

## Uvod<sup>1</sup>

Ša značajnim, turbulentnim političkim promenama i potresima kojima svedočimo na početku 21. veka, sasvim je izvesno da je promišljanje političkih mogućnosti, ali i samo mišljenje političkog suočeno sa brojnim izazovima i sa neizvesnim, ali i moguće uzbudljivim ishodima. Čini se da je iznova nužno zapitati se nad procesima subjektivacije, mišljenja i delovanja u zajedništvu sa drugima. Uz nastojanje da se ponude raznovrsni teorijski pristupi, prevrednovanja i preispitivanja kompleksnog polja savremenog političkog mišljenja i angažovanja, smatramo da su isto tako nužna i stalna *prekoračenja*, istraživanja svega onog što je »s one strane« pojmova politike i političkog.<sup>2</sup>

Uspostavljanje političke razlike – prepoznavanje razlika, ali i međusobne uslovljenosti *politike* i *političkog* – otvorilo je mogućnost u istoriji političke misli za istrajno preispitivanje i izumevanje političkog kao onoga što prevazilazi konzervativno svođenje politike na sisteme upravljanja i organizacije društva. Autori poput Karla Šmita [Carl Schmitt], Hane Arent [Hannah Arendt], Pola Rikera [Paul Ricoeur], Žaka Ransijera [Jacques Rancière], Ernesta Laklaua [Laclau], Šantal Muf [Chantal Mouffe], Alana Badijua [Alain Badiou] uspostavili su sada već skoro *utemeljenu* osu post-utemeljivačke političke misli koja predstavlja raznovrsne interpretacije i proliferacije političke razlike. Iako

- 
- 1 Veliku zahvalnost dugujemo Ivanu Milenkoviću koji je, pored dragocenog doprinosa kroz lekturu prevoda u zborniku, svojim idejama, komentarima i sugestijama značajno doprineo i uvodnom tekstu.
  - 2 Na desetogodišnjicu svog postojanja, Fakultet za medije i komunikacije osnovao je nov Departman za kritičke studije politike, kao naučno-teorijsku platformu za inovativne edukativne pristupe političkoj teoriji, kako na osnovnim, tako i na master i doktorskim akademskim programima.

smatramo izuzetno važnom ne samo konceptualizaciju političke razlike, već i celokupnu tradiciju post-utemeljivačke misli, ovaj zbornik se istovremeno udaljava od ove tradicije, ali je, na svoj način, i nastavlja. Udaljava se od nje ističući savremene teoretičare i teoretičarke koji nemaju nužno (još uvek) priznato mesto u političkoj teoriji ili one čije su teme dugo osporavane kao relevantne za promišljanje politike; nastavlja je, s druge strane, upravo zbog toga što poziva na stalno promišljanje politike političkog, ali i na njegovo *rastemeljenje*, na preispitivanje perspektiva i pojmova koje smatramo centralnim za politiku.

Zašto baš »periferije«? Korišćenje ovog geografskog i politički problematizovanog pojma može da omogući najprecizniji opis *toposa* tekstova čiji su prevodi ovde predstavljeni. Pisanje o politici sa periferije znači pisanje iz ne-normativne pozicije, pisanje o *manjinskom* i iz *manjinskog*. Feministička, postkolonijalna i kvir teorija ukazuju nam na to da upravo ta manjinska perspektiva može ponuditi drugačije horizonte mišljenja i delovanja – da je pisanje o afektima i stvarima jednako politički čin i čin pisanja o političkom, koliko i pisanje o demokratiji, revoluciji ili konsenzusu. Periferije političkog, tako posmatrano, predstavljaju međusobno različite lokacije mišljenja koje se istovremeno suprotstavljaju normativnoj podeli unutar polja političke teorije, kao i kapitalističkoj geografskoj podeli. Najzad, i sam pojam periferije preobražava sopstvena značenja zajedno s preobražajima političkog. Donekle je paradoksalno da glavni tokovi politike nastoje da se legitimišu u odnosu prema periferiji, u onom smislu, recimo, u kojem se političko »izumeva« u dodiru s problemom migracija ili problemom »žene« kao perifernim političkim pojavama u odnosu na »velika« politička pitanja nacije, države ili bezbednosti. S jedne strane, dakle, pokretne periferije se, po centripetalnoj sili, kreću ka centru koji usled toga sve više uspaničeno i vrlo intenzivno proizvodi nove politike granica: žičane ograde kroz koje se pušta struja usred Evrope bez granica, na primer, ili Trampov zid protiv latinoameričkih migranata. Istovremeno, sam centar, pokrenut centrifugalnom silom, pomera *topose* svoga delovanja prema periferiji, pre svega kroz krajnje sumnjive vojne intervencije i »izvoz« demokratskih modela, nastojeći na taj način da uspostavi nove, ili barem drugačije političke temelje sopstvene građevine. Kriza centra manifestuje se i kao kriza tradicionalnih ideoloških podela na levo i desno, te kao kriza javnog prostora kao posrednika između građana/građanki i vlasti. S krizom javne sfere, naime, pojavljuju se demagoške

politike na koje više nije moguće odgovoriti tradicionalnim političkim sredstvima. U svim ovim slučajevima, naravno, osnovni, glavni ulog jeste upravo sama politika, odnosno ono političko, ono što politiku čini politikom, ono zajedničko.

U tom smislu, ovaj zbornik predstavlja izbor tekstova teoretičara i teoretičarki 20. i 21. veka koji su, po našem mišljenju, izuzetno značajni za sveobuhvatno razumevanje i analizu savremenih društvenih, političkih i kulturnih okolnosti. On ne pretenduje na to da bude reprezentativan za savremeno razumevanje pitanja političke razlike, nije čak ni izraz namere da se predstave neki od pristupa koji problematizuju temu političke razlike kao takvu. Zbornik je zasnovan na nastojanju da se predstave neke od provokativnih savremenih ideja političke filozofije koje su, na ovaj ili onaj način, efekti mišljenja političke razlike, ali narušavaju ili dovode u pitanje njene postojeće interpretacije.

Nadamo se da prevodi okupljeni u ovom zborniku doprinose toliko neophodnom proširenju i usložnjavanju razumevanja pojma politike, pitanja njegove autonomnosti, aktuelnosti ili potencijalnosti i u tom smislu svakako prevazilaze konvencionalno shvatanje politike i tradicionalnu političku misao. Zamisao nam je bila da ponudimo izbor tekstova čiji prevodi nisu do sada bili dostupni u lokalnom kontekstu, a koji će, verujemo, doprineti pokretanju i daljem širenju kritičkog političkog mišljenja, kao i neprestanom, ponovnom izumevanju politike i političkog. Oni ne predstavljaju totalitet, već nepotpunu arhivu koja ohrabruje na prekoračenje kako sopstvenog tako i zajedničkog mišljenja i delovanja.

\*\*\*

Zbornik započinjemo tekstem »**Politika i političko: genealogija pojmovne razlike**«, u kojem Oliver Marhart [Marchart], polazeći od znamenitog razlikovanja Pola Rikera između *politike* i *političkog*, u genealoškom istraživanju nastoji da utvrdi domet te razlike. Prema Rikeru, politika »postoji samo u velikim trenucima, u 'krizama', u 'prekretnicama', na raskrscima povijesti«, i dobija smisao retrospektivno, uz odgađanje, u refleksiji.<sup>3</sup> Nasuprot tome, politika se »odigrava s mje-

---

3 Paul Ricoeur, »Politički paradoks«, *Politička misao* god. 49, br. 1, 2012, str. 185.

rom, u 'prospekciji', u projektu, to jest u isti mah u nesigurnom dešifriranju suvremenih zbivanja i u čvrstoći odluka«. Relativnu autonomiju političkog francuski filozof vidi u paradoksu po kojem se »najveće zlo vezuje uz najveću racionalnost«, te »političko otuđenje postoji upravo zato što je ono političko relativno autonomno«<sup>4</sup>. Napetost se, dakle, uočava upravo u samoj razlici, u tkivu same politike. Bez obzira na veoma različite načine na koje je ova razlika produbljivana, razvijana i primenjivana u kasnijoj post-utemeljivačkoj teoriji, sam čin proglašavanja ove razlike ključnom omogućio je autonomiju političkog, odnosno, za nas posebno značajnu, autonomiju mišljenja o političkom, koje nije uslovljeno ekonomskom, moralnom, estetskom ili društvenom sferom. Na istom tragu je i Karl Šmit koji je uspostavio razliku između domena političkog i drugih domena – kao što je, na primer, domen društvenog (uključujući tu i pojam politike shvaćen u užem smislu), ili ekonomskog, pronalazeći u identifikovanju neprijatelja specifičnost političkog. Marhart skreće pažnju ne samo na prepoznavanje nužnih nijansi u razumevanju ove šmitovske ideje, već i na opasnosti koje otud proističu: ukoliko se političko »otrgne« od sveta života, onda se autoritarne tendencije nalaze u najvećoj blizini. Utoliko je opsežan rad Hane Arent podjednako referentno mesto za promišljanje pitanja političke razlike unutar same politike. Politika, naprosto, ne počiva na ontološkim razlikama (razlikama koje bi prethodile samom političkom gestu), već upravo politički gest proizvodi razlike. Upravo u tome i jeste razlika »između politički autentične politike i politički pervertirane politike, odnosno apolitične politike kao političke apolitičnosti«<sup>5</sup>.

Mišljenje koncepta zajednice i »življenja zajedno« svakako je jedno od najznačajnijih i najstarijih pitanja političke filozofije, a istovremeno i jedno od najaktuelnijih i najsavermenijih. Pa ipak, kako smatra Es-

---

4 *Ibid.*

5 Ernst Vollrath, »Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany«, u *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigres and American Political Thought After World War II*, prir. Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes, Elisabeth Glaser-Schmidt, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, str. 45-60, 48. Na ovu vezu je već ukazao Dragutin Lalović u tekstu »'Politička razlika' kao temeljni spoznajni izazov političke teorije (o pojmovnom razlikovanju politike i političkoga)«, *Politička misao*, god. 49, br. 1, 2012, str. 171-183.

pozito [Roberto Esposito] u tekstu »**Ništa zajedničko**«, mišljenje zajednice je u dubokoj krizi. Zauzimajući kritičku distancu u odnosu na tradiciju mišljenja u političkoj filozofiji koja počiva na pretpostavkama o utemeljenosti, vlastitosti i posedovanju zajednice i onoga zajedničkog, Esposito zajednicu misli kao susret, kao zarazu, zarazu »žešću od svakog imunitarnog kordona« i to zajednicu onih koji je nemaju. Italijanski filozof skreće pažnju na vezu između komunitarnog i imunitarnog upravo kroz zajednički član *munus* koji se uočava u obe reči, u oba pojma. Zajednica, *communitas*, stvara sopstvene imune sisteme (*immunitas*) koji se, međutim, pokazuju kao pogubni za zajednicu jer razvijaju autoimunu reakciju, dakle reakciju kada se elementi organizma okreću protiv samog organizma. Zato »zaraza« izaziva imuni sistem. U političkim kategorijama to znači da se političko mobiliše kada se u njemu stvori pukotina, kada sama zajednica dovede u pitanje ono zajedničko. Dakle, sve pretpostavke o utemeljenju zajednice zapravo ne ukazuju ni na šta drugo do na »pukotinu, traumu, rupu iz koje potičemo«, ali bi upravo ta pukotina morala biti konstitutivnom za razumevanje zajednice. Ne temelj, već upravo njegov nedostatak i povlačenje koje nas istovremeno i konstituiše i razgrađuje u našoj smrtnoj konačnosti.

Na sličan način, Alfonso Lingis [Alphonso Lingis] u svom tekstu »**Zajednica u smrti**« problematizuje odnos srodstva i zajednice. Zajednica, prema mišljenju Lingisa, mora biti u mogućnosti da prevaziđe uslovljenosti srodstva kako bismo »s one strane srodnosti mogli da vidimo i tu zajednicu u smrti«. Lingis smatra da je smrt najudaljenija od srodnosti, ili srodstva, da je njeno usmerenje, doslovno, »s one strane« smisla, u graničnoj situaciji kada se nađemo u »zemlji koja ratuje sa našom zemljom, među stranicima koje povezuje vera koju ne možemo usvojiti, ili koja isključuje nekog poput nas, u zemlji koja sa našom nije uključena ni u kakvu vrstu proizvodnih ili trgovinskih poslova, zemlji koja nam ništa ne duguje, u kojoj se govori jezik od koga ne razumemo ni reč, i u kojoj smo se sreli sa grupom koja nam nije ni po godinama bliska (jer čak i pripadnost istoj starosnoj grupi nosi sa sobom neku vrstu obavezivanja) – i od koje potpuno zavisimo za očuvanje golog života« (Lingis). Tek sa ovim uvidom možemo da preispitamo svu složenost pojma zajednice zasnivajući jednu etiku politike i etiku zajednice onih koji nemaju ništa zajedničko, ili onih koji imaju *ništa*, i kojima je to *ništa* prostor zajedničkog. Iako se Lingis bavi »čudovištima zajednice«, onima koji »osporavaju pretenziju na pripadnost istom rodu«,

nije zanemario i normirane pozicije (profesionalne, porodične, rodne i sl.), koje su prazna kodificirana mesta na kojima nas zapravo nema. Upravo to su performativne pukotine koje može naseliti ma ko – mesta zamenljivosti. Liričnim izrazom koji nije svojstven političkoj filozofiji, Lingis upućuje na neodvojivost zajednice i smrti: »Umiremo kao drugi, u umiranju koje nije naše vlastito« (Lingis). Ali u umiranju kao drugi, u susretanju sa ranjivim, suverenim, umirućim drugim, zajedničko se ispostavlja kao ništa zajedničko a opet kao jedina zajednica na koju možemo računati izvan »socijalnog inženjeringa disciplinarnog arhipelaga«.

Đorđo Agamben je u ovom zborniku predstavljen tekstom «**Čovek bez dela**» (poglavlje četvrtog dela Agambenovog teorijskog projekta *Homo sacer*), originalnim čitanjem nekih od najrelevantnijih odlomaka Aristotelove *Politike*. S jedne strane rob je, prema antičkoj definiciji, oruđe koje govori, ali Aristotel eksplicitno tvrdi da je rob, uprkos svesmu, ipak čovek. Kako, dakle, razumeti tako drastično suprotstavljena određenja? Spojnicu Agamben pronalazi u neočekivanom i uzbudljivom razumevanju pojma *upotrebe* (*uso*). Naime, gospodar roba upotrebljava kao svojevrsni produžetak, kao ono što jeste on sam (čovek), ali i kao ono što se tek upotrebljava (oruđe). Utoliko akcenat nije, naprosto, na razlikovanju između čoveka i oruđa, već između onoga što proizvodi delo (čovek) i onoga što samo služi proizvođenju dela (oruđe). Rob bi, prema tome, bio čovek bez dela. U takvom preokratenju perspektive Agamben dovodi u pitanje bogatu tradiciju pojma delovanja i postavlja je kao ulog u drugačijem promišljanju zajednice. Aktualizujući Aristotelovo promišljanje odnosa gospodara i roba kroz uzajamnu upotrebu tela, Agambena možemo čitati u vibrantnom dijalogu sa Mbembeovom nekropolitičkom figurom roba, kolonijalnog subjekta koji je označen društvenom smrću, odnosno »potpunim proterivanjem iz registra ljudskosti« (Mbembe). Agambenovo problematizovanje ideje roba kao instrumenta, kao tehnologije, kod Mbembea je figura roba politički i istorijski rekonfigurisana, budući da se Mbembe osvrće na modernu figuru roba, kao instrumenta rada i kao posed: »Njegov ili njen rad je potreban i upotrebljen. Prema tome, rob se održava u životu ali u *stanju povređenosti*« (Mbembe).

Duga i raznorodna istorija ropstva može se pratiti i u okvirima kontroverzne »kolonijalne arhive« pohranjene u temelje (neo)liberalnog humanizma. Kolonijalna arhiva, kako je naziva Liza Lou [Lisa Lowe] u

interdisciplinarnoj studiji »Prisnosti četiri kontinenta«, poziva na pažljivo i odgovorno preispitivanje upitnih i nasilnih kolonijalnih odnosa prisnosti (ekonomskih, političkih, kulturnih) između četiri kontinenta: Evrope, Azije, Afrike i Amerike, u kojima je »svetska istorija« igrala značajnu ulogu u političkim reprezentacijama (evropskog, civilizovanog) čoveka i »manje od čoveka« kolonijalnog subjekta. Zalažući se za »prelistavanje« kolonijalne svetske istorije, Liza Lou se poziva na analitički pristup *temporalnosti prošlog kondicionala*, onoga »što je moglo da bude«, »kako bismo se pozabavili nasiljem prihvatanja i zaboravljanja, kako bismo bili u stanju da prepoznamo da ova vrsta nasilja i danas nastavlja da se reprodukuje u liberalno humanističkim institucijama, diskursima i praksama« (Lou).

Ašil Mbembe [Achille Mbembe] se, na prostoru savremene tradicije biopolitičkih preispitivanja suvereniteta i identitetski zatvorenih zajednica, zalaže za prepoznavanje politika smrti, zasnivajući vlastiti pristup u političkoj teoriji odavno prepoznatom stavu da je suveren onaj koji odlučuje o tome ko može da živi a ko mora da umre. U tekstu »**Nekropolitike**« Mbembe postavlja jedno od ključnih pitanja za promišljanje politike: »koje mesto je dato životu, smrti i ljudskom telu (posebno ranjenom ili usmrćenom telu)« (Mbembe), ukoliko politiku zamišljamo kao formu ratovanja? Na fonu političko-teorijskih pristupa Hane Arent (totalitarizam i logori smrti), Mišela Fukoa [Michel Foucault] (biomoć) i Agambena (vanredno stanje), autora interesuju »one figure suvereniteta čiji središnji poduhvat nije tek borba za autonomiju, već *generalizovana instrumentalizacija ljudskog postojanja i materijalna destrukcija ljudskih tela i populacija*« (Mbembe). Mbembe skreće pažnju na uspostavljanje »vanrednog stanja« kao paradigmatskog prostora savremenih političkih praksi (od sistema plantaža, kolonija, do današnjih zatvora, logora, zona izuzeća i sl.), i na diskurzivne procese podruogojačenja, koji na fantomsko i fantazmatsko mesto drugosti smeštaju uvek već rekonfigurisan i zastrašujući lik neprijatelja, kao stranca, uljeza, došljaka, migranta, izbeglice, ili roba, Afrikanca, Arapina, Jevrejina. Nudeći osvrt na Hegelovo i Batajevo [Bataille] razumevanje pojma subjekta i pojma smrti, Mbembe politiku nastoji da predstavi kao »rad smrti«, a suverenitet kao pravo na ubijanje. Njegovo razumevanje odnosa politike i smrti je u neposrednoj blizini sa Lingisovim shvatanjem zajednice onih koji nemaju ništa zajedničko, ali i Espositovim uvođenjem perspektive koja zajednicu posmatra kao

mesto susreta, darivanja i dugovanja, uz uporno bdenje nad »dvojnim licem« onoga što reč *communitas* podrazumeva: »ona je istovremeno najadekvatnija, štaviše jedina dimenzija životinje 'čoveka', ali isto tako njegovo potencijalno razdvajajuće zastranjivanje« (Espozito). Budući da se »pitanje zajednice graniči sa pitanjem smrti«, na šta su upućivala brojna političko-filozofska stanovišta<sup>6</sup>, nekropolitički obzor politike, zajednice, života i smrti jeste upravo uspostavljen na pretpostavci da je »ljudska zajednica u uskoj vezi sa smrću – 'počevši od mrtvih i sa mrtvima'« (Espozito). Sa druge strane, koncept neprijateljstva, kojim se Mbembe bavi u najnovijem eseju *Politike neprijateljstva* [*Politiques de l'inimitié*], pozivajući se na fanonovsku kritičku kolonijalnu perspektivu i na psihijatrijske i nekropolitičke prakse mučenja i usmrćivanja, smešta se u korpus savremenih društvenih forenzičkih studija, studija smrti, političkog nasilja, ali i promišljanja postkolonijalnih atavističkih nacionalizama. Naime, nazivajući fanonovsko mišljenje o nasilju »politikom terapije«, Mbembe ukazuje na dvostruku dijalektiku između politika nasilja i politika brige. Nasuprot prevladavajućim politikama identiteta, on se zalaže za »etiku putnika«, koja može da omogući preispitivanje »fetišizma identiteta« i nacija-država koje su zasnovane na logoraškim i zatvorskim sistemima upravljanja, u okvirima aktuelnih masovnih društvenih pokretanja koja pre svega ukazuju na to da je mobilnost postala ključni uslov za »preživljavanje«.

Katerina Kolozova se u svom radu bavi problemima bliskim Mbembeovom razumevanju nasilja i kompleksnog odnosa između politike, političkog i smrti, razumevanja »revolucinarnog nasilja« kao onog nasilja koje proističe iz »napora preživljavanja, iz (spinozističkog) apetita za životom i željom za užitkom«<sup>7</sup>. Smatrajući da je Nemislivo, Zazorno, odnosno Realno samo središte (političkog) života i (političke) smrti<sup>8</sup>, Kolozova razmatra mogućnosti političke kritike koja bi mogla

---

6 Od Platona, Svetog Avgustina, Tome Akvinskog, preko Makijavelija, Rusoa [Rousseau] i Tomasa Hobsa [Thomas Hobbes], Kanta, Hegela i Ničea [Nietzsche], Hajdegera [Heidegger], Karla Šmita, do savremenijih političkih teorija Žaka Deride [Jacques Derrida], Đorđa Agambena, Mišela Fukoa, Žaka Ransijera, Ašile Mbembea, Rosi Brajdoti [Rosi Braidotti], Džudit Batler [Judith Butler] i dr.

7 Katerina Kolozova, »Violence: The Indispensable Condition of the Law (and the Political)«, *Angelaki*, vol. 19, br. 2, 2014, str. 107.

8 Videti Katerina Kolozova, *The Lived Revolution: Solidarity With the Body in Pain*



artikulisati i otvoriti revolucionarni politički horizont. »Realno je Traumatično *par excellence*. Jezik – diskurs, ili političko (ljudski univerzum) – jeste instanca preobražaja neposredovanog iskustva (tj. traume) u podnošljivo – u inteligibilno označavanje koja se može kontrolisati«<sup>9</sup>. Ukoliko je političko diskurzivni fenomen, onaj koji se značenjski vezuje za koncept Sveta, nužno je ukazati na to da Političko nije samo uslovljeno Realnim već se i događa upravo zbog Realnog i kroz instancu Realnog. Političko se »odigrava kao Realno – ono deluje prema Zakonu Realnog«.<sup>10</sup> U tekstu kojim je opsežan teorijski rad Katerine Kolozove predstavljen u ovom zborniku, »**Tehnologija, telo i poslednja materijalistička determinacija u poslednjoj instanci komunističkog društva 'kiborga'**«, autorka problematizuje odnos Političkog i Realnog u globalnim kapitalističkim društvima u okvirima revolucionarne zamisli »socijalističkog zaokreta« koji bi omogućio da se »prevaziđe unutrašnja protivrečnost kapitalizma koja se sastoji u podeli na automatizovani svet spekulacije, koji je utvarni univerzum čiste vrednosti (finansije), i na materijalni, to jest fizički svet« (Kolozova). Naslanjajući se na kulturni rad Done Haravej i ironični politički mit »kiborga«, na Laruelovu ne-filozofsku epistemologiju, Marksovu kritiku automatizacije fizičkog rada, Kolozova promišlja smelost i ostvarivost političkog projekta prevladavanja eksploatacije tela (pre svega, ženskih i proleterskih tela) putem tehnološkog napretka. Autorka uviđa da politička odluka stoji nasuprot automatizaciji (rada) koja je obeležena odsustvom političke volje, i navodi da je »ideja da organsko (Haravej), fizičko (Marks) ili ono što se živi (Laruel) nije ništa do puki materijal za samodovoljnu automatizaciju zapravo fundamentalno kapitalistička ideja« (ibid.). U našem posthumanom dobu, u eri ubrzanog kapitalizma, »socijalistički cilj *par excellence* jeste upravo preokretanje sadašnje hijerarhije između tehnologije i organskog« (ibid.), »kao emancipatorska ekstenzija 'živog rada'«.

Politike života su u neraskidivoj vezi sa proizvodnjom, uspostavljanjem i osnaživanjem onoga što Loren Berlant [Lauren Berlant] u knjizi »**Okrutni optimizam**« naziva »privrženošću« koja se ispoljava prema »objektu želje«. Razmatrajući optimizam kao afektivnu formu,

---

*as the New Political Universal*, Skopje, Evro-Balkan Press, 2010.

9 *Ibid.*, str. 13.

10 *Ibid.*

na širokom fonu savremene politike afekata, Berlant ukazuje na politički prostor kao na afektivni prostor privrženosti i identifikacija. Pitanjem na koji način je uspostavljena i reprodukovana privrženost fantazijama o »dobrom životu« i »ko može podneti da izgubi svet ('libidalnu poziciju)', što se događa kada je gubitak onoga što ne funkcionira nepodnošljiviji od njegovog prisustva i obrnuto« (Berlant), Berlant zapravo pravi zaokret ka mišljenju praksi »samo-prekida, samo-odgoda, rezervisanog držanja u odnosu na samog sebe, čime se ukazuje da se u uspostavljenom sistemu vrednosti koje čine svakodnevno življenje, ljudi bore s promenama, ali bez trauma« (Berlant). Okrutna privrženost okrutnom optimizmu pokazatelj je, premda često prenebregnut, »koliko se od života [...] može podneti«, a da je sama podnošljivost objekt želje da se živi »dobar život«, da se podnese »okrutnost« sreće: »U relaciji okrutnog optimizma naša aktivnost se razotkriva kao vozilo za sticanje neke vrste pasivnosti, kao dokaz želje za iznalaženje formi u odnosu na koje možemo da održimo lagani protok osećajnosti, kao odgovor na to što smo *suviše* živi« (Berlant).

Polemički tonovi koji se umnožavaju na sceni promišljanja politika afekata uočljivi su u tekstu Sare Ahmed »**Srećni objekti**«, u kom autorka ispituje koncept sreće kao »obećanje koje nas usmerava prema određenim objektima, koji potom kruže kao društveno dobro« (Ahmed). Kao što Berlant tvrdi, na području »afektivnog preokreta«, da »neizvesna očekivanja normativnog optimizma proizvode male samoprekide kao heterotopije suvereniteta i strukturne nejednakosti, političke depresije i drugih intimnih razočaranja« (Berlant), tako i Ahmed pristupa afektivnom kao »lepljivom«, tj. kao onome »što održava ili čuva vezu među idejama, vrednostima i objektima« (Ahmed), ukazujući time na normativizaciju »dobrog osećaja« koja čini da se stvari, odnosno, objekti želje predstave dobrima, ali i na potencijalne bočne otpore hegemonim politikama (porodične) sreće, tj. na one koje Ahmed naziva »tuđinama afekta«: »feministkinje smaračice [*kill-joys*], nesrećne kvir osobe, i melanholični migranti « (Ahmed). Nalik heterotopijskim samoprekidima Berlant, Ahmed na obzorju iscrtava jednu mogućnost aktivne, delatne i remetilačke »nesreće«: »U svakom slučaju, mogli bismo želeći da ponovo pročitamo melanholične subjekte, one koji odbijaju da prevaziđu patnju, koji su čak spremni da ubiju određene oblike radosti kao alternativni model društvenog dobra« (Ahmed).