performativnost, pokušao sam da otvorim nove mogućnosti za razumevanje i transformaciju političke dinamike. To podrazumeva prepoznavanje moći tela da deluje i materijalnog okruženja, kao i međusobnu povezanosti afektivnih i društvenih odnosa. Upustivši se u difraktivno i kritičko čitanje koje objedinjuje različite perspektive i pristupe iz novog materijalizma, teorija afekta, feminizma, teorije performansa i koreografske analize, predložio sam proširivanje našeg razumevanje političkog i njegovih strukturnih elemenata u radu Laklaua i Šantal Mouf, posebno postavljanjem subjekta kao otelovljenog i telesnog, kao onog koji je emergentan i ekološki i otuda, relacion. Ukratko, predlažem da se političkom, uspostavljanju zajednice i društvenom pristupi kao *materijalno-diskurzivnoj performativnoj praksi, to jest, kao samoorganizovanoj, relacionoj, kompleksnoj i dinamičnoj praksi materijalizacije i stvaranja, shvaćenoj kao iterativnoj intra-aktivnosti koja proizvodi različite materijalne konfiguracije društvenog/kulturalnog sveta i tela.* Važno je da su materijalno-simbolička i utemeljujuća moć koja koreografski uspostavlja zajednicu, i materijalno-diskurzivni aparati koji performativno materijalizuju deljeni svet otvoreni za neprekidno, antagonističko i disenzualno osporavanje i transformaciju (kao kod Šantal Muf i Laklaua). Ovaj predlog sam razradio posmatrajući različite materijalno-diskurzivne, afektivne i prostorne

strategije i prakse koje su mobilisala tela koja protestuju u slučaju Šarene revolucije u Severnoj Makedoniji.

U poslednjem poglavlju svog projekta okrenuo sam se Ransijerovoj analizi specifičnosti politike, njenoj relaciju prema političkom, i razlike i isprepletenosti, njegovim jezikom rečeno, s policijom. Uprkos Ransijerovom opiranju ontološkim i metafizičkim debatama u političkoj filozofiji, i njegovoj retkoj upotrebi koncepta političkog, tvrdio sam da njegovo isticanje kontingentne, nečiste i relacione prirode politike daje važan doprinos široj post-utemeljivačkoj kritici političkog, učvršćenih identiteta i esencijalističkih kategorija. Tvrdio sam da je politika, svojstvenost politike ili politička relacija u Ransijerovom delu disjunktivni odnos, kao relacija ne-relacije između dve antagonističke logike, između dva sveta u svetu. Usredsredio sam se na jedan od Ransijerovih značajnih doprinosa političkoj filozofiji, a to je njegov koncept podele čulnog, koji naglašava temeljnu nečistoću i neprikladnost politike i njenog odnosa sa logikom i poretkom policije. Taj koncept naglašava ulogu telesnosti, čulnosti i afektivne pragmatike u razumevanju i promišljanju politike, kao i nužnost estetike u politici. U toj analizi sam tvrdio da tela sa svojim delatnim, materijalnim i sposobnošću tvorenja smisla postaju mesto mišljenja politike i izvođenja na scenu kontingencije društvene objektivnosti kao telesne, estetske i afektivne verifikacije jednakosti. Politika postaje moguća kroz radikalnu jednakost anarhičnih tela i njihovu stalnu čulnu, smisaonu i afektivnu praksu, preoblikovanja i preuređivanja. Umesto da podelu čulnog sagledava kao učvršćen i određen poredak koji upravlja našom percepcijom i iskustvom sveta, Ransijer naglašava njenu kontingentnu i procesnu prirodu, koja nije data, već je nešto što se neprestano pravi i prepravlja kroz prakse i aktivnosti relacionosti. Istovremeno, Ransijerov naglasak na materijalno-diskurzivnim aranžmanima koji čine podelu čulnog ističe važnu ulogu koju poetika i estetika igraju u izgradnji političkog. Kroz procese posredovanja i relacije naseljavamo zajednički svet i tvorimo smisao naših iskustava, a ti procesi su po svojoj prirodi estetski i afektivni. Estetika politike u Ransijerovom delu, kako sam tvrdio, odlikuje se nečistoćom i nedostatkom odgovarajućeg prostora, objekata ili terena odvojenog od polja policije. Deljenje dissenzualnog stava sa estetskim iskustvom je ono što čini istaknutom estetiku politike, kao razliku unutar iste zajednice ili tela. Disenzualna estetska dimenzija politike uvodi prekid i relaciono otvaranje u telima, njihovoj navodnoj prirodnosti, njihovim načinima delovanja, njihovim horizontima gledanja i njihovim obrascima osećanja, postavljajući na scenu različitu podelu i uznemirenje zdravog razuma, zajedničko čulno svojstvo, saglasnost i korespondenciju između delova/čulne opreme i tela. Konačno, tvrdio sam da su estetske zajednice koje politika stvara svojim procedurama disenzusa formirane kao „neizvesne zajednice“, koje su zajednice mnoštva

smislova, materijalne heterogenosti, kao čulni podaci, uključujući predmete, reči, zvukove, ritmove, temporalnosti, prostori, forme, afekti, ali i kao konfiguracije različitih smislova tih čula, to jest različite igre smisla i čula, i različite čulne realnosti.

Konačno, kritički se osvrćući na ono što ću nazvati ambivalentnim i paradoksalnim materijalizmom u Ransijerovom delu, predlažem da se njegov rad proširi kroz relacionu ontologiju jednakosti koja nije zasnovana na ontološkoj razlici ili drugojačijosti, već se ona iznenada pojavljuje iz ravne i neuredne dinamike materijalno-diskurzivne heterogenosti. Ova ontološka osnova dopušta kako policijske konfiguracije i podelu čulnog, tako i redistribuciju, rekompoziciju i rekonfiguraciju elemenata. Ontologija jednakosti nije stvar Bitka bivstvovanja, već je ona deljena sposobnost za učešće i upražnjavanje relacija kao beskonačno mogućih konfiguracija, osnove koja se stalno menja i razvija na kojoj su moguće različite konfiguracije i podele čulnog.

Ovo poglavlje i svoju tezu zatvorio sam osvrtom na pank u Sloveniji, kao značajne kulturalne i političke snage u periodu sve veće krize jugoslovenskog socijalizma. Naglašavajući estetiku prekida, tvrdio sam da je pank stvorio prostor za verifikaciju jednakosti, ističući heterologiju političkog. To je postignuto radikalnom podelom čulnog, jer su pankeri prisvajali kapacitete koji su ranije bili nedostupni i s njima eksperimentisali, mobilišući ispražnjenost dosade kao potencijalno mesto kreativnosti i inventivnosti. Izgradnjom nove infrastrukture, platformi, senzibiliteta, teorija, časopisa, fanzina i estetike, pank je stvorio svet unutar sveta. Njegova politička neprikladnost ispoljila se u njegovoj sposobnosti da poveže, rekonfiguriše, redistribuira i poigrava se s postojećim horizontom smislenog/čulnog. Tvrdio sam da je radikalna ontologija jednakosti, koja je bila u srcu panka u Sloveniji, dovela u pitanje dominantni društveni poredak i njegovu hijerarhijsku raspodelu tela, subjektiviteta i identiteta. Naglasivši telo kao mesto političke borbe, pank je u Sloveniji otvorio nove mogućnosti političke subjektivacije i afektivne orijentacije i doprineo razvoju kompleksnijeg i nijansiranog razumevanja odnosa politike, kulture i umetnosti.

I pored ambicioznog niza problema, filozofa, kulturnih i političkih praksi i događaja koje sam u ovom projektu nastojao da analiziram, moj cilj nije bio da ponudim linearan, progresivan i dijalektički argument koji bi rezultirao konačnom i sveobuhvatnom političkom ontologijom i razumevanjem političkog. Niti je ovaj projekat uspeo da se pozabavi svim, ili barem, mnogobrojnim različitim aspektima i posledicama koji se javljaju nakon suočavanja s evropskim nasleđem ukorenjene somatofobije i hilefobije, posebno u tretiranju problema koncepta političkog. Mnoga od ovih pitanja ostaju bez odgovora u mojoj tezi, a najmanje što se može učiniti je pokazati njihov značaj u smislu mogućnosti za buduća istraživanja,

proširivanje i usložnjavanje ovog rada. Jedno od gorućih pitanja je uloga, delovanje i uticaj koji na promišljanja političkog imaju ne-ljudski oblici života, posebno imajući u vidu gotovo nepovratan i tekući proces ekološke katastrofe koju smo, kao ljudi, izazvali i u kojoj živimo. Što je još važnije, ovo pitanje se još snažnije nameće kada se u obzir uzme da sam predložio de/utemeljenje političkog kroz posthumanističko sočivo, postavivši deljenu vitalnu materijalnost i telesnu relacionalnost kao naše zajedničko stanje i ono što naš zajednički život čini ne/mogućim. Ako su naša ljudska tela, okruženja, moć delovanja i zajednice, kao što su tvrdili novi materijalisti, konstitutivno izmešani, ako su koevoluirali i ekološki su zavisni i upleteni u ne-ljudske materijalnosti i oblike života, to nam neizbežno ponovo nameće pitanje bivstvovanja kao telovanja-u-zajedničkom i zajednice kao „viševrsne zajednice“ (van Dooren, 2014) kao i na rekonfiguraciju perceptivnog da bismo čuli i inkorporisali verifikaciju jednakosti i remeteće aktivnosti ne-ljudskih aktanata. Kao što je Thom van Dooren tvrdio, „unutar tih viševrsnih isprepletenosti odvija se učenje i razvoj, formiraju se društvene prakse i kulture. Ukratko, ti odnosi stvaraju mogućnost ne samo života već svakog datog načina života. Prema tome, ovi odnosi su važni" (van Dooren, 2014, str. 4). Džejn Benet (Bennett, 2005), takođe, tvrdi da se koncept demosa u Ransijerovoj političkoj teoriji mora radikalno proširiti na različite ne-ljudske aktante, kako žive tako i one nežive, budući da svi oni igraju značajnu ulogu u novo-materijalističkoj onto-političkoj priči, i animiraju, podstiču, iznenađuju i konstituišu ljudsku materijalnost i život, usložnjavajući razumevanje moći delovanja kao ekološke i distributivne moći delovanje s one strane privilegovanog statusa ljudskog subjekta.

Ne samo da bi vitalnost materije i moć i neposlušnost ne-ljudskih predmeta i stvari trebalo smatrati dopunskom moći koja bi svako računanje demonsa učinilo pogrešnom računicom, već se njihov prkos i „moć odbijanja“ treba uzeti u obzir u razmišljanju o različitim modusima dovođenja na scenu nepravde. Ova onto-priča danas postaje veoma važna, hitna i značajna usred ekoloških katastrofa, virusnih epidemija, zagađenja vazduha i „govora“ umirućih vrsta svedenog na puki plač bez logosa i artikulacije relevantnih za političko razmatranje i učešće. Zauzimanje ove pozicije ne povlači za sobom iskorenjivanje govora, rasprave, ili diskurzivne artikulacije, niti zalaganje za neku vrstu animizma ili očekivanja da će ne-ljudske životinje, život, predmeti i tehnologije govoriti i verifikovati inteligenciju u ljudskom modusu. Pre je reč o tome da bi obim političkog trebalo proširiti kako bi se uključili i ne-ljudski aktanti, a to se može učiniti ako „osmislimo nove procedure, tehnologije i režime percepcije koji nam omogućavaju da pažljivije konsultujemo ono ne-ljudsko, ili da slušamo i pažljivije odgovaramo na njihovo izbijanje, prigovore, svedočenja i predloge. Jer ove ponude

su izuzetno značajne za zdravlje ekologije i političkog kojima mi pripadamo" (Bennett, 2010, str. 108).

SPISAK LITERATURE

- Agamben, G. (1999) *A Man Without Content*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2016) *The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press.
- Ahmed, S. (2004) „Affective Economies“, *Social Text* 79, Vol. 22, No. 2, str. 117-139.
- Ahmed, S. (2006) *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham and London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2010) *The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2014) *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alajbegović, Z. and Korda, N. (1982) „Alternativni spektakli: FV 112/15: Pogovor z Zemirom Alajbegović in Nevenom Kordo“, u Zabel, I. and Španjol, I. (ed.) (2003) *Do roba in naprej. Slovenska umetnost 1975–1985*. Ljubljana: Moderna Galerija Ljubljana, str. 92-97.
- Anderson, B. (2009) „Affective Atmospheres “, *Emotion, Space, Society*, 2, str. 77-81.
- Anderson, B. (2014) *Encountering Affect: Capacities, Apparatuses, Conditions*. Farnham: Ashgate.
- Anderson, B. (2021) „Affect and Critique: A Politics of Boredom “, *Society and Space*, Vol. 39(2), str. 197–217.
- Anderson, B. and Harrison, P. (2010) „The Promise of non-Representational Theories“ u Anderson, B and Harrison, P. (eds.) *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Farnham: Ashgate, str. 1-36.
- Arendt, H. (1961) *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle (1981) *The Politics*. tr. T. A. Sinclair, rev. Trevor J. Saunders. London: Penguin Books.
- Aristotle (2004) *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Crisp, R. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ash, J., & Simpson, P. (2016) „Geography and Post-phenomenology“, *Progress in Human Geography*, *40*(1), str. 48–66.
  doi: https://doi.org/10.1177/0309132514544806.

- Athanasiou, A. (2017) *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Ault, J. (ed.) (2006) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers.
- Austin, J.L. (1975) *How to do Things with Words*, J.O. Urmson and M. Sbisá (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Avgikos, J. (1991) „This is My Body“, *Art Forum*, Vol.29 No.6, str. 81-86.
- Ballet, N. (2022) „'Alpha Females': Feminist Transgressions in Industrial Music“, *Arts*11: 37, str. 1-24. https://doi.org/ 10.3390/arts11020037.
- Barad, K. (2003) „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter“, *Signs*, Vol. 28, No.3, Gender and Science, str. 801-831.
- Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham and London: Duke University Press.
- Barad, K. (2010) „Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come“, *Derrida Today* 3.2, str. 240–268. doi:10.3366/E1754850010000813.
- Barad, K. (2012a) „Interview with Karen Barad“, u Dolphijn, R. and Tuin van der, I. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanity Press, str. 48-70.
- Barad, K. (2012b) „On Touching—the Inhuman That Therefore I Am“, *differences,* 23 (3), str. 206–223. doi: 10.1215/10407391-1892943.
- Barad, K. (2014) „Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart“, *Parallax*, 20:3, str. 168-187. doi: 10.1080/13534645.2014.927623.
- Barber-Keršovan, A. (1987) „Punk pod Slovenci. (Punk under the Slovenians)“, *Popular Music*, Vol. 6, No. 3, Beatles Issue (Oct., 1987), str. 350-352.
- Barrett, L. (2011) *Beyond the Brain: How Body and Environment Shape Animal and Human Minds*. Princeton: Princeton University Press.
- Basualdo, C. (2006) „Common Properties“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 185-197.
- Bennett, J. (2005) „In Parliament with Things“, u Tønder, L. and Thomassen, L. (eds.) *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press, str. 138-148.
- Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press.

- Berg, L. B. (2001) *Qualitative Methods for the Social Sciences*. Boston and London: Allyn and Bacon.
- Berlant, L. (2011) *Cruel Optimism*. Durham and London: Duke University Press.
- Berlant, L. (2022) *On the Inconvenience of Other People*. Durham and London: Duke University Press.
- Bille, M., Bjerregaard, P., & Sørensen, T. F. (2015) „Staging Atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between", *Emotion, Space and Society*, *15*, str. 31-38. Doi: 10.1016/j.emospa.2014.11.002.
- Blackman, L. (2008) „Affect, Relationality and the 'Problem of Personality'", *Theory Culture Society* 2008 25: str. 23 -47.
- Blackman, L. (2021) *The Body: Key Concepts* (2nd Edition). New York: Routledge.
- Blagojević, J. (2006) "Taking Place of Love: Borderlines of Subjectivity", in Blagojevic, J., Kolozova, K., and Slapsak, S. (eds.) Gender and Identity: Theories from/about Southeast Europe. Belgrade: KaktusPrint, str. 17-25.
- Bloor, M., and Wood, F. (2006) *Keywords in Qualitative Methods: A Vocabulary of Research Concepts.* London: Sage Publications.
- Böhme, G. (1993) „Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics",*Thesis Eleven* 36. Str. 113-126. doi: 10.1177/072551369303600107.
- Borch-Jacobsen, M. (1991) *The Freudian Subject*. Stanford: Stanford University Press.
- Borčić, B. (2003) „Video Art from Conceptualism to Postmodernism", u Djurić, D. and Šuvaković, M. (eds.) *Impossible histories: historical avant- gardes, neo-avant-gardes, and post-avant-gardes in Yugoslavia, 1918-1991*.Cambridge: The MIT Press, str. 490-520.
- Borčič, B., Šmid A. in Gržinič, M. (1981) *Galerija ŠKUC izdaja*, št. 3/1981, Ljubljana.
- Bosteels, B. (2011) *The Actuality of Communism*. London; New York: Verso.
- Bove, C. (2016) „Some Notes on Venue 2, Installation 2", u Filipovic, E. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres: Specific Objects Without Specific Form*. London: Koenig Books, str. 198-218.
- Bowman, P. and Stamp, R. (Eds.). (2011) *Reading Rancière.* London and New York: Continuum.
- Boynik, S. (2021) „The Additional Element of Punk", u Boynik, S. (ed.) *PUNK SUPREMATISM Theoretical Writings on Punk, Nation, State, Art, Bureaucracy, and Socialism*. Helsinki: Rab-Rab Press, str. 7-28.

- Braidotti, R. (2001) *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2006) *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2012) „Interview with Rosi Braidotti", u Dolphijn, R. and Tuin van der, I. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanity Press, str. 19-37.
- Brennan, T. (2004) *The Transmission of Affect*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Brown, W. (1988) *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. New Jersey: Rowman and Littlefield
- Brown, W. (1996) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, W. (2005) *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Bryant, L., Srnicek, N. and Harman, G. (eds.) (2011) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.
- Bryant, L.R. (2011) *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Bryant, L.R. (2014) *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, J. (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, J. (2009) *Frames of War: When Is Life Grievable?* London and New York: Verso.
- Butler, J. (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, J. (2022) 'Laclau, Marx and The Performative Power of Negation', Available Online at: https://www.versobooks.com/blogs/5238-judith-butler-laclau-marx-and-the-performative-power-of-negation (Last visited: 20.08.2022)
- Califia, P. (2000) *Public Sex: The Culture of Radical Sex*. San Francisco: Cleis Press.
- Cavarero, A. (2002) *Stately Bodies: Literature, Philosophy and the Question of Gender*. University of Michigan

- Chambers, I. (1985) *Urban Rhythms: Pop Music and Popular Culture*. London: Macmillan.
- Charlesworth, J. S. (2004) *A Phenomenology of Working - Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chemero, A. (2009). *Radical embodied cognitive science*. London and Cambridge: MIT Press.
- Clark, A. (2004) *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press.
- Clark, A. (2008) *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: University of Oxford Press.
- Clark, D. (2003) „The Death and Life of Punk, the Last Subculture", u Muggleton, D. and Weinzierl, R. (eds.) *The Post-subcultures Reader*. Oxford and New York: Berg, str. 223-236.
- Clough, T. P. 2004. „Future Matters: Technoscience, Global Politics, and Cultural Criticism", *Social Text* 22(3), str. 1-23.
- Clough, T. P. and Halley J. (eds) (2007) *The Affective Turn/Theorizing the Social*. London: Duke University Press.
- Collins, R. (2004) *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton Un. Press.
- Colombetti, G. (2014) *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Connolly, E. W. (2002) *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Coole, D. and Frost, S. (2010) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- Copjec, J. (2002) *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*. Cambridge: MIT Press.
- Crimp, D. (2012) *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. Cambridge: The MIT Press.
- Čufer, E. (2003) „Between the Curtains: New Theatre in Slovenia, 1980-1990", u Djurić, D. and Šuvaković, M. (eds.) *Impossible histories: historical avant- gardes, neo-avant-gardes, and post-avant-gardes in Yugoslavia, 1918-1991*. Cambridge: The MIT Press, str. 376-403.

- Cvetkovich, A. (2003) *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham and London: Duke University Press.
- Damasio, A. (2012) *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. London: Vintage Books.
- Davidson, J. and Milligan, C. (2004) „Embodying Emotion Sensing Space: Introducing Emotional Geographies", *Social & Cultural Geography*, 5:4, str. 523-532.
- Dean, J. (2016) *Crowds and Party*. London: Verso.
- DeLanda, M. (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum.
- Deleuza, G. (1993) *The Fold: Leibniz and the Baroque*. London: Anthlone Press.
- Deleuze, G. (1990) *The Logic of Sense*. London: Anthlone Press.
- Deleuze, G. (2003) *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London and New York: Continuum.
- Deranty, JP. (2003) „Rancière and Contemporary Political Ontology", *Theory and Event* 6 (4).
- Deranty, JP. (2010) „Regimes of Art", u Deranty, J-F. (Ed.). *Jacques Ranciere: Key Concepts*. London and NY: Routledge, str. 116-132.
- Deranty, JP. (2016) „Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society", u Genel, K. and Deranty, JP. (Eds.). *Recognition or Disagreement: Axel Honneth and Jacques Rancière*. New York: Columbia University Press, str. 33-82.
- Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1994) *Specters of Marx*. New York and London: Routledge.
- Derrida, J. (1996) „By Force of Mourning", Critical Inquiry 22 (Winter 1996), str. 171-192.
- Derrida, J. (2005a) *On Touching-Jean Luc-Nancy*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005b) *The Politics of Friendship*. London and New York: Verso
- Devisch, I. (2013) *Jean Luc-Nancy and the Question of Community*. London: Bloomsbury.
- Dimitrov, S. (2014) *Tito's Yugoslavia: Community and Sexual Difference*. Master's thesis, Darwin College: University of Cambridge.
- Diprose, R. (2002) *Corporeal Generosity*. New York: State University of New York Press

- Djurić, D. and Šuvaković, M. (eds.) (2003) *Impossible histories: historical avant-gardes, neo-avant-gardes, and post-avant-gardes in Yugoslavia, 1918-1991*. Cambridge, London: MIT.
- Dolan, J. (1993) „Geographies of Learning: Theatre Studies, Performance and the 'Performative'", *Theatre Journal* 45, n.4, str. 417-441.
- Dolphijn, R. and Tuin van der, I. (2012) *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanity Press.
- Drakulić, S. (1984) 'Performans 'Borghesie'', *Start*, no. 405.
- Eisenstein, P. and McGowan, T. (2012) *Rupture: On the Emergence of the Political*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Eng, D.L and Han, S. (2003) „A Dialogue on Racial Melancholia" u Eng, D.L. and Kazanjian, D. (eds.) *Loss: The Politics of Mourning*. Berkeley: University of California Press, str. 342-371.
- Eng, D.L. and Kazanjian, D. (eds.) (2003) *Loss: The Politics of Mourning*. Berkeley: University of California Press.
- Erjavec, A. (2003) „Neue Slowenische Kunst— New Slovenian Art Slovenia, Yugoslavia, Self-Management, and the 1980s", u Erjavec, A. (ed.) *Postmodernism and the Postsocialist Condition: Politicized Art Under Late Socialism*. Berkeley: University of California Press, str. 135-174.
- Erjavec, A. and Gržinić, M. (1991) *Ljubljana, Ljubljana: The Eighties in Slovene Art and Culture*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Esposito, R (2015c) *The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham university Press.
- Esposito, R. (2008) *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2010) *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R. (2011) *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity.
- Esposito, R. (2012) *Third Person*. Cambridge: Polity Press.
- Esposito, R. (2013) *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York: Fordham University Press.

- Esposito, R. (2015a) *Categories of the Impolitical*. New York: Fordham University Press.
- Esposito, R. (2015b) *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Cambridge: Polity Press.
- Ferguson, R. (2006) „Authority Figure", u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 81-104.
- Filipovic, E. (ed.) (2016) *Felix Gonzalez-Torres: Specific Objects Without Specific Form*. London: Koenig Books.
- Fischer-Lichte, E. (2008) *The Transformative Power of Performance: A New Aesthetic*, London and New York, Routledge.
- Fleig, A. & von Scheve, C. (Eds.). (2020) *Public Spheres of Resonance: Constellations of Affect and Language*. New York: Routledge.
- Fogel, A. (2001) „A Relational Perspective on the Development of Self and Emotion", u Harke A. B and Kunnen, E. S. (Eds.). *Identity and Emotion: Development through Self-Organization*. Cambridge: Cambrdge University Press, str. 93-114.
- Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish – The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (ed.) Gordon, C., Brighton, Sussex: Harvester Press.
- Foucault, M. (1990) *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2003) *Society Must be Defended*. London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2007) *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977–1978*. Basingstoke: Palgrave.
- Fox, N.J. and Alldred, P. (2017) *Sociology and the New Materialism. Theory, Research, Action*. London: SAGE Publications.
- Freud, S. (1957) 'Mourning and Melancholia', u *The Standard Edition of the Complete Psychoanalytic Works of Sigmund Freud*. Vol. 14. Trans. James Strachey. London: Hogarth, str. 243-258.
- Fuchs, R. (2006) „The Authorized Viewer", u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 105-115.
- Gallagher, S. (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallagher, S. (2020) *Action and Interaction*. Oxford: Oxford University Press.

- Gallese, V. (2005) „Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, str. 23–48.
- Gatens, M. (1996) *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London and New York: Routledge.
- Gibbs, A. (2010) „After Affect: Sympathy, Synchrony, and Mimetic Communication“, u Gregg, M. and Seigworth. G.J. (eds). *The Affect Theory Reader*. London: Duke University Press, str. 186-205.
- Gilbert, J. (2014) *Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*. London: Pluto Press.
- Given, M. L. (2008) *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Lond: Sage Publications.
- Glynos, J. & Howarth, D. (2007) *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. New York: Routledge.
- Gonzalez-Torres, F. (2006) „Selected Correspondence“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 154-176.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Gratton, P. (2012) „The Speculative Challenge and Nancy's Post-Deconstructive Realism“, u Gratton, P. and Morin, ME. (eds.) *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World, Politics, Art, and Sense*. Albany: SUNY Press, str. 109-128.
- Gregg, M. and Seigworth. G.J. (eds). (2010) *The Affect Theory Reader*. London: Duke University Press.
- Grigoriadou, S. (2021) „HEROES ON PEDESTALS AND 'HEROINES OF OUR TIME' AT THE WOMAN FIGHTER PARK“, *EthnoAnthropoZoom/ЕтноАнтропоЗум*, 21(21), str. 155-205. doi: 10.37620/EAZ2121157g.
- Grossberg, L. (1984) „Another boring day in paradise: rock and roll and the empowerment of everyday life“, *Popular Music* 4, str. 225 – 258.
- Grossberg, L. (1986) „Is There Rock after Punk?“, *Critical Studies in Mass Communication* 3 (1986), str. 50-74.
- Grossberg, L. (1992) *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservativism and Postmodern Culture*. London and New York: Routledge.

- Grossberg, L. (2016) *Caught in the Crossfire: Kids, Politics, and America's Future.* London and New York: Routledge.
- Grosz, E. (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis
- Grosz, E. (2005) *The Nick of Time*. Durham and London: Duke University Press.
- Groys, B. (1992) *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*. Princeton: Princeton University Press.
- Grusin, R. (2015) „Radical Mediation", *Critical Inquiry*, Vol.42, No.1, str. 124-148.
- Gržinić, M. (1983) „Uvod", *Viks* I, no. 1, str. 4.
- Gržinić, M. (1984) „Fotografije spornosti (dvomljivosti) problematičnosti", *Mladina*, št.12, 1984.
- Gržinić, M. (1988) „Galerija ŠKUC Ljubljana 1978-1987", *Sinteza*, št.79,80,81,82.
- Gržinić, M. (2002) „Punk: Strategija, politika in amnezija", u Lovšin, P., Mlakar, P. and Vidmar, I. *Punk je bil prej: 25 let punka pod Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ROPOT, str. 66-85.
- Gržinić, M. (2005) *Estetika kibersvijeta i učinci derealizacije*. Zagreb: Multimedijalni institut i Sarajevo: Kosnica.
- Gržinić, M. (2008) „The Video, Film, and Interactive Multimedia Art of Marina Gržinić and Aina Šmid, 1982–2008", u Gržinić, M. and Velagić, T. (eds.) *New-media Technology, Science, and Politics: The Video Art of Marina Gr3/4iniæ and Aina Šmid*. Vienna: Löcker, str. 39-160.
- Gržinić, M. (2009) „Female Consequences: Sex and Rock'n'Roll Published", u Belbel, M. J. and Reitsamer. R. (eds.) *Discourses of Popular Music, Gender and Ethnicity*. Spain: Art Centre Arteleku. Dostupno na: http://www.digmeout.org/texte/Grzinic_eng_ges.pdf
- Gržinić, M. (2014) „A Time that Lives on, but in a Different Way", u Podlesnik, M. (ed.) *Vojak D.M. (Private D.M.): Die Welt ist Schön Svet je lep The World is Beautiful*. Ljubljana: Muzej in galerije mesta Ljubljana, str. 39-55.
- Gržinič, M. and Alajbegovič, Z. (1983) 'Ljubljanska Subkulturna Scena', *Problemi*, 10-11 (236-7, letnik XXI).
- Gržinić, M. and Tatlić, Š. (2014) *Necropolitics. Racialization and Global Capitalism. Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art and Life* Lanham [etc.]: Lexington Books.

- Halperin, D. M. (2007) *What do Gay Men Want? An Essay on Sex, Risk, and Subjectivity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Hansen, B.N. M. (2012) „Engineering Pre-Individual Potentiality: Technics, Transindividuation, and 21st – Century Media“, *SubStance*, Vol. 41, No. 3, Issue 129: Gilbert Simondon, str. 32-59.
- Haraway, D. (1992) *Primate Visions Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York and London: Routledge.
- Haraway, D. (1997) *Modest—Witness@Second—Millennium.FemaleMan©—Meets—OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Harman, G. (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- Harman, Graham. (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- Hebdige, D. (1979) *Subculture: The Meaning of Style*. London; New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. New York: Harper One.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Hewitt, A. (2005) *Social Choreography: Ideology as Performance in Dance and Everyday Movement*. London and Durham: Duke University Press.
- Hobbes, T. (1998) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- hooks, b. (2006) „subversive beauty: new modes of contestation“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 177-180.
- Hörl, E. (2013) „A Thousand Ecologies: The Process of Cybernetization and General Ecology“, u Diedrich, D. and Anselm, F. (eds.), *The Whole Earth: California and the Disappearance of the Outside*, Berlin: Sternberg Press, str. 121-131.
- Hribar, T. (2002) „Pankrti, tovariši in drugi“, u Lovšin, P., Mlakar, P. and Vidmar, I. *Punk je bil prej: 25 let punka pod Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ROPOT, str. 5-7.
- Iacoboni, M. (2008) *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others*. New York: Picador.
- Ilić, M. (2021) *A Slow Burning Fire: The Rise of the New Art Practice in Yugoslavia*. Cambridge: The MIT Press.

- Ingold, T. (2000) *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Irigaray L. (1981) *Le Corps-a-corps avec la mere* Montreal: Les Editions de la pleine lune
- Irigaray L. (1985) *The Sex Which is Not One*. Cornell University Press: New York
- Irigaray L. (1993) *An Ethics of Sexual Difference*. Cornell University Press: New York
- Ivančić, A. (1984) „If I Die Die“, *VIKS* (Homoseksualnost in Kultura), št. 2, str. 10-13.
- Jakovljević, B. (2019) *Umetnost odluke: performans I samoupravljanje u Jugoslaviji*. Beograd: Orion art.
- James, I. (2006) *The Fragmentary Demand: An introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.
- James, I. (2012) *The New French Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- James, I. (2019) *The Technique of Thought*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- James, I. (2021) „Affectivity, Sense, and Affects“, *Angelaki*, 26:3-4, str.155-161.
- Janev, G. (2015) „Skopje 2014: Instrumentalizing Heritage for Unexpected Results“, *Cultures of History Forum*, April, 23225 KB. https://doi.org/10.25626/0038.
- Jeffs, N. (2008) „FV and the ‘Third Scene’ – 1980-1990“, u Škrjanec, B. (ed.) *FV: alternativa osemdesetih = Alternative Scene of the Eighties*. Ljubljana: Mednarodni grafični likovni center, str. 345-394.
- Jones, A. (1998) *Body Art/Performing the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jones, A. (2000) *The Artist's Body*. Edited by Tracey Warr. London: Phaidon Press.
- Jones, A. (2021) *In-between Subject: A Critical Genealogy of Queer Performance*. New York: Routledge.
- Jones, R. (2011) *Luce Irigaray*. Cambridge: Polity Press.
- Jović, D. (2009) *Yugoslavia: A State that Withered Away*. Indiana: Purdue University Press.
- Kant, I. (2007) *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press.
- Kantorowicz, H. E. (1957) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kioupkiolis, A. (2019) *The Common and Counter-Hegemonic Politics: Rethinking Social Change*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Kirby, V. (1997) *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York and London: Routledge.
- Kirn, G. (2019) *Partisan Ruptures: Self-Management, Market Reform and the Spectre of Socialist Yugoslavia*. London: Pluto Press.
- Klein, G. and Noeth, S. (2011) *Emerging Bodies. The Performance of Worldmaking in Dance and Choreography*. Hamburg: Transcript.
- Knudsen, B.T. (2020) „Rhythm, gestures, and tones in public performances: Political mobilization and affective communication", u Fleig, A. & von Scheve, C. (Eds.). *Public Spheres of Resonance: Constellations of Affect and Language*. New York: Routledge, str. 81-97.
- Koivunen, A. (2010) „An Affective Turn? Reimagining the subject of feminist theory", u Marianne Liljeström & Susanna Paasonen (eds) *Disturbing Differences: Working with Affect in Feminist Readings*. London: Routledge, str. 8-28.
- Konstantinović, R. (2013) *Filosofija Palanke*. Beograd: Otkrovenje.
- Korda, N. (2008) „Alternative Dawns", u Škrjanec, B. (ed.) *FV: alternativa osemdesetih = Alternative Scene of the Eighties*. Ljubljana: Mednarodni grafični likovni center, str. 281-344.
- Koteska, J. (2011) „Troubles with History: Skopje 2014", *ARTMargins*. 30 December 2011. https://artmargins.com/troubles-with-history-skopje-2014/.
- Kracauer, S. (1995) *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Krnc, G. P. (2008) „Look for Me in the Damp Basement", u Škrjanec, B. (ed.) *FV: alternativa osemdesetih = Alternative Scene of the Eighties*. Ljubljana: Mednarodni grafični likovni center, str. 417-424.
- Kwon, M. (2006) „The Becoming of a Work of Art", u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 281-316.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. (1996) *Emancipations*. London: Verso.
- Laclau, E. (1999) „Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy", u Lynn Worsham and Gary A. Olson (eds), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. Albany, NY: State University of New York Press, str. 129-164.
- Laclau, E. (2000a) „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", u Butler, J., Laclau, E., and Zizek, S (Eds.).

Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. London: Verso books, str. 44-89.

- Laclau, E. (2000b) „Structure, History and the Political“, u Butler, J., Laclau, E., and Zizek, S (Eds.). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso books, str. 182-212.
- Laclau, E. (2000c) „Constructing Universality“, u Butler, J., Laclau, E., and Zizek, S (Eds.). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso books, str. 281-307.
- Laclau, E. (2004) „Glimpsing the Future“, u Critchley, S. & Marchart, O. (Eds.), *A Critical Reader*. London and New York: Routledge, str. 279-328.
- Laclau, E. (2005a) *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, E. (2005b) „Populism: What's in a Name?“, u Panizza, Francisco (ed.). *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, str. 32-49.
- Laclau, E. (2005c) „The Future of Radical Democracy“, u Tønder, Lars and Thomassen, Lasse (eds.) *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press, str. 256-262.
- Laclau, E. (2006) „On the Names of God“, u De Vries, H. and Sullivan, L. (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, str. 137-147.
- Laclau, E. (2014) *The Rhetorical Foundations of Society*. London: Verso.
- Laclau, E. (2015) „Discours“, u Howarth, D (ed.). *Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism and Critique*. New York: Routledge, str. 23-29.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, E. and Zac, L. (1994) „Minding the Gap: The Subject of Politics“, u Laclau, E ed. 1994. *The Making of Political Identities*. London: Verso, str. 11-39.
- Lacoue-Labarthe, P. and Nancy, JL. „Scene: An Exchange of Letters“, u Eldridge, R. (ed.) *Beyond Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 273-302.
- Lacoue-Labarthe, P. and Nancy, JL. (1997) *Retreating the Political*. London and NY: Routledge.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.

- Latour, B. (2004) „How to Talk About the Body? The Normative Dimensions of Science Studies“, *Body & Society* 10(2/3): 205–30.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory.* Oxford: Oxford University Press.
- Lazarus, R. (1991) *Emotion and Adaptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*. Polity Press: Cambridge.
- Lepecki, A. (2007) „Choreography as Apparatus of Capture“, *TDR / The Drama Review* 51(2), str.119-123.
- Lepecki, A. (2013) „Choreopolice and Choreopolitics: or, the Task of the Dancer“, *TDR/The Drama Review* (2013) 57 (4 (220), str. 13–27.
- Lloyd, G. (1984) *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy.* London and New York: Routledge.
- Lordon, F. (2016a) *Društvo afekata: Za strukturalizam strasti*. Novi sad: Adresa.
- Lordon, F. (2016b) *Les Affects de la Politique*. Paris: Seuil.
- Lordon, F. (2018) *La Condition Anarchique*. Paris: Seuil.
- Lordon, F. (2022) *Imperium: Structures and Affects of Political Bodies*. London: Verso.
- Lorenz, R. (2012) *Queer Art: A Freak Theory. transcript Verlag.*
- Love, H. (2007) *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lovšin, P., Mlakar, P. and Vidmar, I. (2002) *Punk je bil prej: 25 let punka pod Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ROPOT.
- Luciano, D. (2007) *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. New York: New York University Press.
- Malabou, C. (2008) *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2010) *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2015) „Will Sovereignty Ever Be Deconstructed“, u Bhandar, B. and Goldberg-Hiller, J. *Plastic Materialities: Politics, Legality and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*. Durham and London: Duke University Press, str. 35-46.

- Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) (1985) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS.
- Mandič, D. (1982) „Letter“, *Galerija ŠKUC izdaja*, št. 9/1982, Ljubljana.
- Mandič, D. (1983) „Come, come to me, I tell you man, you will see...“, *Viks* I, no. 1, str. 38-41.
- Mandič, D. (1984) „ŠKUC-Forumova video produkcija“, u Zabel, I. and Španjol, I. (ed.) (2003) *Do roba in naprej. Slovenska umetnost 1975–1985*. Ljubljana: Moderna Galerija Ljubljana, str. 122-129.
- Manning, E. (2007) *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought - Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau.* Edinburgh University Press Ltd: Edinburgh
- Marchart, O. (2011) „The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality“, u Bowman, P. and Stamp, R. (eds), *Reading Rancière.* London and New York: Continuum, str. 129-147.
- Marchart, O. (2018) *Thinking Antagonism: Political Ontology After Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marchart, O. (2019) *Conflictual Aesthetics*. Berlin: Sternberg Press.
- Marcuse, H. (1966) *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Martin, R. (2011) „Between Intervention and Utopia: Dance Politics“ u Klein, G. and Noeth, S. *Emerging Bodies. The Performance of Worldmaking in Dance and Choreography*. Hamburg: Transcript, str. 29-46.
- Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham and London: Duke University Press.
- Massumi, B. (2011) *Semblance and Event*. Cambridge: The MIT Press.
- Massumi, B. (2015) *Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press.
- Mastnak, T. (2015) „The 1980s: A Retro Future“, u Badovinac, Z., Čufer, E., and Gardner, A. (eds.) *NSK: From Kapital to Capital*. Cambridge: The MIT Press, str. 538-541.
- May, T. (2008) *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- May, T. (2010) „Wrong, Disagreement, Subjectification“, u Deranty, J-F. (Ed.). *Jacques Ranciere: Key Concepts*. London and NY: Routledge, str. 69-79.

- Meillassoux, Q. (2008) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Merleau-Ponty, M. (2009) *Phenomenology of Perception*. London and New York: Routledge.
- Meurs, P., and Devisch, I. (2015) „The Meaning of Sense“, u Mulqueen, T. and Matthews, D (Eds.), *Being Social: Ontology, Law, Politics*. Oxford: Counterpress, str. 47-57.
- Meyer, B., and Verrips, J. (2008) „Aesthetics“, u Morgan, D. (ed) *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York: Routledge, 2008, str. 20-30.
- Milevska, S. (2014) „Agalma: The 'Objet Petit a,' Alexander the Great, and Other Excesses of Skopje 2014“, *e-flux Journal*, Issue 57. Available at: https://www.e-flux.com/journal/57/60425/galma-the-objet-petit-a-alexander-the-great-and-other-excesses-of-skopje-2014/ . Last accessed: 25.08.2022.
- Mirzoeff, N. (1995) *Bodyscape: Art, Modernity and the Ideal Figure*. London and New York: Routledge.
- Mirzoeff, N. (1995) *Bodyscape: Art, Modernity and the Ideal Figure*. London and New York: Routledge.
- Mlakar, P. (1985) „Svetonazorski princip punka“, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 82-89.
- Močnik, R. (1985) „Razum zmaguje“, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 61-81.
- Močnik, R. (2014) „The Vagaries of the Expression "Civil Society": The Yugoslav Alternative“, L'Internationale Online: Available online: http://www.internationaleonline.org/research/real_democracy/6_the_vagaries_of_the_expression_civil_society_the_yugoslav_alternative, Accessed 15 August 2022.
- Monroe, A. (2005) *Interrogation Machine: Laibach and NSK*. Cambridge: MIT Press..
- Morin, ME. (2021) „An Ontology for Our Times“, Angelaki, 26:3-4, str.139-154.
- Mouffe, C. (1989) „Radical Democracy: Modern or Postmodern?“, *Social Text*, No.21, str. 10-45.
- Mouffe, C. (1993) *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mouffe, C. (2000) *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Mouffe, C. (2002) *Politics and Passions: The Stakes of Democracy*. London: Center for the Study of Democracy.

- Mouffe, C. (2005) *On the Political*. Routledge: London and New York
- Mouffe, C. (2013) *Agonistics*. London: Verso.
- Mouffe, C. (2018) *For a Left Populism*. London: Verso.
- Mühlhoff, R. (2014) „Affective Resonance and Social Interaction“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14(4), str. 1-19. DOI:10.1007/s11097-014-9394-7.
- Mühlhoff, R. (2019) „Affective Disposition“, u Slaby, J. and Scheve, von C. *Affective Societies: Key Concepts*. New York and London: Routledge, str. 189-199.
- Mulej, O. (2011) „'We Are Drowning in Red Beet, Patching Up the Holes in the Iron Curtain': The Punk Subculture in Ljubljana in the Late 1970s and Early 1980s“, *East Central Europe* 38, str. 373–389.
- Muñoz, E.J. (1999) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Muñoz, E.J. (2013) „'Gimme Gimme This . . . Gimme Gimme That': Annihilation and Innovation in the Punk Rock Commons“, *Social Text 116,* Vol. 31, No. 3, str. 95-110. doi: 10.1215/01642472-2152855.
- Muñoz, EJ. (2019) *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press.
- Nancy, JL. (1991) *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press: Minneapolis
- Nancy, JL. (1993a) *The Birth of Presence*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, JL. (1993b) *The Experience of Freedom*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, JL. (1996) *The Muses*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, JL. (1997) *The Sense of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, JL. (2000) *Being Singular Plural*. Stanford University Press: Stanford.
- Nancy, JL. (2003) *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, JL. (2006a) *Multiple Arts: The Muses II*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, JL. (2006b) „Church, State, Resistance“, u De Vries, H. and Sullivan, L.E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, str. 102-112.
- Nancy, JL. (2007) *The Creation of the World or Globalization*. New York: State University of New York Press
- Nancy, JL. (2008a) *Corpus*. Fordham University Press: New York.

- Nancy, JL. (2008b) *Noli Me Tangere: On the Raising of the Body*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2008c) *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2010) *The Truth of Democracy*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2011) „Making Sense“, u Collins, L. and Rush, E. (Eds.). *Making Sense : For an Effective Aesthetics*. Oxford: Peter lang, str. 209-220.
- Nancy, JL. (2012a) 'The Political and/or Politics', 14 March 2012, Frankfurt/M.
- Nancy, JL. (2012b) „On Dis-enclosure and Its Gesture, Adoration: A Concluding Dialogue with Jean-Luc Nancy“ u Rooden, A., Alexandrova, A., Devisch, I. and Kate, L. *Retreating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*. New York: Fordham University Press, str. 304-344.
- Nancy, JL. (2013a) *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2013b) *Corpus II: Writings on Sexuality*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2015a) „Of Struction“, u Nancy, JL. and Barrau, A. (Eds.) *What's These Worlds Coming To?* New York: Fordham University Press, str. 42-58.
- Nancy, JL. (2015b) „Rethinking Corpus“, u Kearny, R. and Treanor, B. (Eds.). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, str. 77-91.
- Nancy, JL. (2015c) *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2016) *Ego Sum: Corpus, Anima, Fabula*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2017a) *Coming*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2017b) *The Possibility of a World: Conversation with Perre-Phillipe Jandine*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, JL. (2021) *The Fragile Skin of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Nancy, Jl., Armstrong, P., Smith, J.E. (2015f) „Politics and Beyond: An Interview with Jean-Luc Nancy“, *DIACRITICS* Volume 43, number 4 (2015) 3–6, str.90-108.
- Ngai, S. (2005) *Ugly Feelings*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

- Nickas, R. (2006) „Felix Gonzalez-Torres: All the Time in the World“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 39-51.
- Noë, A. (2004) *Action in Perception*. Cambridge: The MIT Press.
- Nyong'o, T. (2022) „Punk'd Theory“, *Social Text* 84–85, Vol. 23, Nos. 3–4, str.19-34.
- O'Byrne, M. (2012) „Nancy's Materialist Ontology“, u Gratton, P. and Morin, ME. (eds.) *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World, Politics, Art, and Sense*. Albany: SUNY Press, str. 79-94.
- Ogrinc, M. (1982) „Punk kot Diskvalificirana subkultura“, *Problemi*, 7 (221, letnik XX).
- Ogrinc, M. (1985) „Ni nam do tega, da bi postali zgodovina“, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 90-102.
- Oyama, S. (2016) „The Lure of Immateriality in Accounts of Development and Evolution“, u Pitts-Taylor, V. (ed.) *Mattering: Feminism, Science, and Materialism*. New York: New York University Press, str. 91-103.
- Paasonen, S. (2020) „Resonant networks: On Affect and Social Media“, u Fleig, A. & von Scheve, C. (Eds.). *Public Spheres of Resonance: Constellations of Affect and Language*. New York: Routledge, str. 49-62.
- Pallasmaa, J. (2005) *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, second edition. Hoboken: Wiley & Sons.
- Pallasmaa, J. (2007) „An Architecture of the Seven Senses“, u Holl, S. et al., *Questions of Perception*. San Francisco: William Stout, str. 40-49.
- Panagia, D. (2009) *The Political Life of Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
- Panagia, D. (2010) „*'Partage du sensible': the distribution of the sensible*“, u Deranty, J-F. (Ed.). *Jacques Ranciere: Key Concepts*. London and NY: Routledge, str. 95-103.
- Panagia, D. (2018) *Rancière's Sentiments*. Durham and London: Duke University Press.
- Papacharissi, Z. (2015) *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, P. (1990) „Metaphor and Catachresis“, u Bender, J. and Wellbery, D. E. (Eds.). *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford: Stanford University Press, str. 60-76.

- Peggy, P. (1993) *Unmarked: The Politics of Performance*. London and New York: Routledge.
- Pejic, B. (2010) „The Morning After“, u Pejic, B. ed. *GenderCheck*. Köln: Walther König, str. 97-114.
- Petkovski, L. (2015) „Authoritarian Populism and Hegemony: Constructing 'the People' in Macedonia's illiberal discourse“, *Contemporary Southeastern Europe*, 2015, 3(2), str. 44-66.
- Petkovski, L. and Nikolovski, D. (2016) „Populism and Progressive Social Movements in Macedonia“, *Politologický časopis - Czech Journal of Political Science*, 23(2), str. 164-181. doi: 10.5817/PC2016-2-164.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, A. (2013) „Atmospheres of Law: Senses, Affects, Lawscapes“, *Emotion, Space and Society* 7 (2013), str. 35-44.
- Phillips, A. (1993) *On Kissing, Tickling, and Being Bored*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pitts-Taylor, V. (2016) *The Brain's Body: Neuroscience and Corporeal Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- Plato. (2000) *The Republic*. Translated by tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Potokar, A. (1985) „Pank u Lublan“, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 32-46.
- Prinz, J. (2004) *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press
- Prinz, J. (2014) „The Aesthetics of Punk Rock“, *Philosophy Compass* 9/9, str. 583–593. doi: 10.1111/phc3.12145.
- Probyn, E. (2003) „The Spatial Imperative of Subjectivity“, u Anderson, K., Domosh, M., Pile, S., and Thrift, N. *Handbook of Cultural Geography*. London: SAGE Publications, str. 290-299.
- Probyn, E. (2005) *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Protevi, J. (2009) *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. University of Minnesota Press: Minneapolis
- Protevi, J. (2013) *Life, War, Earth: Deleuze and the Sciences*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Prozorov, S. (2013) *Ontology and World Politics: Void Universalism I*. New York and London: Routledge.
- Prozorov, S. (2018) „A Thousand healths: Jean-Luc Nancy and the possibility of democractic biopolitics“, *Philosophy and Social Criticism*, str.1-20.
- Ramet, S. (1999) „In Tito's Time“, u Ramet, P.S. ed. *Gender Politics in the Western Balkans: Women and Society in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States*. PA: The Pennsylvania State University Press, str. 89-106.
- Ramet, S. (2006) *The Three Yugoslavias: State Building and Legitimation, 1918-2005*. Indiana: Indiana University Press.
- Rancière, J. (1991) *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Stanford: Stanford University Press.
- Rancière, J. (1992) „Politics, Identification, and Subjectivization“, *October*, Vol. 61, The Identity in Question. (Summer, 1992), str. 58-64.
- Rancière, J. (1998) *Aux Bords Du Politique*. Paris: La Fabrique Éditions.
- Rancière, J. (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2004) *The Politics ofAesthetics: The Distribution ofthe Sensible*. London and New York: Continuum.
- Rancière, J. (2006) *Hatred of Democracy*. NY and London: Verso.
- Rancière, J. (2009a) *The Emancipated Spectator*. London and New York: Verso.
- Rancière, J. (2009b) *The Future of the Image*. London and New York: Verso.

Rancière, J. (2009c) „The Method of Equality: An Answer to Sorne Questions“, u Gabriel Rockhill and Philip Watts (eds), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham: Duke University Press; str. 273-88.

- Rancière, J. (2009d) „The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge“, *Critical Inquiry* 36 (Autumn 2009), str. 1-19.
- Rancière, J. (2009e) *Aesthetics and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Rancière, J. (2009f) *The Aesthetic Unconscious*. Cambridge: Polity Press.
- Rancière, J. (2010a) „Ten Thesis on Politics“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics*.London and New York: Continuum, str. 27-44.
- Rancière, J. (2010b) „Does Democracy Mean Something?“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics*.London and New York: Continuum, str. 45-61.

- Rancière, J. (2010c) „Communism: From Actuality to Inactuality“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics.*London and New York: Continuum, str. 76-83.
- Rancière, J. (2010d) „Biopolitics or Politics“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics.*London and New York: Continuum, str. 91-96.
- Rancière, J. (2010e) „The Aesthetic Revolution and Its Outcomes“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics.*London and New York: Continuum, str. 115-133.
- Rancière, J. (2010f) „The Paradoxes of Political Art“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics.*London and New York: Continuum, str. 134-151.
- Rancière, J. (2010g) „The Use of Distinctions“, u *Dissensus: On Politics and Aesthetics.*London and New York: Continuum, str. 205-218.
- Rancière, J. (2011a) *Althusser's Lesson.* London and New York: Continuum.
- Rancière, J. (2011b) „The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics“, u Bowman, P. and Stamp, R. (eds), *Reading Rancière.* London and New York: Continuum, str. 1-17.
- Rancière, J. (2011c) *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Polities*. New York: Columbia University Press.
- Rancière, J. (2012a) *Proletarian Nights: The Workers' Dream in nineteenth-century France*. NY and London: Verso.
- Rancière, J. (2012b) *La méthode de l'égalité: Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Paris: Bayard
- Rancière, J. (2013) *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. NY and London: Verso.
- Rancière, J. (2017) *Modern Times: Essays on Temporality in Art and Politics*. Zagreb: Multimedijalni Institut.
- Rancière, J. (2021) *On the Shores of Politics*. London: Verso.
- Rancière, J. and Engelman, P. (2019) *Politics and Aesthetics*. Cambridge: Polity Press.
- Rancière, J. and Panagia, D. (2000) „Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière“, *Diacritics,* 30.2, str.113-26.
- Rasmussen, C., Brown, M. (2005) „The Body Politic as Spatial Metaphor“, *Citizenship Studies*, Vol. 9, No. 5, str. 469–484.
- Repe, B. (2002) „Vloga Slovenskega punka pri širjenju svobode v samoupravnem socializmu sedemdesetih let“, u Lovšin, P., Mlakar, P. and Vidmar, I. *Punk je bil prej: 25 let punka pod Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ROPOT., str. 54-65.

- Ricco, J.P. (2014) *The Decision Between Us*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Riedel, F. (2019) „Atmosphere“, u Slaby, J. and Scheve, von C. *Affective Societies: Key Concepts*. New York and London: Routledge, str. 85-95.
- Rizzolatti, G., and Sinigaglia, C. (2008) *Mirrors in the Brain-How Our Minds Share Actions and Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, B. (2012) „Technics, individuation and tertiary memory: Bernard Stiegler's challenge to media theory“, *New Formations*, 77 (1). str. 8-20.
- Rockhill, G. (2014) *Radical History & The Politics of Art*. New York: Columbia University Press.
- Rollins, T. (2006) „Felix Gonzalez-Torres: Interview“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 68-80.
- Rollins, T., Cahan, S. and Avgikos, J. (1993) *Felix Gonzalez-Torres*. New York: A.R.T. Press.
- rua Wall, I. (2021) *Law and Disorder: Sovereignty, Protest, Atmosphere*. New York: Routledge.
- Rugo, D. (2013) *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness*. London: Bloomsbury.
- Runkel S. (2018). „Collective atmospheres: Phenomenological explorations of protesting crowds with Canetti, Schmitz, and Tarde“, *Ambiances: International Journal of Sensory Environment, Architecture and Urban Space*, str.1-17. DOI: 10.4000/ambiances.1067.
- Santer, L. E. (2011) *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Šavel, S. (2004) „Video umetnost skupine Borghesia“, u Badovinac, Z., Soban, T., Španjol, I., and Zabel, I. *Razširjeni prostori umetnosti: slovenska umetnost 1985-1995*. Ljubljana: Moderna galerija Ljubljana, str. 221-227.
- Schaefer, O. D. (2019) *The Evolution of Affect Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiller, F. (2016) *On the Aesthetic Education of Men*. Pinguin Classics.
- Schürmann, R. (1979) „The Ontological Difference in Practical Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research* 40.1 (September): str. 99–122.
- Schürmann, R. (1987) *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.

- Sedgwick, K. E and Frank, A. (1995) „Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins“, u Sedgwick, E.K. and Frank, A. (eds.) *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Durham and London: Duke University Press, str. 1-28.
- Sedgwick, K. E. (2003) *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Seremetakis, N. (ed.) (1993) *The Senses Still Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. London and New York: Routledge.
- Serres, M. (2008) *The Five Senses: Philosophy of Mingled Bodies*. London: Continuum.
- Šetinc, Z. (1981) „Kdo rise kljikaste križe?“, Nedeljski dnevnik, 22.11.1981, str. 3.
- Shaviro, S. (2014) *The Universe of Things: On Speculative Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sheets-Johnstone, M. (2009) *The Corporeal Turn*. Exeter: Imprint Academic.
- Simonsen, K. (2010). „Encountering O/other Bodies: Practice, Emotion and Ethics“, u Anderson, B and Harrison, P. (eds.) *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Farnham: Ashgate., str. 221-240.
- Sklevicky, L. (1996) *Konji, zene, ratova / Horses, Women, Wars*. Ed. By Augustin, D.R. Zagreb: Zenska Infoteka.
- Škrjanec, B. (ed.) (2008) *FV: alternativa osemdesetih = Alternative Scene of the Eighties*. Ljubljana: Mednarodni grafični likovni center.
- Slaby, J. (2019) „Affective Arrangement“, u Slaby, J. and Scheve, von C. *Affective Societies: Key Concepts*. New York and London: Routledge, str. 109-118.
- Slaby, J. and Scheve, von C. (2019) *Affective Societies: Key Concepts*. New York and London: Routledge.
- Sloterdijk, P. (2011) *Bubbles: Spheres Volume I: Microspherology*. LA: Semiotext(e).
- Šmid A. in Gržinič, M. (1982) „Fanzin“, *Problemi*, 7 (221, letnik XX).
- Šmid, A. (1983) „K fenomenu mode v funkciji množične kulture“, Viks, Nb. 1., p. 17-20.
- Smith, Marie A. (2003) *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*. New York: Routledge.
- Sørensen, F. T. (2015) „More than a feeling: Towards an archaeology of Atmosphere“, *Emotion, Space and Society*, Volume 15, May 2015, str. 64-73. Doi: 10.1016/j.emospa.2013.12.009

- Španjol, I. (2003) „Veliki pok: Multimedijska umetnost in alternativna scena v prvi polovici osemdesetih let“, u Zabel, I. and Španjol, I. (ed.) *Do roba in naprej. Slovenska umetnost 1975–1985*. Ljubljana: Moderna Galerija Ljubljana, str. 80-91.
- Sparrow, T. (2015) *Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology*. London: Open Humanities Press.
- Spaskovska, Lj. (2014) *The Last Yugoslav Generation – Youth Cultures and Politics in Late Socialism*. PhD thesis. University of Exeter.
- Spector, N. (1995) *Felix Gonzalez-Torres*. New York: Guggenheim Museum.
- Staudigl, M. (2007) „Towards a Phenomenological Theory of Violence: Reflections Following Merleau-Ponty and Schutz“, *Hum Stud*, 30, str. 233–253.
- Stavrakakis, Y. (2005) „Passions of Identification“, u D. Howarth and J. Torfing (eds) *Discourse Theory in European Politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, str. 68-92.
- Sterelny, K. (2003) *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Stern, D. (1985) *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Routledge.
- Stern, D.N. (1998) *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books.
- Stern, D.N. (2010) *Forms of Vitality: Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy and Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, K. (2007) *Ordinary Affects*. Durham and London: Duke University Press.
- Stewart, K. (2011) „Atmospheric Attunements“, *Environment and Planning* D: Society and Space 2011, volume 29, str. 445 – 453. doi:10.1068/d9109
- Stiegler, B. (1998) *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press.
- Stojanovski, F. (2016) „Defying Police Harassment, the Macedonian Colorful Revolutionaries Continue to Chant “Freedom”’, Available at: https://globalvoices.org/2016/07/03/defying-police-harassment-the-macedonian-colorful-revolutionaries-continue-to-chant-freedom/
- Storr, R. (2006) „When This You See Remember Me“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 5-38.
- Strathausen, C. (ed.) (2009) *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Sullivan, S. (2015) *The Physiology of Sexist and Racist Oppression*. Oxford: Oxford University Press.
- Sušnik, S. (1977) „Domaci punk-rockerji boljsi od tujih: Pankrti“, *Mladina*, 3. 11. 1977.
- Šuvaković, M. (2001) *Anatomija angelov: razprave o umetnosti in teoriji v Sloveniji po letu 1960*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Šuvaković, M. (2003) „Art as a Political Machine: Fragments on the Late Socialist and Postsocialist Art of Mitteleuropa and the Balkans“, u Erjavec, A. (ed.) *Postmodernism and the Postsocialist Condition: Politicized Art Under Late Socialism*. Berkeley: University of California Press, str. 90-134.
- Šuvaković, M. (2020) „Between New Sensibility and Transgression: Slovenian Alternative Artistic Practices – OHO and NSK“, *Primerjalna književnost* (Ljubljana) 43.3, str. 65-77. DOI:10.3986/pkn.v43.i3.04.
- Taussig, M (1993) „Malefícium: State Fetishism“, u Apter, E., Pietz, W. (eds.) *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca and London: Cornell University Press, str.217-250.
- Thompson, E. (2007*) Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. London, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thrift, N. (2007) *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London and New York: Routledge.
- Thrift, N. (2010) „Understanding the Material Practices of Glamour“, u Gregg, M. and Seigworth, J. G. (eds.) *The Affective Theory Reader.* Durham and London: Duke University Press, str. 289-308.
- Tomc, G. (1981a) „Živali Rokenrola: lepo je v naši domovini biti mlad“, *Problemi*, 205-206, letnik XIX, str.11-17.
- Tomc, G. (1981b) „Punk bo, dokler bo pogumen“, *Žirovski občasnik*, St. 4/192, str. 115 -117.
- Tomc, G. (1982) „Apokaliptični Paradiž„, *Problemi*, 7 (221, letnik XX), str.6-14.
- Tomc, G. (1985) „Spori in spopadi druge Slovenije“, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 9-27.
- Tomc, G. (2002) „Škandal v rdečem baru“, u Lovšin, P., Mlakar, P. and Vidmar, I. *Punk je bil prej: 25 let punka pod Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ROPOT, str. 86-90.

- Tomc, G. (2020) '"Comrades, We Don't Believe You!" Or, Do We Just Want to Dance With You? The Slovenian Punk Subculture in Socialist Yugoslavia', u Beard, D. Š. and Rasmussen, L. V. (eds.) *Made in Yugoslavia: Studies in Popular Music*. London and New York: Routledge, str. 194-205.
- Tomić, Đ., & Atanacković, P. (Eds.). (2009) *Društvo u pokretu: novi društveni pokreti u Jugoslaviji od 1968. do danas*. Novi Sad: Cenzura.
- Tomkins, S. (1995) „What Are Affects", u Sedgwick, E.K. and Frank, A. (eds.) *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Durham and London: Duke University Press, str. 33-74.
- Tønder, L. and Thomassen, L. (eds.) (2005) *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.
- Townsend, C. (ed.) (2004) *The Art of Bill Viola*. New York: Thames and Hudson.
- van Gelder, T. (2000) „The Dynamical Hypothesis in Cognitive Science", *Behavioral and Brain Sciences*, 21. doi: 10.1017/S0140525X98001733.
- Varela, F., Thompson E., and Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vejnović, Z. (1982) „Neki aspekti okupljanja naših gradana u pomodarskim grupama I 'pokretima'" *Časopis za pitanja bezbednosti društvene samozaštite*, št.5, septembar-oktober., u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 339-349.
- Verdery, K. (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next*? Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vevar, R. and Založnik, J. (2017) „Punk Metamorphoses", *MASKA*, Vol. 32, Double Issue 183-184, str. 69-83.
- Vidmar, I. (1977) „Punk po naše. Več kot moda?", *Stop,* 27.10.1977, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 105-106.
- Vidmar, I. (1983) „DOSSIER DISCO ŠTUDENT", *Mladina*, maj 1983, u u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) (1985) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 386-388.
- Vidmar, I. (1984) „Poslednja sodba - epilog »nacipunkovske« afere", Mladina st. 17, 26. april 1984, str. 6-7.

- Vurnik, B. (2008) „New Social Movements within the Socialist Environment (Slovenia/Yugoslavia)“. Available online at: https://www.academia.edu/9218678/New_Social_Movements_within_the_Socialist_Environment.
- Watkin, C. (2009) *Phenomenology and Deconstruction: The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watney, S. (2006) „In Purgatory: The Work of Felix Gonzalez-Torres“, u Ault, J. (ed.) *Felix Gonzalez-Torres*. Göttingen: Steidldangin Publishers, str. 333-347.
- Wetherell, M. (2012) *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Sage Publications: London.
- White, S.K. (2000) *Sustaining Affirmation. The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, E.A. (2004) *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*. Durham and London: Duke University Press.
- Wilson, E.A. (2015) *Gut Feminism*. Durham and London: Duke University Press.
- Wolin, S. (2004) *Politics and Vision*: *Continuity and Innovation in Western Political Thought - Expanded Edition.*Princeton: Princeton University Press.
- Young, M. I. (2005) *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Zabel, I. (1999) „Body Art in Slovene Art: 60s to 80s“, u Badovinac, Z. (ur.) *Body and the East: From the 1960s to the Present*. Cambridge: The MIT Press, str. 167-169.
- Zabel, I. and Španjol, I. (ed.) (2003) *Do roba in naprej. Slovenska umetnost 1975–1985*. Ljubljana: Moderna Galerija Ljubljana, 2003.
- Založnik, J. (2017) „Punk as a Strategy“, *AM Journal*, No. 14, str. 145-156.
- Žerdin, H. A. (2002) „Kratki kurs zgodovine panka“, u Lovšin, P., Mlakar, P. and Vidmar, I. *Punk je bil prej: 25 let punka pod Slovenci*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ROPOT, str. 8-52.
- Žižek, S. (1981) „Editorial statement“, *Punk Problemi* No. 205/206.
- Žižek, S. (1983) „Punk kot družbeni fenomen“, u Malečkar, N and Mastnak, T. (ur.) (1985) *Punk pod Slovenci*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 414-415.

- Žižek, S. (2015) „Ideology, Cynicism, Punk“, u Badovinac, Z., Čufer, E., and Gardner, A. (eds.) *NSK: From Kapital to Capital*. Cambridge: The MIT Press, str. 96-115.
- Žižek, S. (2021) „A Few Thoughts About the Issue of the Ideological Presuppositions of Punk“, u Boynik, S. (ed.) *PUNK SUPREMATISM Theoretical Writings on Punk, Nation, State, Art, Bureaucracy, and Socialism*. Helsinki: Rab-Rab Press, str. 75-108.
- Блажева, А. (2016) *Меланхолија и политика: Мелнахолија на маргинализираниот субјект и заедници во Р Македонија*. Докторска дисертација. Институт Евро-Балкан, Скопје.
- Вилиќ, Н. (2009) Силувајте Го Скопје! Vol. 1. Struga, Skopje. https://zaum.mk/wp-content/uploads/2017/11/2009_12_01_ Siluvajte_go_Skopje.pdf .
- Вилиќ, Н. (2015) Силувајте Го Скопје! Vol. 2. Struga, Skopje. https://zaum.mk/wp-content/uploads/2017/11/2015_12_01_Siluvajte_go_Skopje. pdf.
- Ламбевски, А. (2015) 'За поширокиот контекст на груевистичката неолиберална клептократија и тоталитарна параноја', Dostupno na: https://okno.mk/node/46999.
- Манчев, Б. (2012) *Логика на политическото*. София: Изток-Запад.
- Најчевска, М. (2019) "Ајде да ја научиме лекцијата', Цивил медиа, 07.07.2019. Dostupno na: https://civilmedia.mk/ajde-da-ja-nauchime-lektsijata/
- Ристески, С. Љ. (2017) '„Порта Македонија", од псевдокласицизам до споменик на културата, од политичка ритуализација до граѓанска демистификација', POZNAŃSKIE STUDIA SLAWISTYCZNE PSS NR 13/2017. doi: 10.14746/pss.2017.13.17.

TELESNI MATERIJALIZAM, AFEKTI I POLITIČKO

ORIGINALITY REPORT

7%
SIMILARITY INDEX

PRIMARY SOURCES

1	dokumen.pub Internet	385 words — < 1%
2	ebin.pub Internet	365 words — < 1%
3	core.ac.uk Internet	205 words — < 1%
4	www.internationaleonline.org Internet	150 words — < 1%
5	journals.sagepub.com Internet	112 words — < 1%
6	hdl.handle.net Internet	98 words — < 1%
7	research.gold.ac.uk Internet	97 words — < 1%
8	www.thefreelibrary.com Internet	97 words — < 1%
9	www.lokomotiva.org.mk Internet	80 words — < 1%
10	unsworks.unsw.edu.au Internet	

		78 words — < 1%
11	opus.bibliothek.uni-augsburg.de Internet	77 words — < 1%
12	www.scribd.com Internet	76 words — < 1%
13	edisciplinas.usp.br Internet	73 words — < 1%
14	pefprints.pef.uni-lj.si Internet	73 words — < 1%
15	www.researchgate.net Internet	70 words — < 1%
16	research.brighton.ac.uk Internet	69 words — < 1%
17	"Ordnungen des Politischen", Springer Science and Business Media LLC, 2017 Crossref	67 words — < 1%
18	etno.pmf.ukim.mk Internet	65 words — < 1%
19	rest.neptune-prod.its.unimelb.edu.au Internet	65 words — < 1%
20	theses.gla.ac.uk Internet	60 words — < 1%
21	mafiadoc.com Internet	57 words — < 1%

22	arro.anglia.ac.uk Internet	55 words — < 1%
23	vdoc.pub Internet	55 words — < 1%
24	Kristof K.P. Vanhoutte. "Limbo Reapplied", Springer Science and Business Media LLC, 2018 Crossref	54 words — < 1%
25	era.ed.ac.uk Internet	54 words — < 1%
26	www.tandfonline.com Internet	53 words — < 1%
27	sk.sagepub.com Internet	52 words — < 1%
28	www.cambridge.org Internet	52 words — < 1%
29	nrl.northumbria.ac.uk Internet	51 words — < 1%
30	ueaeprints.uea.ac.uk Internet	51 words — < 1%
31	westminsterresearch.westminster.ac.uk Internet	49 words — < 1%
32	dora.dmu.ac.uk Internet	48 words — < 1%
33	Philosophy and Medicine, 2015. Crossref	47 words — < 1%

34	par.nsf.gov Internet	45 words — < 1%
35	czasopisma.isppan.waw.pl Internet	43 words — < 1%
36	Cvetkovich, A.. "Depression is ordinary: Public feelings and Saidiya Hartman's Lose Your Mother", Feminist Theory, 2012. Crossref	42 words — < 1%
37	Ash, J., and P. Simpson. "Geography and post-phenomenology", Progress in Human Geography, 2016. Crossref	40 words — < 1%
38	docplayer.fr Internet	40 words — < 1%
39	etheses.whiterose.ac.uk Internet	40 words — < 1%
40	escholarship.org Internet	39 words — < 1%
41	www.scielo.org.za Internet	37 words — < 1%
42	repository.essex.ac.uk Internet	36 words — < 1%
43	Elena Trivelli. "Depression, performativity and the conflicted body: An auto-ethnography of self-medication", Subjectivity, 2014 Crossref	35 words — < 1%
44	ia801400.us.archive.org	

	Internet	35 words — < 1%
45	www.unirepository.svkri.uniri.hr Internet	35 words — < 1%
46	Yiannis Mylonas, Panos Kompatsiaris. "Trolling as transgression: Subversive affirmations against neoliberal austerity", International Journal of Cultural Studies, 2019 Crossref	34 words — < 1%
47	discovery.dundee.ac.uk Internet	34 words — < 1%
48	discovery.ucl.ac.uk Internet	34 words — < 1%
49	journals.humankinetics.com Internet	34 words — < 1%
50	Julian Clark, Alun Jones. "Geopolitical teleconnections: Diplomacy, events, and foreign policy", Political Geography, 2019 Crossref	33 words — < 1%
51	Magdalena Zolkos. "Life as a Political Problem: The Post-Human Turn in Political Theory", Political Studies Review, 2017 Crossref	33 words — < 1%
52	pt.scribd.com Internet	33 words — < 1%
53	warwick.ac.uk Internet	33 words — < 1%

54	www.felixgonzalez-torresfoundation.org Internet	33 words — < 1%
55	Raffoul, François. "Responsibility, Continental Perspectives on", International Encyclopedia of Ethics, 2013. Crossref	32 words — < 1%
56	onlinelibrary.wiley.com Internet	31 words — < 1%
57	Haktan Ural. "Rethinking affective publics as media rituals through temporality, performativity and liminality", Media, Culture & Society, 2023 Crossref	30 words — < 1%
58	journals.openedition.org Internet	30 words — < 1%
59	rifdt.instifdt.bg.ac.rs Internet	30 words — < 1%
60	vbn.aau.dk Internet	30 words — < 1%
61	open.library.ubc.ca Internet	29 words — < 1%
62	sh.wikipedia.org Internet	29 words — < 1%
63	www.yumpu.com Internet	29 words — < 1%
64	Hillevi Lenz Taguchi. "Images of thinking in feminist materialisms: ontological divergences	28 words — < 1%

and the production of researcher subjectivities", International Journal of Qualitative Studies in Education, 2013
Crossref

65	espes.ff.unipo.sk Internet	28 words — < 1%
66	pure.royalholloway.ac.uk Internet	28 words — < 1%
67	www.interferencejournal.org Internet	28 words — < 1%
68	www.taosinstitute.net Internet	28 words — < 1%
69	Naomi Waltham-Smith. "Confronting continental philosophy's fears of biologism", Music & Science, 2018 Crossref	27 words — < 1%
70	citeseerx.ist.psu.edu Internet	27 words — < 1%
71	literator.org.za Internet	27 words — < 1%
72	liu.diva-portal.org Internet	27 words — < 1%
73	pluralistic.net Internet	27 words — < 1%
74	portalrevistas.ucb.br Internet	27 words — < 1%
75	repositories.lib.utexas.edu Internet	

		27 words — < 1%
76	www.arts.bg.ac.yu Internet	27 words — < 1%
77	Kathrine Vitus. "'When i rap, i feel more like myself': Equality and enjoyment in young women's rapper dreams", Subjectivity, 2015 Crossref	26 words — < 1%
78	Renate Lorenz. "Literature", Transcript Verlag, 2012 Crossref	26 words — < 1%
79	repository.tudelft.nl Internet	26 words — < 1%
80	toleratedindividuality.files.wordpress.com Internet	26 words — < 1%
81	Ana Cecilia Dinerstein. "The Politics of Autonomy in Latin America", Springer Science and Business Media LLC, 2015 Crossref	25 words — < 1%
82	hrcak.srce.hr Internet	25 words — < 1%
83	nardus.mpn.gov.rs Internet	25 words — < 1%
84	pure.aber.ac.uk Internet	25 words — < 1%
85	researchonline.rca.ac.uk Internet	25 words — < 1%

86	upetd.up.ac.za Internet	25 words — < 1%
87	www.fpn.bg.ac.rs Internet	25 words — < 1%
88	"Animality in Contemporary Italian Philosophy", Springer Science and Business Media LLC, 2020 Crossref	24 words — < 1%
89	Thomas Lemke. " An Alternative Model of Politics? Prospects and Problems of Jane Bennett's ", Theory, Culture & Society, 2018 Crossref	23 words — < 1%
90	dergipark.org.tr Internet	23 words — < 1%
91	moam.info Internet	23 words — < 1%
92	"A European Youth Revolt", Springer Nature, 2016 Crossref	22 words — < 1%
93	Jason Glynos. "Structure, Agency and Power in Political Analysis: Beyond Contextualised Self-Interpretations", Political Studies Review, 5/2008 Crossref	22 words — < 1%
94	RYAN MOORE. "Postmodernism and Punk Subculture: Cultures of Authenticity and Deconstruction", The Communication Review, 7/1/2004 Crossref	22 words — < 1%
95	"Abjection and Abandonment", Springer Science and Business Media LLC, 2019 Crossref	21 words — < 1%

96	Kathleen Biddick. "Transmedieval mattering and the untimeliness of the Real Presence", postmedieval: a journal of medieval cultural studies, 2013 Crossref	21 words —	< 1%
97	Matthew Ratcliffe. "References", MIT Press, 2023 Crossref	21 words —	< 1%
98	associazionetransglobal.jimdofree.com Internet	21 words —	< 1%
99	e-space.mmu.ac.uk Internet	21 words —	< 1%
100	psimpsongeography.files.wordpress.com Internet	21 words —	< 1%
101	scholarscompass.vcu.edu Internet	21 words —	< 1%
102	www.atiner.gr Internet	21 words —	< 1%
103	www.ssoar.info Internet	21 words —	< 1%
104	Michael David Kirchhoff. "Extended cognition and fixed properties: steps to a third-wave version of extended cognition", Phenomenology and the Cognitive Sciences, 2011 Crossref	20 words —	< 1%
105	grzinic-smid.si Internet	20 words —	< 1%
106	singipedia.singidunum.ac.rs Internet	20 words —	< 1%

107	studyres.com Internet	20 words — < 1%
108	teol.ku.dk Internet	20 words — < 1%
109	theoreticalcapriccio.wordpress.com Internet	20 words — < 1%
110	www.lma.lv Internet	20 words — < 1%
111	CLAUDIA W. RUITENBERG. "Distance and Defamiliarisation: Translation as Philosophical Method", Journal of Philosophy of Education, 07/2009 Crossref	19 words — < 1%
112	Daniel Cunningham. "Ideology, history, and political affect", Constellations, 2023 Crossref	19 words — < 1%
113	Diego Rossello. "The animal condition in the human condition: Rethinking Arendt's political action beyond the human species", Contemporary Political Theory, 2021 Crossref	19 words — < 1%
114	dadospdf.com Internet	19 words — < 1%
115	darhiv.ffzg.unizg.hr Internet	19 words — < 1%
116	dialecticalspace.com Internet	19 words — < 1%
117	epa.oszk.hu Internet	

		19 words — < 1%
118	filum.kg.ac.rs Internet	19 words — < 1%
119	github.com Internet	19 words — < 1%
120	livrepository.liverpool.ac.uk Internet	19 words — < 1%
121	management-aims.com Internet	19 words — < 1%
122	onderwijsaanbod.kuleuven.be Internet	19 words — < 1%
123	recyt.fecyt.es Internet	19 words — < 1%
124	serval.unil.ch Internet	19 words — < 1%
125	www.igorkoruga.com Internet	19 words — < 1%
126	www.philosophy-of-education.org Internet	19 words — < 1%
127	www.softpowerjournal.com Internet	19 words — < 1%
128	www.ukim.edu.mk Internet	19 words — < 1%

129	Kristin M. Peterson. "Aesthetic Styles and the Occupation of Space in the “Places You’ll Pray” Photo Series", Journal of Religion, Media and Digital Culture, 2021 Crossref	18 words — < 1%
130	Vittorio Bufacchi, Jools Gilson. "The Ripples of Violence", Feminist Review, 2016 Crossref	18 words — < 1%
131	academic.oup.com Internet	18 words — < 1%
132	espace.curtin.edu.au Internet	18 words — < 1%
133	getd.libs.uga.edu Internet	18 words — < 1%
134	madipi.ru Internet	18 words — < 1%
135	nettime.org Internet	18 words — < 1%
136	ray.yorksj.ac.uk Internet	18 words — < 1%
137	razume-dev.mg-lj.si Internet	18 words — < 1%
138	rd.uffs.edu.br Internet	18 words — < 1%
139	summit.sfu.ca Internet	18 words — < 1%

140	vbook.pub Internet	18 words — < 1%
141	www.polsoz.fu-berlin.de Internet	18 words — < 1%
142	Ash, J.. "Attention, Videogames and the Retentional Economies of Affective Amplification", Theory Culture & Society, 2012. Crossref	17 words — < 1%
143	John Protevi. "Adding Deleuze to the mix", Phenomenology and the Cognitive Sciences, 2010 Crossref	17 words — < 1%
144	Kana, R. K., L. E. Libero, C. P. Hu, H. D. Deshpande, and J. S. Colburn. "Functional Brain Networks and White Matter Underlying Theory-of-Mind in Autism", Social Cognitive and Affective Neuroscience, 2012. Crossref	17 words — < 1%
145	direct.mit.edu Internet	17 words — < 1%
146	publicera.kb.se Internet	17 words — < 1%
147	silo.tips Internet	17 words — < 1%
148	www.lectitopublishing.nl Internet	17 words — < 1%
149	"Clinical Ethics and the Necessity of Stories", Springer Science and Business Media LLC, 2011 Crossref	16 words — < 1%

150	Ayten Gündoğdu. "At the margins of personhood: Rethinking law and life beyond the impasses of biopolitics", Constellations, 2021 Crossref	16 words — < 1%
151	Gender in Management - An International Journal, Volume 29, Issue 3 (2014-03-28) Publications	16 words — < 1%
152	Jeffrey Stevenson Murer. "The Emergence of a Lumpen-Consumerate: the Aesthetics of Consumption and Violence in the English Riots of 2011", International Journal of Politics, Culture, and Society, 2014 Crossref	16 words — < 1%
153	curis.ku.dk Internet	16 words — < 1%
154	dais.sanu.ac.rs Internet	16 words — < 1%
155	www.austriaca.at Internet	16 words — < 1%
156	www.tlu.ee Internet	16 words — < 1%
157	753243c7-db63-4f64-b8b2-5dd210d08056.usrfiles.com Internet	15 words — < 1%
158	Mónica López Lerma. "Bibliography", Walter de Gruyter GmbH, 2020 Crossref	15 words — < 1%
159	Stephen Dougherty. "Post-Deconstruction and the Rhetorics of Touch", Journal for Cultural	15 words — < 1%

Research, 01/2011
Crossref

160	Thomas Jacobs. "Hegemony, Discourse, and Political Strategy", John Benjamins Publishing Company, 2022 Crossref	15 words — < 1%
161	ips.ac.rs Internet	15 words — < 1%
162	oa.journals.publicknowledgeproject.org Internet	15 words — < 1%
163	qdoc.tips Internet	15 words — < 1%
164	researchspace.bathspa.ac.uk Internet	15 words — < 1%
165	sciendo.com Internet	15 words — < 1%
166	secure.palgrave-journals.com Internet	15 words — < 1%
167	www.socresonline.org.uk Internet	15 words — < 1%
168	Ali Erken. "Identity, nationhood and migrations to Turkey from the Balkans, 1950–1960", International Migration, 2021 Crossref	14 words — < 1%
169	Michael Singh, Jinghe Han. "Pedagogies for Internationalising Research Education", Springer Science and Business Media LLC, 2017 Crossref	14 words — < 1%

170	Michalinos Zembylas. "Transforming habits of inattention to structural racial injustice in educational settings: A pedagogical framework that pays attention to the affective politics of habit", Emotion, Space and Society, 2021 Crossref	14 words — < 1%
171	Mikkel Bille, Kirsten Simonsen. "Atmospheric Practices: On Affecting and Being Affected", Space and Culture, 2019 Crossref	14 words — < 1%
172	Peter Stanković. "TOWARD A SLOVENE CULTURAL STUDIES", Cultural Studies, 2010 Crossref	14 words — < 1%
173	cyfroteka.pl Internet	14 words — < 1%
174	freidok.uni-freiburg.de Internet	14 words — < 1%
175	oaktrust.library.tamu.edu Internet	14 words — < 1%
176	paduaresearch.cab.unipd.it Internet	14 words — < 1%
177	www.sciencegate.app Internet	14 words — < 1%
178	"Arts-Research-Education", Springer Science and Business Media LLC, 2018 Crossref	13 words — < 1%
179	Ana Makhashvili, Débora Medeiros, Margreth Lünenborg. "Challenging Journalistic Authority in	13 words — < 1%

the Networked Affective Dynamics of #Chemnitz", Social Media + Society, 2022
Crossref

180 Marina Vulović. "Performing statehood in Northern Kosovo: Discursive struggle over contested space", Cooperation and Conflict, 2020 — 13 words — < 1%
Crossref

181 Stefano Oliverio. "The end of schooling and education for “calamity”", Policy Futures in Education, 2020 — 13 words — < 1%
Crossref

182 lup.lub.lu.se — 13 words — < 1%
Internet

183 pure.coventry.ac.uk — 13 words — < 1%
Internet

184 pure.uva.nl — 13 words — < 1%
Internet

185 semaphore.uqar.ca — 13 words — < 1%
Internet

186 www.econstor.eu — 13 words — < 1%
Internet

187 Kaplan, L., and J. P. Ricco. "Introduction: 'Regarding Jean-Luc Nancy'", Journal of Visual Culture, 2010. — 12 words — < 1%
Crossref

188 doczz.net — 12 words — < 1%
Internet

189 exordiumuq.org

	Internet	12 words — < 1%
190	filosofie.be Internet	12 words — < 1%
191	haler.blogger.ba Internet	12 words — < 1%
192	irp.cdn-website.com Internet	12 words — < 1%
193	jyx.jyu.fi Internet	12 words — < 1%
194	link.springer.com Internet	12 words — < 1%
195	opac.lib.idu.ac.id Internet	12 words — < 1%
196	pure.roehampton.ac.uk Internet	12 words — < 1%
197	www.gjss.org Internet	12 words — < 1%
198	www.mg-lj.si Internet	12 words — < 1%
199	www.pixxelpoint.org Internet	12 words — < 1%
200	www.tc.umn.edu Internet	12 words — < 1%

201	Samuel A. Chambers. "'Sex' and the Problem of the Body: Reconstructing Judith Butler's Theory of Sex/Gender", Body & Society, 2016 Crossref	11 words — < 1%
202	Zsófia Lóránd. "The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia", Springer Science and Business Media LLC, 2018 Crossref	11 words — < 1%
203	digitalna.ff.uns.ac.rs Internet	11 words — < 1%
204	e-naukowiec.eu Internet	11 words — < 1%
205	epage.pub Internet	11 words — < 1%
206	epdf.pub Internet	11 words — < 1%
207	fi2.zrc-sazu.si Internet	11 words — < 1%
208	filmstudiesforfree.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
209	goodpress.co.uk Internet	11 words — < 1%
210	ruor.uottawa.ca Internet	11 words — < 1%
211	wayne.cs.nthu.edu.tw Internet	11 words — < 1%

212	Andrew Walby. "Selected Bibliography", Wiley, 2005 Crossref	10 words — < 1%
213	Christopher Skeaff. "'Citizen jurisprudence' and the people's power in Spinoza", Contemporary Political Theory, 2013 Crossref	10 words — < 1%
214	Mads Kogut, Morten Sørensen Thaning, Niklas Birksted. "Intellectual emancipation as minimal humanism – The relevance of Jacques Rancière in business school teaching", Management Learning, 2020 Crossref	10 words — < 1%
215	Vinicius Vicenzi. "La reconnaissance comme idéologie: une fausse question? L'«anti-althusserianisme» de Honneth et Rancière", ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy, 2021 Crossref	10 words — < 1%
216	documents.mx Internet	10 words — < 1%
217	eprints.hud.ac.uk Internet	10 words — < 1%
218	fmkjournals.fmk.edu.rs Internet	10 words — < 1%
219	kupdf.net Internet	10 words — < 1%
220	miejsce.asp.waw.pl Internet	10 words — < 1%
221	nlist.inflibnet.ac.in	

Internet

10 words — < 1%

222 odr.chalmers.se
Internet

10 words — < 1%

223 research.uca.ac.uk
Internet

10 words — < 1%

224 researchsystem.canberra.edu.au
Internet

10 words — < 1%

225 sachakagan.files.wordpress.com
Internet

10 words — < 1%

226 weblogs.mki.fh-duesseldorf.de
Internet

10 words — < 1%

227 arhiva.elitesecurity.org
Internet

9 words — < 1%

228 beta.benjamins.com
Internet

9 words — < 1%

229 brzoiukusno.blogspot.com
Internet

9 words — < 1%

230 d-nb.info
Internet

9 words — < 1%

231 epdf.tips
Internet

9 words — < 1%

232 osnadocs.ub.uni-osnabrueck.de
Internet

9 words — < 1%

233 philpapers.org

Internet

9 words — < 1%

234 research-information.bris.ac.uk
Internet

9 words — < 1%

235 researchspace.auckland.ac.nz
Internet

9 words — < 1%

236 silo.pub
Internet

9 words — < 1%

237 www.cafe.ba
Internet

9 words — < 1%

238 www.mc.kcbor.net
Internet

9 words — < 1%

239 Sanja Nikolić, Vlasta Lipovac. "Relations and models of behaviour of young people towards the old in our society", Univerzitetska misao - casopis za nauku, kulturu i umjetnost, Novi Pazar, 2017
Crossref

8 words — < 1%

240 archive.org
Internet

8 words — < 1%

241 artmap.com
Internet

8 words — < 1%

242 freezonebelgrade.org
Internet

8 words — < 1%

243 katalog.nsk.hr
Internet

8 words — < 1%

244 orca.cf.ac.uk
Internet

		8 words — < 1%
245	revija-borec.si Internet	8 words — < 1%
246	web2.ijf.hr Internet	8 words — < 1%
247	www.ephemerajournal.org Internet	8 words — < 1%
248	www.espanet-italia.net Internet	8 words — < 1%
249	www.fbd.org.yu Internet	8 words — < 1%
250	www.frontiersin.org Internet	8 words — < 1%
251	www.uva.nl Internet	8 words — < 1%
252	"The Palgrave International Handbook of Alternative Education", Springer Nature, 2016 Crossref	7 words — < 1%
253	LexisNexis Publications	7 words — < 1%
254	Nicolas Ballet. ""Alpha Females": Feminist Transgressions in Industrial Music", Arts, 2022 Crossref	7 words — < 1%
255	Rajko Muršič. "Chapter 8 Punk Anthropology: From a Study of a Local Slovene Alternative Rock Scene	7 words — < 1%

towards Partisan Scholarship", Walter de Gruyter GmbH, 2022
Crossref

256 repozitorij.unizg.hr
Internet
7 words — < 1%

257 "Handbook of Theory and Research in Cultural Studies and Education", Springer Science and Business Media LLC, 2020
Crossref
6 words — < 1%

258 "Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices", Springer Science and Business Media LLC, 2016
Crossref
6 words — < 1%

259 Chambers, S. A.. "Jacques Ranciere and the problem of pure politics", European Journal of Political Theory, 2011.
Crossref
6 words — < 1%

260 Garnet C. Butchart. "Bibliography", Walter de Gruyter GmbH, 2019
Crossref
6 words — < 1%

261 Sergei Prozorov. "Bibliography", Walter de Gruyter GmbH, 2019
Crossref
6 words — < 1%

262 Tenzan Eaghll. " ", Religion Compass, 2017
Crossref
6 words — < 1%

263 Ulf Schulenberg. "Marxism, Pragmatism, and Postmetaphysics", Springer Science and Business Media LLC, 2019
Crossref
6 words — < 1%

264 anarhisticka-biblioteka.net
Internet

6 words — < 1%

265 eur-lex.europa.eu
Internet
6 words — < 1%

266 sl.wikipedia.org
Internet
6 words — < 1%

267 vbs.rs
Internet
6 words — < 1%

268 www.galaksija.info
Internet
6 words — < 1%

EXCLUDE QUOTES	ON	EXCLUDE SOURCES	OFF
EXCLUDE BIBLIOGRAPHY	ON	EXCLUDE MATCHES	OFF