



Howard Slater

# ANOMIJA/BONOMIJA I DRUGI TEKSTOVI



Howard Slater

ANOMIJA/BONOMIJA  
I DRUGI TEKSTOVI



# Sadržaj

Rembo: militant-posrednik	
– kroz Remboov „Boravak u paklu“ .....	5
Pogovor: ova igra diskurzivnog realnog.....	18
Od egzodusa do rodnog bića .....	23
Zatim.....	30
Secesionistička (O)Spoljnacionala	
– Hej!, oHMaškagRReška .....	35
Poezija & samo-izgon.....	43
Konvergentna sugestija, Nekoliko napomena	
o Nadrealizmu i Organizaciji.....	53
Beskonačna dijalektika.....	59
Skromni narcis.....	63
Pad u padanje.....	67
Opterećenje odsustvom biliona .....	69
Anomija/Bonomija:	
uvodne zabeleške o „afektivnim klasama“ .....	81
Stvarni zvuk.....	145
Dve pesme bez naslova .....	157
Pogovor, kuda.org.....	159



## Rembo: militant-posrednik – kroz Remboov „Boravak u paklu“

Ako pesnik ne može više da govori u ime društva,  
već samo u sopstveno ime, u tom slučaju  
stigli smo do ivice ponora.

Henri Miler (Henry Miller)

Moguće je da je nemogućnost poezije  
uslov njenog postojanja.

Žorž Bataj (Georges Bataille)

Pitanje kako podriti moć, živeti život, beše problem koji Artur Rembo (Arthur Rimbaud) nije toliko formulisao koliko ga je odigrao. Čitajući njegovu poeziju iznova, poeziju improvizacione emocije, možemo se iznenaditi njenom ubedljivom savremenosti koja omogućava da se takva dela kao što je „Boravak u paklu“ danas čitaju kao politički manifest. Međutim, to je politika drugačije vrste, politika koja je odustala od bilo kakvih spasiteljskih vektora. Rembo, umesto toga, nastoji da stvori egzodus, himeričnu materijalnost mogućeg, putem koje možemo doći do politike postojanja. Krećući se ka „kraju reči“, Rembo nas vodi sa sobom u šetnju kroz kompozitne gradove i randevue u prirodi, napuštene postaje kolonijalnih pohoda i raspusničke birtije, i uvodi nas u društvo mesija svakidašnjice, revolucionara svakodnevnog života čija nehotična dobročinstva zaudaraju po zločinu protiv ličnog interesa. Dok pratimo Rembova u njegovom begu iz permanentnog vanrednog stanja zasnovanog na „pravu

na samoživost“, možemo naslutiti šta možemo prepustiti politici: nacionalno poreklo, institucionalnu reprezentaciju, nasleđeni moral, najamni rad, Hrista, Satanu, nadobudne. Ali Remboov egzodus, njegovo samonapuštanje, nije pokušaj transcendencije koja bi ga posthumno uzvisila, već duboko, nomadsko uranjanje u društveno nesvesno. Na taj način, kod Remboa, postoji nago-veštaj preventivnog napada na princip zadovoljstva koji, poput politike bezbednosti zasnovane na odbačenom obilju, može da izjednači zadovoljstvo i bol u ravnoteži koja postaje pokazatelj nagona smrti – povratak beživotnom stanju; strah od iskustva koji pothranjuje ozakonjeno poništavanje života. Umesto toga, Rembo nadilazi amplitudu društveno dopuštenog i jednačine „bele, evropske rase“ udvarajući se smrti; on se sprdao sa njenom politizovanom pretnjom, suočavajući se sa smrću-u-životu sa viškom energije koja je traumu pretvorila u volju za doživljavanjem, u autotraumatizaciju: „Zvao sam dželate da bih, ginući, grizao kundake njihovih pušaka.“

Remboova politika postajanja zasnivala se na upotrebi traume koja je s-ona-strane zadovoljstva i bola. To je iskustvo proživljenog života koje je Rembo tražio bez protekcije i, kao što to možemo da pročitamo, ne radi se toliko o tome da su ta iskustva ganjana kao sirovi materijal „poezije“ koja bi ga uklopila u date okvire, koliko su to bila iskustva koja su proizvodila nepodudarnost između njega i književnih normi njegovog doba – „smatrao sam smešnim veličine slikarstva i moderne poezije“. Taj prezir prema svojim prethodnicima, blizak njegovom preziru prema suverenosti zakona, nije toliko prestupnička poza koliko je sredstvo za dostizanje jedne povišene afektivnosti: sirov materijal, ne isključivo poezije, već politike postajanja, izolovanja „sopstva“ od svih aparatâ identiteta kakve pruža porodica... država... poezija. Tako, na samom početku „Boravka u paklu“, jednog od njegovih poslednjih dela, Rembo napušta koordinate pripadanja čak i sopstvenoj autobiografiji. On nema nikakve pretke, on je nepatvoreni crnac, paganin. Svojevoljno postaje siročić, potencirana mnogostrukost, koja, budući da više nije individua već talog



emocionalnih slojeva, može da se poistoveti jedino sa onima koji su „sami sebi zakon“. Težeći, na taj način, da gleda očima zločinca, i postajući „veliki zločinac, veliki prokletnik“, Rembo naslućuje da je zakon personalizovani leksikon i da je najstrašniji zločin iskomunicirati samoosporavajući zakon, biti dovoljno spreman za traumu samonapuštanja. To da i pesnici i političari mogu biti shvaćeni kao „zakonodavci“ navodi Rembo da bude stranac u „sopstvenom“ jeziku: „Ali uvek sâm; bez porodice: ja sam uvek trebao pitati kojim jezikom govorim?“. Umesto potrage za oslobođenjem u obliku zadovoljstva ili bola, umesto potrage za sintezom u obliku jedinstvene ličnosti ili lica koje govori „istinu“ jezikom koji je moguće posedovati, Remboova namerna anonimnost, njegova imanencija, postaje izvor iskušene napetosti, postaje životvorna kontradikcija. Trajno neostvaren, u raskoraku čak i sa samim jezikom koji ga može osloboditi, Rembo prihvata način života koji otvara put ka slobodama izvan onih zaštićenih „Deklaracijom o ljudskim pravima“: afektibilnost. Kao što je Delez pisao, „afektibilnost [...] jeste sposobnost osećajnog doživljavanja bez ličnosti [...] koja obuhvata sve njene modifikacije a ipak [...] predstavlja način postojanja koji je pozitivan“.<sup>1</sup> Rembo osciluje između više ličnosti koje ga izražavaju, i menja sva zamisliva lica. Njegova dosije-fotka je kompozitna. Njegova poezija je „slobodni indirektni govor“.

Remboova „afektibilnost“ jeste ono što ga stavlja van zakona. Čak pre nego što se pojavio princip zadovoljstva oglašavajući svoju smrt, njegov strah od pozitivne energije želje koji je primio oblik proglašenja nedostatka, Remboova mržnja prema zakonu, navodi nas na pomisao da je strah od života uključen i kodifikovan u zakon. Taj strah pretvara se u koncept „bezbednosti“ koji, kako je Marks pisao, garantuje svakom članu društva „očuvanje njegove ličnosti, njegovih prava i svojine“.<sup>2</sup> Ali to očuvanje, koje ljude pretvara u predmete zakonskog posredovanja,

1 Gilles Deleuze, citiran u Giorgio Agamben, *Potentialities*, Stanford University Press, 2000, str. 230.

2 Karl Marx, *On The Jewish Question*, u *Early Writings*, Penguin 1981, str. 230.

pretpostavlja živote koji su ovlašćeni da budu ograničeni entiteti, što opet pretpostavlja da je ono od čega se strahuje u životu „afektivnost“, prepuštanje sebe, koje ne samo da je u stanju da probije naše „vezivanje“, već i da dovede do samonapuštajućeg postajanja. Pri takvom autonomnom utrošku nema potrebe za zakonodavstvom koje štiti samo one koji teže očuvanju. Nemajući ništa što bi sačuvao – ličnost, svojinu, ime, domovinu – Rembo, i u dobru i u zlu, živi po nekodifikovanom nalogu svojih osećaja. On „postaje sve promene“. Taj apetit za životom kao postajanjem, kao „samoposredovanim bićem“, jeste ono što, s jedne strane, čini Remboovu „poeziju“ slobodnim indirektnim govorom, mešavinom citiranih glasova koji se smenjuju i, s druge strane, podcrtava važnost njegovog pisanja kao političkog manifesta koji afirmiše život kao ono što je moguće živeti bez krivice: živa razmena lingvističkih zanosa. Rembo, koji se čini da naslućuje kako je zakon zasnovan na zaštiti privatne svojine privatnih lica, i koji, stremeći nečemu višem od očuvanja ličnosti, želi više od izbora između rata oko zadovoljstva i zakona bola, nije neko ko teži tome da vrati nasleđeni dug. Prezirući sigurnost državnog tržišta, Rembo levičarima ostavlja da čuvaju zakon menjajući ga: „Naoružao sam se protiv pravde.“ On, umesto toga, ima drugačiji oblik života na umu, jedan nepopustljivi zahtev za politikom postajanja: „Činilo mi se da svakom biću pripada još mnogo *drugih* života“.

Izgleda da je Rembou bilo poznato da će ako prepusti sebe „afektivnosti“, postajući „bivanje“ između, skliznuti van domašaja karakterološkog radara. Ispasti iz vidokruga zakona, postati ne-ličnost, samonapuštena senka sopstva („Ja i jesam i nisam skriven.“), znači prihvatiti traumu koju sa sobom povlači bivanje proglašenim za „ništa“: „Hoću zločin, brzo, neka padnem u ništavilo, na osnovu ljudskog zakona.“ Ali to „ništavilo“ više je nego puno. Ono je proglašeno za ništavno prema „ljudskom zakonu“ zato što, kao čin postajanja, ono ne teži tome da sačuva sebe, ono ne teži stabilnoj reprezentaciji koja bi mogla da bude vrednovana, izmerena, sračunata. Kao što je to Bataj rekao u vezi

sa ništavilom: ono ponekad može da bude shvaćeno kao „biće u celokupnosti sveta“.<sup>3</sup> Prema tome, biti u svetu, neposredovan i neindividualizovan, biti „apsorbovan od svih [...] umnožitelj napretka“<sup>4</sup>; jeste izložiti se opasnosti „patnje“; drugim rečima, Rembo se izlaže opasnosti da sebe više ne stavlja pod zaštitu koju pruža reprezentovanost političkim zadovoljstvima, već, umesto toga, nastoji da bude slušan kao kolektiv koji je nemoguće reprezentovati. Odgovoran za čovečanstvo, Rembo se oslobađa krivice: „pripadam rasi koja je pevala u mukama; ne razumem zakone; nemam osećaja za moral“. Njegova poezija, amoralna u tolikom stepenu da odbacuje svrshodnost, kriminalna u tolikoj meri da zahteva formiranje novog jezika, jeste poezija koja, suočavajući se sa neizrazivim, prkosi samoj sebi kao stvorenoj od strane njega kao individue: „Univerzalna inteligencija je uvek rađala svoje ideje na sasvim prirodan način; ljudi su skupljali jedan deo tih plodova [...] autor, stvaralac, pesnik, takav čovek nikada nije postojao“.<sup>5</sup> To omogućava Rembou da sipa poruge na račun „egoista“ i „ćoravih duhova“ koji sebe nazivaju „stvaraocima“, jer afektibilnost koju upražnjava sâm Rembo navodi ga ne samo na to da poziva na rat protiv zakona, već da dovede u pitanje same granice iskustava reprezentovanih znanjem koje se može posedovati i koje je lišeno čulnosti, povezanih sa upotrebom jezika koja nas oslobađa rizika jedne posrćuće ekspresivnosti: „Kakav je ovo život! Pravi život je negde drugde. Mi nismo u stvarnom svetu.“

Afektibilnost kao modalitet mišljenja je, možda, način da se zaobiđe ono što Rembo naziva „lažni značaj ega“. Upravo ego, koji sebe zaposeda, zakonodavci pokušavaju da zajemče putem ustavnih dokumanata. Isti taj ego koji vrednuje ličnost, i koji, vladajući našim postajanjima, održava neuspeh naše komunikacije, koja biva u posedu tačke-gledišta, zato što *mi* traži da „izrazi naše sopstvo“ pre nego da „samo bude izraženo“, da bude mesto „ekspresivnosti“. Ovaj ćorsokak Rembo je revolucionisao kao

3 Georges Bataille, *The Unfinished Theory Of Non-Knowledge*, Minnesota, 2001, str. 31.

4 Arthur Rimbaud, „Letter To Paul Demeny (15/5/1871)“. Vidi: [www.mag4.net](http://www.mag4.net)

5 *Ibid.*

iskustvo borbe sa jezikom koji, budući da nije uvek rastegljiv u dovoljnoj meri da se odupre nasleđenom znanju, može da dovede do kraja primata reči stopljenog sa primatom znanja: „Ja shvatam, a pošto ne znam da se izrazim bez paganskih reči, voleo bih da ćutim.“ Rembo, koji je uvek cenio muziku, na ovom mestu ukazuje, možda, na to kako afektibilnost kao oblik mišljenja omogućava „shvatanje“ koje ne mora nužno da bude zapisano ili izgovoreno. Senzualizovan, Rembo „shvata“ bez pribegavanja pravim rečima. „Ne reći ništa“ za Rembo nije kraj misli, već kraj rečenog (kraj onog kako-se-kaže), i početak opštenja pomoću „paganskih reči“, reči koje se možda i ne sastoje od slovâ, već od zvukova („Postadoh basnoslovna opera“), ili od slovâ u boji („Pronašao sam boju samoglasnikâ!“). Na takav način afektibilnost, u sukobu sa upotrebom jezika koja ograničava misao na gomilanje koncepata, menja ne toliko ono što mislimo, već način na koji opažamo da mislimo: „Netačno je reći: mislim. Trebalo bi kazati: mišljen sam.“<sup>6</sup> Rembo odbacuje nasleđeno znanje filozofije koje, povezujući misao sa individuumom i pretvarajući znanje u stvar privatnog vlasništva, održava neuspeh naše komunikacije. Umesto toga, komunikacija je osnažena nepoverenjem prema znanju koje je proglasilo rat praksi čulâ oslanjajući se na sredstva zakona Logosa: „počev od hrišćanstva, te obznane modernog znanja, čovek obmanjuje sebe, dokazuje očevidnosti, nadima se od zadovoljstva ponavljajući te dokaze, i samo kroz to živi [...] Gosp. Pametnjaković rodio se kad i Hristos.“ U tom svetlu, „univerzalna inteligencija“ koju Rembo pominje nije toliko oznaka eteričnog Boga već, posle Marksa, stvar „opšteg društvenog bogatstva“ kulture. Prema tome, „biti mišljenim“, kako to Rembo kaže, ne znači samo biti neka vrsta glasnika, već aktivno osloniti teret misli na afektibilnost; radi se o jednom obliku čulnog poimanja koji može da dovede do preformulisanja znanja kao onoga što nastaje usled otvorenosti „univerzalnoj inteligenciji“ sveta: zajednička sposobnost proživljavanja života, sposobnost da se

bude mestom poetske ekspresivnosti („Sopstveni zanos mora biti tvoj zadatak“).

Remboov sukob sa jezikom, koji ga dovodi do toga da izgovori „Ni reči više!“, jeste način na koji on svom konfliktu sa zakonom daje novu dimenziju. Umesto da ima ličnost koju treba „očuvati“ i podvrgnuti reprezentovanju, Rembo, oglašavajući u svojim „pesmama“ odlike višestruke ličnosti („slobodni indirektni govor“), kao da započinje gerilski okršaj sa onim jezičkim podstrukturama koje su zaslužne za to što ostajemo uzajamno nerazumljivi i odvojeni jedni od drugih: decentrirani glas njegovih pesama istovremeno je i muški i ženski, u jednini je i u množini, aktivan je i pasivan, u vremenu je prošlom i sadašnjem, sardoničan je i iskren. Jezik kao materijal, njegova gipkost, jeste ono što je izgubljeno kada je, sa netaknutim podstrukturama, pretvoren u sredstvo da se podrži ego koji izražava samog sebe, koji ponavlja moguće. Bataj: „Jezik je manjkav stoga što je sačinjen od postavki koje uzrokuju intervenciju identiteta.“<sup>7</sup> Vođeni zahtevima ega, ti identiteti koji govore kako bi bili učvršćeni u sopstvenoj potčinjenosti jesu ono od čega Rembo nastoji da ode, oni su ono što ga nagoni da pobegne iz društva pismenih („Ja čak više ne znam ni da govorim.“), i ono što ga navodi na to da o Boderu kaže kako je „živeo u suviše umetničkoj sredini“. Za njega, u svakom slučaju pre kraja, jezik treba da bude dovoljno rastegljiv da prenese mešovitu emociju koja nas čini nemima, on treba da bude sredstvo koje će moći da izrazi ono što je nemoguće reći. Kao što je Đorđo Agamben istakao „sama izgovorljivost, sama otvorenost koja je osnovno pitanje u jeziku, jeste ono što mi u vezi sa jezikom uvek pretpostavljamo i zaboravljamo [...] zato što je ona u suštini prepuštanje i zaborav“.<sup>8</sup> Međutim, s obzirom na to da jezik nije apstraktan entitet (nije da ne poseduje „otvorenost“ u i za sebe), odnosno da govorni čin zavisi od svojih situiranih adresata, Rembo, proglašavajući svoje otvoreno neprihvatanje državno sankcionisanih zakona koji čuvaju otuđenje i

7 Georges Bataille, op. cit., str. 64.

8 Giorgio Agamben, op. cit., str. 35.

vode ka smrti i robovanju, nadilazi zaborav i napušta sebe zbog svog kapaciteta da kaže bilo šta. Imajući na raspolaganju više mestâ sa kojih bi mogao da govori i više ličnosti kroz koje može da govori, obezbeđujući na taj način svoju „afektibilnost“, oslobođen krivice, Rembo može da koristi jezik ne kao način prikrivanja, već kao sredstvo saopštavanja svog „unutrašnjeg iskustva“.

Ali Rembo je želeo nešto više od jezika, nešto više od sebe samog nego što je to bilo moguće koristeći sredstva jezika: „Reč je o tome da do nepoznatog treba dopreti rastrojavanjem svih čula“.<sup>9</sup> „Stići do nepoznatog“ ne znači samo odbaciti trenutno opšteprihvaćeno znanje već je to, putem „rastrojstva čula“, način da se iznova proživi predjezička faza. Fluktuacija emocijâ, naša néma afektibilnost, jeste ono što nadjačava jezik, zbog čega mucamo, i što čini da budemo nemi iako smo izvojevali moć govora. Iskusiti predjezičko znači biti dezartikulisan i decentriran, ipak, ne radi se o tome da Rembo „pad u jezik“ pogađa kao otuđenje od „čistog života osećanja“ koliko je u pitanju nastojanje da se iznese afektivno znanje sredstvima zadobijanja pristupa unutrašnjem iskustvu. To unutrašnje iskustvo je uglavnom smatrano izlišnim. Ono nije neophodno u svetu rada („Užasavam se svih zanata.“). Kao vanvremena smesa afekta, ta „neizgovorljivost“, njen traumatski pritisak, jeste ono što daje nagon za komuniciranjem. Stoga, moglo bi se reći da je „nepoznato“, do kojeg Rembo želi da stigne, unutrašnje iskustvo, sensorijum afekata, koji, ne mogavši da budu u svojoj potpunosti artikulisani u jeziku, postaju sirovi materijal postajanja: približna osećanja koja mogu biti odigrana kroz jezik, „sposobnost za afekciju bez ličnosti“. Tako, kada Rembo govori o „alhemiji reči“ i „halucinaciji reči“ stiče se utisak da on namerava da načini lom jezika, njegove nepodesnosti za nedokučive afekte i, počev od te tačke, smeštajući sebe u fluktuirajući prostor unutrašnjeg iskustva, da pomoću „pesama“ kao predartikulacijâ prevede afekte u nagoveštaje deljenih značenja. Takva semiotika impulsâ, gde se jezik rasteže spajanjem sa iznova proživljenim sećanjem na predjezičke sadržaje, i kroz

9 Arthur Rimbaud, „Letter to Georges Izambard (13/5/1871)“. Vidi: [www.mag4.net](http://www.mag4.net).

istovremenu težnju da se afekt učini saopštivim pomoću jezika i protiv jezika, jeste, možda, ono što Rembo ima u vidu u jednom od svojih čuvenih odlomaka, sekvenci na kojima nagoveštava avangardu sledećeg veka: „Izumeo sam boju samoglasnika! [...] Organizovao sam oblik svakog suglasnika i – putem nesvesnih ritmova – polaskao sam sebi da sam pronalazač pesničkog jezika, kad-tad dostupnog svim čulima.“

Kada, u svom slavnom pismu Polu Demeniju Rembo izjavljuje kako je želeo da „učini sebe“ vidovnjakom pre nego pesnikom, u tome ne treba videti toliko težnju ka nekakvoj religioznoj predanosti koju Rembo sebi nameće, već pre politiku postajanja, živu samoproizvodnju i, prema tome, napuštanje brižljivo čuvanog bića. Biti vidovnjakom zahteva pristup „unutrašnjem iskustvu“ pre nego božanskom logosu, jer znanje nepoznatog koje Rembo traži ne može biti znanje koje je unapred dato i koje je moguće glatko artikulirati u jeziku, već nova vrsta znanja, „neznanje“, koje, prevazilazeći svaku korisnost, dolazi do registra afektibilnosti, strasti, koja je od presudnog značaja za uspostavljanje veza komunikativnosti širih od onih koje su moguće između pesnika i čitaoca, političara i građanina. Kao što je Marks rekao u trenutku nastanka radničkog pokreta: „Ono što je iznad svega potrebno jeste priznanje [...] da bi dobilo oprost za grehe koje je počinilo čovečanstvo treba samo da ih proglasi onim što jesu.“<sup>10</sup> To je, naime, smisao Remboovog vidovnjaštva. On je odbacio svoje odbrane u tolikoj meri da ne oseća nikakvu krivicu zbog unutrašnjeg iskustva. Upravo suprotno: on nema nikakve tajne zato što, težeći unutrašnjem iskustvu, sledeći neizgovorljivi afekt, otkriva da je beskrajna mističnost unutrašnjeg iskustva (koje je domen pesnikâ i sveštenikâ) osnova jednog misticizma koji može da trguje zadovoljstvom ili boli, izbavljenjem ili kaznom. Izvan principa zadovoljstva i napuštanja ekvilibrijuma, Rembo otkriva da je unutrašnje iskustvo ono što je prvenstveno deljivo – postoji izvesna „drugost“ unutrašnjeg iskustva („Ja je drugi.“), koje je svedeno na flagelantsku privatnost. Upravo druš-

10 Karl Marx, „Letter To Ruge (September 1843)“, op. cit., str. 209.

tveno odvajanje, uspostavljeno kroz jezik politike lišen afekata i u opštem shvatanju svedeno na vlasništvo, sprečava da to unutrašnje iskustvo bude saopšteno ljudima i posmatrano kao „grešno“. Jer „gresi“ za koje je potreban oprost nisu ništa drugo do lične misli koje nisu ostale u domenu privatnosti i neostvarene, već su izrečene i sprovedene među ljudima. Raspodela „greha“, „proglašavanje za ono što jesu“, prema tome, umanjuje silu zakona, slabi moć krivice, i omogućava uspostavljanje društvenih veza koje nisu posredovane znanjima zasnovanim na vrednosnim sudovima (zapovesti, ustavi), koji dovode do svojevoljnog robovanja, već su, u Remboovom slučaju, materija odnosâ kakve nalaže jedan zakon koji je van zakona, sklapanje ugovora o poverenju: „Siro-masi, radnici! Ja ne tražim molitve; sa samim vašim poverenjem biću srećan.“

Sa tim ugovorima o poverenju suočavamo se sa paradoksom davanja zakonske forme otvorenosti koja omogućava da unutrašnje iskustvo bude podeljeno među ljudima, otvorenosti koja, u svojoj afektivnoj bezgraničnosti, ne može biti podvrgnuta dekretima ili presudama. Drugim rečima, šta to znači kada van zakona pokušavamo da nađemo sredstva kojima bismo nesmetano mogli da artikulišemo naše unutrašnje iskustvo? Na određenom nivou, odgovor leži u samoj formi poezije; to je način na koji, nadovezujući se na određenu prepoznatljivu tradiciju pisanja, mi tražimo sredstva kojima bismo sebe izložili u svojim osećanjima i strahovanjima. Ali se Rembo, u svojoj putanji ka napuštanju poezije, uvek kreće izvan ovog okvira. Njegovo odbacivanje zakona i države, nacionalnosti i poetskih prethodnika, navodi ga ne samo na potragu za novim jezikom afektivnosti („ovim jezikom će se duša obraćati duši, obuhvatajući sve, mirise, zvuke, boje...“),<sup>11</sup> već i na to da počne da sprovodi tu ideju novog jezika uporedo sa poetskom praksom koje je nerazlučiva od življenja sopstvenog života. Čini se da je za Rembova pisanje poezije način pisanja autonomnog zakona sopstvenog života, koji nam on predaje ne na kamenim pločama, već na komadićima izvrljanog papira. On

11 Arthur Rimbaud, „Letter to Paul Demeny“, *Ibid.*



postaje zakonodavac bez države, a njegove pesme postaju ugovori o poverenju koji mogu da ohrabre bezvlasnike da razgovaraju jedni sa drugima. Taj mogući ugovor između afektivnih – onih koji jedva da poseduju išta osim svoje sposobnosti da osećaju i saosećaju – kod Remboa prestaje da bude stvar književnog umeća, i prelazi u oblast preinačenog „slobodnog govora“ za čiju legitimaciju nisu potrebni parlamenti i sudnice. Sa afektibilnošću kao modalitetom mišljenja, nepoznato u nama, naše unutrašnje iskustvo, postaje ono što može da izmeni naše živote. Deljen među nama, a da pri tom nije reifikovan u obliku znanja, upravo komunikativni rizik pretpostavlja politiku postajanja koja je instinktivno suprotstavljena načinu na koji smo privoljeni da živimo svoje živote. Kao što je to Fuko rekao u svojim poznim seminarima o „slobodnom govoru“: „Problem slobode govora postaje sve više povezan sa izborom egzistencije, izborom svog načina života. Sloboda u korišćenju *logosa* u sve većoj meri postaje sloboda u izboru *biosa*.“<sup>12</sup>

Taj izbor načina življenja života, sačuvan kod Remboa njegovom dovoljnom slobodom sa jezikom da teži preokretanju „reči u halucinacije“, jeste traumatični susret sa mogućnostima koje su suzbijene u korist isplativog održavanja ravnoteže. Rembo ne samo što predstavlja te izbore metaforom sopstvenog lutanja i nomadizma, svog sukoba sa dijalektikom jezika, ispitivanje *logosa* pomoću *biosa* navodi ga na to da potpuno napusti pisanje poezije. Za Henrija Milera, Remboovo odricanje od svog „poziva“ povezano je sa njegovim shvatanjem da je „tako jasno otkriven sebi da više nema potrebu za izražavanjem na nivou umetnosti“.<sup>13</sup> To možda jeste slučaj, ali takođe treba napomenuti kako je Remboovo napuštanje poezije povezano sa sve slabijom potrebom za posredovanjem umetnošću, posredovanjem koje bi neutralizovalo to unutrašnje iskustvo kao kanonski izraz. Ono što je bilo potrebno nije bio toliko pronalazak novog jezika koji bi još više izolovao Remboa, siroče, izjednačujući ga s prozvanim

12 Michel Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), 2001, str. 85.

13 Henry Miller, *The Time Of The Assassins*, New Directions, 1952, str. 43.

pesnicima koje je prezirao, već pronalazak slobodnog govora i raspodela unutrašnjeg iskustva, koji bi mogli zbližiti ljude u njihovom postajanju. U tom cilju, kada je u svom pismu Polu De-meniju sebi odredio ulogu vidovnjaka, on je naznačio budućnost u kojoj će „poezija ići ispred akcije“, predviđajući, osim toga, da će pesnici biti građani. Odlučivši da ne kaže kako će „građani biti pesnici“, pošto bi tako uzdigao pesnike na poziciju iznad drugih, Remboovo odbacivanje poezije može se povezati sa odsustvom adresatâ. To je dramatično istaknuto kada u „Boravku u paklu“ kaže: „...pred nekoliko ljudi, vrlo sam jasno ćaskao sa momentima njihovih drugih života.“ Ta halucinantna izjava odlično oslikava Remboovu potrebu za stvaranjem adresatâ, adresatâ koji, opravdano je pretpostaviti, neće osećati strah od tog unutrašnjeg iskustva koje stvara „druge živote“, postajanjâ. Može li onda biti da je Remboovo odbacivanje poezije indikativno za nedostajuće adresate koji mogu da sadrže i „odsutne ljude“, postajanje ljudi? Delez, pišući o filmu – umetnosti koja kombinuje boju, pokret, zvuk i reči – sugerise da „ovo priznavanje ljudi koji su odsutni ne povlači odricanje od političkog filma, već je, naprotiv, nova osnova na kojoj se temelji[...] umetnost mora da učestvuje u tom zadatku: ne zadatku da se obraća ljudima za koje se pretpostavlja da već postoje, već davanja doprinosa stvaranju ljudi.“<sup>14</sup>

Kada je Rembo odbio livreju suvereniteta – nacionalnost, su-narodništvo – i odbio da sebe posmatra kao deo Naroda koji ima svoje zakonske norme, tu se nije radilo samo o tome da je on postao individualistički pobunjenik odan umetnosti. Toj tezi Hen-rija Milera može se protivstaviti način na koji Rembo, kao pesnik „slobodnog indirektnog govora“, u svom doslednom prihvatanju napetosti između protivrečnih stanovišta u svom stihu, ne traži za sebe reprezentativni status. Kao „neodlučivo“ postajanje koje neguje bezakonitu kontradikciju, Rembo opstaje ispod nivoa vidljivih identiteta koji bi konstitucionalno mogli biti uzeti u obzir: „mom životu nedostaje čvrstina, on uzleće i leprša daleko iznad akcije, te stvari do koje je svetu toliko stalo“. Takva čvrstina

može da ukaže na odbijanje da se „unutrašnje iskustvo“ sasluša i pokuša artikulirati na takav način koji bi istakao afektibilnost kao upravo ono što stvara potencijal za življenje života na drugačiji način: emocionalna stanja ne samo što imaju sopstveno trajanje i sredstva međusobnih povezivanja, ona nam omogućavaju da razvijemo drugačiji odnos prema onome što znamo, da „suptilizujemo“ svoj jezik i pružimo otpor tome da budemo definisani kao apstraktni Narod u čije ime se vlada nad nama. Sa prezirom prema kolonijalnoj pustolovini kroz koju su nacionalni identiteti intenzivno konstruisani, Remboova „manjina jednoga“ bila je suprotstavljena apstraktnim opštostima takvog Naroda i umesto toga je uspostavljala mnoštvo identiteta koji afekte, odvajajući ih od njihove poetske personifikacije, pretvaraju u vanvremene komponente identiteta koje uvek teže tome da budu artikulirane. Na taj način bilo kakva čvrstina koju je moguće postići nije čvrstina koja bi mogla biti zakonski regulisana, osigurana privatnom svojinom nad pravima ili sopstvenim prostorom govora, već je ona, van takvih zakona, stvar konteksta slobodnog govora koji ohrabruje „odsutne ljude“ da postanu prijemčivi adresati, ko-autori sopstvenog postajanja. Remboovo odbacivanje poezije – oslonjeno na višak deljenog afekta, preko abreakcije unutrašnjeg iskustva, kao i preko uvažene povezanosti sa „univerzalnom inteligencijom“ (opšti intelekt) – jeste ravno dovođenju kreativnosti adresata u prvi plan. Ta je kreativnost, politika postajanja, konstitutivna za strastvene asocijacije koje markiraju nepodesno mesto polisa. Nakon Rembova, pesme, ugovori o poverenju, postaju kolektivno autorizovani društveni odnosi. Nemogućnost poezije postaje obnovljena mogućnost za slobodan govor.

Mart 2002.

## Pogovor: ova igra diskurzivnog realnog

Dosta toga ostalo je otvoreno, neizrečeno. Batajevo prisustvo, njegov nedovršeni sistem ne-znanja, lebdi kao avet nad ovim tekstom. Dok se tekst – moj polovični projekat – primiče svom završetku, Rembo nastavlja da postoji u svojoj posredničkoj poziciji: vesnik jedne borbenosti koja je bila, koja će tek da bude, i koja je sada. Emotivni trenutak. Emotivni zamah putovanja kroz vreme u kojem se, kroz istoriju, veze gomilaju ne obrazujući pri tom objekt. Čitava stvar mogla bi da se otme kontroli. Prekidam sa Remboom: kakva pogrešna reč, to „prekidam“, jer Rembo je sada već u meni, nepotpun, opsedajući me; Rembo, moj brat putem „ne-ljudskog seksa“, postao je drugi način praktikovanja „slobodnog indirektnog govora“: imao sam hrabrosti da govorim o sebi samo kada sam naizgled govorio o nekom drugom; postoji uvek to iskustvo mišljenja koje prolazi kroz ličnost koja bih mogao biti u tekstu, kao i kroz ličnosti drugih, iskustvo mišljenja pomoću asamblaža, iskustvo mišljenja kao izgovor, kao pristup „polju“ u kojem nema individualnih ličnosti, koje je mesto oslobađajućeg provođenja energijâ kroz vreme, koje je „opšti intelekt“. Tako je i sa Batajem. 1953. Nastavljam sa Batajem, ubacujući i njega u asamblaž: ova stvar sada se tiče mene, Remboa i Bataja. Ne može biti nikakvog „ja“ na kraju rečenice. Ista ličnost. Mi smo jedno i isto. U tome je moć imaginacije. Izjaviti takvu jednu stvar ne zavaravajući se, steći toliko samopouzdanja, znači prihvatiti, ne nekakvu tobožnju važnost, jednakost u istovetnosti, već prihvatiti „opšti intelekt“, mogućnost uspostavljanja vezâ, koji je, uostalom, polazna tačka jednog znanja koje se slavi nesrazmerno jednostavnosti operacije koja ga čini: ja bivam svestan, svestan prodora svog nesvesnog, svestan nesvesnog društvenih odnosa, i na taj način otvoren istoriji kao permanentnoj potencijalnosti, a otuda i otvoren, odvratno otvoren jasno izraženim znacima afektivnosti: kovitlajući se u moru reči koje su stimuli, u moru poezije kao slobodnog govora. Znanje, ako treba da ga prihvatimo velikodušno, ne može biti ništa drugo do isku-

stvo. Ako već moramo biti jasni, to činimo ne zato da bismo ponavljali nešto već rečeno (nešto što je izlišno ponavljati), već zbog tužne i poražavajuće optuživnice da je iskustvo danas stvar podvrgnuta zakonodavstvu i, sa Marksovim „Pismom Rugeu“, priznanja da „čovečanstvo neće započeti nikakvo novo delo, već će savesno raditi na dovršavanju svog davnašnjeg rada“. Mi „dovršavamo“ taj posao iskušavanjem mišljenja kao emocionalne prakse, fokusirajući se na afektivne sitnice istorije (rupa u Rembovoj cipeli). Prema tome, ako je znanje prognalo afektivnost (i na taj način aktuelizovalo povezanost zakona i znanja), ne-znanje oslobađa našu sposobnost za afektivnost uz dodatni rizik od... i tu dolazi Bataj, patnje i ekstaze. A to je drugi način da se izgovori „Rembo“, što je, opet, drugi način da se kaže kako je pozicija „refleksivno iskustvo“ (vidi str. 138) koje bi trebalo da bude pretočeno u slobodni govor. Međutim, Bataj „zna“ nešto drugo (možda je to naučio od Remboa, koji je to naučio od nekog pijanog buntovnika). Bataj se nada da zna kako da ne zna, kako da iskorači van okvira zakona: „[...] Šta ako je kršenje zakona, od kojeg potiče sve što volimo, posle zakona, i više od zakona, razorilo temelj misli ništa manje nego što je okončalo moć zakona?“ (str. 204). Za Bataja, kao i u Remboovom slučaju, napuštanje znanja i zakona donosi jedno zastrašujuće uživanje. Razumeti, naslutiti da je stvar knjigâ, pristupa knjigama, pristupa jezičkom ključu, sankcionisanom načinu izražavanja, ono što povezuje znanje i zakon – ovaj drugi je najteža stvar koja se ikada mogla znati: neznanje koje je navuklo masku apsolutnog znanja. Dakle. Egzodus. Rembo u raju Ardena. Nema više projekata. Remboovski Bataj: „Danas bih mogao reći da me nipodaštavanja mojih projekata, koja postoje meni uprkos, prevazilaze i poražavaju. Ali samo trenutak! To je uvek beskonačni delirijum.“ (str. 202) Biti prevaziđen sopstvenim projektom jeste: „opšti intelekt“, „otudnje“. U najgorem, to je rad, prisilni rad, rad ponosa. U najboljem slučaju, to je ponovo istorija, slaganje nesukcesivnih slojeva, neopisivo neočekivanog, afektivnost sitnicâ, iznenađenje koje iznova okida pristup opasnosti, u „refleksivno iskustvo“, u ne-znanje

(Benjaminu – koji se sreće sa Batajem u *Collège de Sociologie*, koji naslovljava svoju knjigu prema Rembou, „Iluminacije“, koji ispisuje svoje delo *Jednosmerna ulica* u žanru poetske proze na liniji teksta kakav je „Boravak u paklu“ – to je poznato kao „rešavanje komadićima mesijanskog vremena“. Rembo i Bataj. Ja, njihov posrednik, koji tačku njihovog susreta pomeram napred ka trećoj tački – zvezdanoj eksploziji u budućnosti koja je ispred mene i iza njih. Beskonačne tačke dodira, deljene i razdeljene: „Nezadovoljeno mnoštvo koje jesam (neće li nešto dopustiti moje povlačenje?) [...] je velikodušno, nasilno, slepo. Ono je smeh, jecaj, tišina u kojoj nema ničega, koja se ne nada ničemu, koja ne čuva ništa.“ (str. 200) Kredom na trotoaru pisati poeziju najjednostavnijeg izraza i nadati se pljusku. Blaženo oslobođenje od izraza u korist bivanja mestom izraza za postajanje koje obitava u ispražnjenju ljušturi poznatoj pod nazivom „individua“. To će biti tvoja dozvola za povlačenje, taj rizik deposedovanja svojih sopstvenih, naših vlastitih, autobiografija. Egzodus = neispitana izvodljivost. Beskonačni trenutak patnje i ekstaze: živeći život kao iskustvo. „Jebeš pisce“, velim ja, govoreći ono što mi je na vrh jezika, „oni su ti koji nam zatvaraju usta a da nikad nisu učestvovali u našoj borbi da se dokopamo ćutanja kao granične tačke jezika, kao maksimalnog mentazma ‘opšteg intelekta‘“. Smisao ćutanja nije samo u njegovoj sveznačnosti – neizgovaranje ničega ispunjava sagovornika nasiljem pretpostavke – već u tome da nađemo oslonac u nekom drugom, negde drugde, da kažemo za sebe ono što bismo želeli reći, što se nadamo da ćemo reći, ne pazeći pri tom da li ćemo izmeniti reči ili njihovu intonaciju (ovo drugo nas obavlja muzikom, ono prvo je dragoceni dar solidarnosti). Smisao ćutanja jeste priznanje one vrste poverenja koje proističe iz borbe, jeste u tome da sebe suspendujemo kao središte čak i sopstvenog tela, to je praksa dijalektike logosa i biosa, to je biti delom razgovora, ne biti izdvojen iz njega: „Moje pisanje uvek je mešavina težnje ka ćutanju i onoga što me govori“ (str. 202). Bataj govori umesto mene, a ja ću se potruditi da on progovori i umesto Remboa. Imati glas koji može biti zadovoljen

ritmom smenjivanja ćutnje i slobodnog govora uvek sa sobom nosi patnju. To ohrabruje smeh, samopodsmešljivost, koja sa svoje strane kaže – „Sve što znam jeste to da ne znam“. Sloboda za error nije terror: „U ovoj jednakosti sa bezgraničnom greškom, gde samog sebe zavodim na stranputicu, jesam li se ikada osećao jednostavnije čovečnim?“ (str. 197) Jedino prekomerni, opsceni ponos onih koji su najviše posvećeni pisanju, onih koji žive utoliko što pišu, onih koji proganjaju margine ulaštenih stranica, može nas vratiti tom „golom životu“, toj nezastrašenoj iskrenosti, toj bljutavoj ispovesti i fasciniranosti „grehom“. Izo-krenuto. „Iskrenost ne-znanja, svođenje znanja na ono što jeste.“ (str. 201) Radi se o odbrambenom ponosu, to su odbrane konstruisane preterano preciznim rečima, odnosno, to je poništavanje mnoštva iznutra, pa prema tome i odvajanje od mnoštva u celini. Sve nas zavatlava svojom legalizovanom opresijom. Kod Bataja, kao i kod Remboa, postoji ta stalna napetost između izolacije i pripadanja. To je ritam Egzodusa. On zavisi od smrti-u-životu, on je zagarantovan bliskoću sa malim smrtima koje nas mogu zadesiti u životu: patnja i ekstaza, saznanje i idiotizam. Te male smrti uništavaju naše sopstvo. Mi smo saučesnici u tom procesu. Mi bujamo ka... slobodnom govoru koji uspostavlja veze, ugovore o poverenju ispisane na plamtećem papiru. Za početak neophodno je da nešto bude uništeno. Ali šta? Ego povezan sa ponosom, super-ego povezan sa zakonom, ego-ideal povezan sa znanjem. Mi poništavamo posedovanje kako bi bili „suvereni“ u Batajevom smislu reči, tj. da bi se pobunili protiv potčinjavanja i time otkrili pokretač želja pre nego zadovoljenje taštine: „Ja znam da ako se ovo poništavanje nije već desilo u mojoj misli, moja misao biće ništa više do ponizno blebetanje.“ (str. 204) Sećaš se Remboa koji grize kundake? Bataj, kojem je dobro poznata duga tamna i lucidna Noć, prevladavanje ideje smrti njenim pretvaranjem u oslobođenje od misli, suočenje sa ne-znanjem koje nikada neće znati niti pretočiti u projekat, Bataj, ovde, poput Remboa, uverava sebe da, isključivo snagom svoje želje, nikada neće biti u stanju da sebi potčini nijednu stvar: „Suvere-

nost je čin pobune protiv bilo kakve vladavine, uključujući i vladavinu logike. Ona je negacija bilo kakve granice, bilo kakve uslovljenosti, ona je sklonost ka iskustvu koje više ne može biti ograničeno nijednim od datih uslova...“ (str. 161) Ta „sklonost ka iskustvu“ istovremeno dobija oblik potrage za „trenutkom“ koji osigurava da će „ne-znanje“ biti ništa drugo do „povezanost koja prethodi znanju“ (str. 158). Ono što nije moguće artikulirati, ono što izmiče jeziku, a time i taštini ponosa, taštini znanja kao posedovanja, jeste ono što izmiče praksi misli odvojene od afektibilnosti. To je nova dinamika svesti kojoj su put utrlj pesnici poput Remboa: patnja i ekstaza registrovani su u svesti, ali na tom mestu oni su sredstva pristupa nesvesnom – nema linije razdvajanja kada je iskustvo podloga znanju, i nema druge zaštite od autotratmatizacije izuzev instinktivnih povezanosti koje mogu da daju novi oblik sredstvima socijalizacije. Taština, koju u nas usađuje znanje, paralizovana je željama koje je u nama usadilo ne-znanje, nepoznato koje je ispred nas zato što je oduvek iza nas: „Kako bih mogao biti depresivan zbog toga što odbijam da svet i ono šta jesam shvatim kao neizbežnu meru i zakon? Ne prihvatam ništa, i ništa me neće zadovoljiti. Krećem se ka nesaznatljivoj budućnosti. Ne postoji ništa što sam mogao prepoznati u sebi. Moja veselost počiva na mom neznanju. Ja sam ono što jesam: biće je ono što je u pitanju u meni, a pošto nije bilo, nikada i nije šta je bilo.“ (str. 205) Rembo.

April 2002.

Biblioteka

Georges Bataille, *The Unfinished System Of Non-Knowledge*, University of Minnesota, 2001.

Walter Benjamin, *Illuminations*, Fontana Press, 1992.

Karl Marx, *Early Writings*, Penguin, 1981.



# Od egzodusa do rodnog bića

Videli smo hiljade ljudi tog dana. Bežali su iz sveta.  
Mi smo stupali u njega

Kenet Pačen (Kenneth Patchen)

*Nous sommes tous des émigrés* (Svi smo mi emigranti)

Anri Šopen (Henri Chopin)

Teorija egzodusa, kako su je popularizovali autori kao što je Paolo Virno, dolazi odasvud i uvek. Ona je smešana sa masovnom migracijom, prisilnom i dobrovoljnom... iz polja u fabriku, iz kuće u okučje, iz zemlje batinanja u obećanu zemlju. Ona postoji kao praksa u karipskim morunskim zajednicama odbeglih robova, na teretnim vozovima, na Brdu Sv. Džordža, u zvuku bubnjeva Kokpit zemlje na Jamajci, na piratskim ostrvima, u znakovnom jeziku skitničkih kampova i u konkretnom dolaženju-do-izraza društvene proizvodnje, to jest, u radničkim savetima. Stalno i iznova ona uspostavlja borbu kao beg, improvizaciju pre nego virtuoznost, socijalizovanje pre nego politizovanje. „Angažovano povlačenje“, kako to naziva Paolo Virno, nije čin samo-spašavanja, nego je prihvatanje rizika i drugosti koja je minimum napora koji se zahteva čak i od nejneformalnih konstituišućih inicijativa. Egzodus je pokušaj da se izgradi zajednica, da se iznađe rodno biće u svima nama, da se društvenost ponovo uspostavi do nivoa društvenih odnosa, podsećajući u isto vreme one koji su „ostali iza“ na suštinsku lenjost njihovog teškog rada; eksproprijacija njihovog vlastitog glasa koji im se prodaje nazad

kao redukujuća kultura zastupništva i kao „društveno angažovana“ politika koja dolikuje tekućem buržoaskom građanskom ratu. Egzodus je moment utemeljivanja, prostorno-vremenski konstrukt utopijske imaginacije pri čemu nadripesnici napuštaju reči i grade zgrade. On služi tome da se modrice i ozlede identiteta prihvate i iz njih – iz samo-napuštanja, iz samo-egzila – uobličiti mogućnost novih premisa na osnovu kojih bi počeli da budemo rodna bića. Egzodus, daleko od toga da je cilj po sebi, jeste najsićušniji od početaka ili, kao što je Džejms Džojns napisao, „Biti ko, dalji potencijal“.<sup>1</sup>

Gledano sa strmina i iz ćorsokaka istorije, subjekt antagonizma je izmenio svoj oblik. Ako kapital može da promeni svoju formu, onda oni koji se bore protiv njega, da bi bili efektivni, znaju da moraju promeniti svoju. Ima li boljeg načina da se promeni oblik nego da se bude među migrantima, da se bude samoizgnan iz države, suvereniteta i identiteta, da se zna da sloboda nije u lakoći izbora, da nije u posedovanju koje se može legalno uzaptiti preostalim pravilnicima, nego da je ona nešto što se pravi zajedno. Kao što vođa pobune robova, Hoze Dolores (José Dolores), kaže u filmu Pontekorva (Pontecorvo) *Gori!*, „Ako ti neko daje slobodu to nije sloboda. Sloboda je nešto što moraš uzeti“. Egzodus je stvaranje slobode kao praksa: ponovno prisvajanje društvenog bogatstva – višak, obilje ... to su ekonomske determinante egzodusa. To da ti je data sloboda, da su ti data prava, ljudska prava koja sankcionišu i rađaju neljudske činove, znači nastaniti strukture a ne znati kako se one podstiču da nas podstiču. To je „lutkarska“ politika. Na taj način, u demokratiji, inspiratoru društvenog pesimizma „tihe većine“, počinje da se radi o akumulaciji, uključenim i isključenim brojevima, nivoima optimuma, ravnoteži sila, defanzivnosti. „Napustiti“ takav postav ne znači umaći mu, to znači dati mu tako oštro obličje da ono probada našu kožu iznutra. Ovo zahteva kvalitativne relacione promene, iskustvene eksperimente, estetiku običnog. Kao što je Dejvid Kuper rekao: „Moramo da ustanovimo šta osoba čini

1 James Joyce, *Finnegans Wake*, Harmondsworth: Penguin, 1992, str. 115.

sa onim što je njoj učinjeno, šta čini od onoga od čega je ona sačinjena“.<sup>2</sup> Pokušaj da se ovo uradi jeste po sebi jedan egzodus, živa kultura koja je uvek, bez hotimičnosti, praktikovana kao ontološka proizvodnja. U egzodusu je reč o tome kako živeti na uzburkanom moru, ispod voza u pokretu, na naftnom polju koje gori, u paklu u kojem se plaća na sat.

Dani omasovljavanja su prošli. Samo istorijska partija opstaje, istorijska partija egzodusa: dividuelne tačke spoja masovnih manjina. Ako su jemstva najamnog rada nestala, isto tako su nestala i jemstva da će se izaći u susret nečemu što je približno našim zahtevima. U danima kao što su ovi, kada uverenost u zahtev nestaje u osujećenom očekivanju primanja po pravu, mi ćemo biti zaštićeni ali po cenu masovne individualizacije, jednog identitetarnog zatvora neprekidne zaduženosti kojom znaju da operišu ne samo lakeji menadžmenta: povlačenje čak i najmanjeg privida topline iz zbratimljujuće zapovesti kupovanja i prodavanja. Ova fabrika krivice, u kojoj se strast vidi kao nasilje i putem koje se imaginacija posreduje u standarde, bila je suštinska zamka Radničkog Pokreta kako je on bio zaodenu u institucije njegove uravnotežujuće protiv-moći; zamka koja je vodila „apstraktnom znanju“, koje, obuzeto defanzivnim procedurama i redukcijom izražavanja na predstavljanje, nije moglo da nam omogući da dospemo izvan „formalnog identiteta“ „radnika“ i njene/njegove odgovornosti u pogledu ukaza šefova-zamenika. „Strategija odbijanja“, borbe protiv rada iz sedamdesetih koje su vođene protiv glavnih očeva-tribuna Radničkog Pokreta koji su svoje apstraktno znanje morali da iztrguju i očuvaju, nije vodila samo ka samo-rasturanju klasične radničke klase koja više nije bila voljna da se identifikuje sa poslom, već takođe, na jednom izbegnutom i istovremeno neprimetnom nivou, ka kolektivnom postavljanju „živog rada“ izvan „proizvodnje u pravom smislu“ kao pokazatelja antagonizma (up., žive kulture pank bendova radničke klase i mutacije regea). Od tog momenta, Radnički Pokret je bio glavni predlagač i zastupnik nostalgичne slike radničke

2 David Cooper, *The Language of Madness*, Harmondsworth: Pelican, 1980, str. 38.

klase; jedne slike zamrznute u vremenu čiji pozitivni punktum nastavlja da bude otkrivanje najamnog rada kao ropstva, kao deportacije iz života. Radnički Pokret nikada nije prevazišao svoje gađenje prema pod-proleterijatu koji, realistički obeshrabren političkom praksom koja se približava uličnom lutkarskom pozorištu, živi u nekoj vrsti unutrašnjeg egzila, odvojen od sredstava za proizvodnju izražavanja i sklon implozivnom nasilju. Ali on nikada nije verovao ni „živom radu“.

Kada je Marks ponudio živi rad kao „rad koji se još opredmećuje, rad kao subjektivnost“<sup>3</sup>, on je možda govorio o životu kao procesu postajanja, ontološkoj proizvodnji „samo-posredovanog rođenja“; naše odelotvorenje nas samih kao nekog drugog. Piter Toš: „Ja sam živ čovek, moram da obavim posao“.<sup>4</sup> Dakle, možda subjekt antagonizma, snage komunizacije, leži unutar nekusa živog rada kao ono što je rad „bez ekvivalenta“, rad razlike koji uspostavlja komunikativnu životnost sa kojom subjekt antagonizma sada mora da radi i na kojoj mora da radi. Ako je, prema Virnu, „jezik sam postao najamni rad“, i sa Negrijem koji kaže da „proizvodnja jeste već u potpunosti komunikacija“<sup>5</sup>, zar onda nismo u situaciji u kojoj jezik, dugo izostavljan iz većine analiza stvaranja vrednosti, dolazi na sredinu pozornice, ne naprosto kao sredstvo zapovesti, „zapovedna reč“, nego kao komunalni materijal, opšti intelekt, kojim smo proizvedeni i koji može da nas proizvede. Govor o afektivnom i nematerijalnom radu, dakle, možda se svodi na nove forme i nove uloge radničke borbe koja, čineći od onoga za šta smo plaćeni da kažemo i onoga što želimo da kažemo konfliktualnu dinamiku, nastavlja stare borbe u oblasti ontološke proizvodnje koju je Negri nazvao „delatnost transformacije koju subjekt vrši na sebi“.<sup>6</sup> Takve borbe, bezezi

3 Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomski rukopisi 1857-1859)*, MED 19, Prosveta, Beograd 1979., str. 153.

4 Peter Tosh, „Burial“, na *Legalise It*, London: Virgin Records, 1979.

5 Paolo Virno, „Labour and Language“, Videti, <http://www.generation-online.org/t/lanourlanguage.htm>; Antonio Negri, „Twenty Theses on Marx“, *Marxism Beyond Marxism*, (eds.) Saree Makdisi, Cesare Cesarino & Rebecca Karl, London: Routledge, 1996, str. 169.

6 A. Negri, *Ibid.*, str. 173.

kako dublje subjektifikacije tako i imanentnog egzodusa, javljaju se na mnogo manje molarnom a ipak više raširenom terenu od onih koje uključuju formalne identitete i predstavljачke partije. One nisu ni privilegovani domen određene klase niti su znanje-objekt samo-identifikujuće svesti, nego zapravo borba da se čulnost skrene i odvrti od njene komodifikacije (up., „Rat na membrani“, videti str. 110). Kao što je to slučaj s jezikom, činjenica da postoji nedostatak uklapanja reči i iskustva, iskustva emocije – „kakve li razlike između naših fluktuacija i brutalnosti reči“<sup>7</sup> – tako je i sa egzodusom: uvek postoji borba da se otvore prostori izražavanja i da se iz njih ponovo prisvoji naš „živi rad“, da se mi sámi proizvedemo kao potpuno fluktuirajuća singularizovana bića antagonistička prema individualizmu, obeleženom kao personalizovano prisvajanje društvenog bogatstva.

Čin egzodusa izmiče politici. On zapravo izmiče onoj vrsti politike koja teži svom razdvajanju od onog društvenog i uspeva u tome, i koja čini da svi subjekti trpe unutrašnji egzil dodeljen pod-proletarijatu: otuđenje od njegove vlastite društvene snage, uključujući, sve više, i snagu jezika kao sirovog materijala, koji postaje objekt posredovanja i upravljanja (običaj, odnosno nalog, da se psovanje na javnom mestu označi kao anti-društveno ponašanje nije tako daleko od prisile da se odgovori na telefonski poziv „korporativnim odgovorom“). Ova politika se nastavlja apstraktnim znanjem – artikulisanim u trgovačkom trtljanju, političkom spinovanju i proceduralnim dogmama – koje nikada nije prekinuto čulnom percepcijom i koje otuda razdvaja sebe od strasti i rizika, od komunikativne životnosti adekvatne rodnom biću. Sáma ogromnost ove čulne percepcije – „Pronašao sam niveo u oblasti nerava“<sup>8</sup> – njeno bivanje načelnim modalitetom rodnog bića, jeste ono što živi rad – rad čula, rad osetljivosti i iskazivanja, proizvodnju sa-radnje – postavlja kao formu ontološke proizvodnje. Egzodus je bekstvo u zauzimanje rasute i rasplinite fabrike ove ontološke proizvodnje; restitucija odno-

7 Isidore Isou, „Manifesto of Lettrist Poetry“. Videti, [http://www.391.org/manifestos/1942isidoreisou\\_letterist.htm](http://www.391.org/manifestos/1942isidoreisou_letterist.htm).

8 Antonin Artaud, „Manifesto in a Clear Language“ (1925). Videti, [http://391.org/manifestos/192512antoninartaud\\_clearlanguage.htm](http://391.org/manifestos/192512antoninartaud_clearlanguage.htm).

sno re-konstitucija komunikativne životnosti. Marks: „Osim tih neposrednih organa stvaraju se stoga *društveni* organi, u *obliku* društva, na pr. djelatnost neposredno u društvu s drugima itd., postala je organ ispoljavanja života i način prisvajanja čovječjeg života“.<sup>9</sup> Oni koji praktikuju egzodus nemaju potrebe da se izjašnjavaju kao deo kolektivnog projekta zato što se čitava njihova osnova bavi ujedinjavanjem razdvojenosti, distinkcija, koje ljude drže odvojenim od iskustva njih sámih kao rodnih bića. Antagonistički subjekti egzodusa – oni koji zadržavaju, uskraćuju, svoj živi rad – prihvataju to da ih njihova čulna percepcija ne razdvaja od misli, nego da je suparnik i neprijatelj misli; ona je to što ih uvišestručuje, što svakog od njih čini riznicom, beskonačnošću. Mi smo već kolektivizovani, interpolirani, a odelotvorenje egzodusa, ponovno stvaranje politike kao izražajnosti pre nego predstavljivosti, jeste ono što egzodus i njegovu prateću samo-institucionalnu praksu čini onim što su Negt i Kluge situacionistički nazvali „proizvodnjom iskustva, [...] životnih konteksta“.<sup>10</sup> Ovo je saglasno s Marksovim uverenjem da je komunizam proizvodnja formi društvenog opštenja: „Isto tako je sigurno da individue ne mogu sebi podrediti svoje vlastite društvene veze prije nego što su ih stvorile.“<sup>11</sup> Egzodus je takva kreacija. On se više ne može oslanjati na ono što se pokazuje da postoji kao norma: suviše podesna pustinja realnog i njenih fatamorgana.

Egzodus – tu se oduvek, nadahnuto biblijskim terminima, radilo o uspostavljanju zajednica. Ovo je cilj još uvek, ali ono što treba izbeći jeste način na koji su ove zajednice ponekad odražavale one fiktivnih nacija, propisujući esencijalizme „formalnog identiteta“ unutar geografskih granica. Takvi identiteti, sa njihovim dragocnim prenosima i rigidnim ego-idealima, postajali su

9 Karl Marks, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 232

10 Oscar Negt & Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward An Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, str. 8, n. 15.

11 Karl Marks, *Osnovi kritike političke ekonomije (Ekonomski rukopisi 1857-1859)*, MED 19, Prosveta, Beograd 1979., str. 66.

nesposobni da žive život osim upućivanjem na zakone. Tragajući za ljudskom zajednicom oni su usmrtili rodno biće u jednom opštem genocidu. „Život koji proizvodi život“, pozitivnost živog rada, postaje, kada se podvrgne pravnim okvirima, stvar suspenzije iskustva i njegovih rizika u zamenu za garancije „bastionizovanog“ znanja (govori nam se kako da se ponašamo). Zar ovo ne stvara situaciju u kojoj zajednice postaju zatvorene u isto vreme dok sebe opažaju kao centar sveta? Takvi „formalni identiteti“ stvaraju ono „samo-identično“. Čulno iskustvo, to da smo u stanju da odgovorimo na čulne upade i prekide, do „oblasti nerva“, može prekinuti ovaj začarani krug, i zameniti njegovo „apstraktno znanje“ pravnčkog cepidlačenja i visokoparnosti novostvo-renim „socijalnim među-povezanostima“ koje uzimaju u obzir brutalnost reči, njihovu nezgrapnost, njihovo odelovljavanje kao sirovog materijala koji proizvodi otuđenje, njihovo pomanjkanje ekspresivnog napora koji ih formira. Ovo je ključni faktor za praktikovanje egzodusa i za nove antagonističke subjekte (up., „afektivne klase“ Valtera Benjamina [Walter Benjamin], vidi str. 81) jer on postoji, u toj situaciji koja je difuzna i bez mesta, situaciji težnje da pretpostavka „unutrašnjeg egzila“ („nesrećna svest“, „ludilo“) bude napuštena. Ovde je najvažnije to da praksa egzodusa, njegovo formiranje u kvalitativne manjine, mora uzeti u obzir „prelaze koji uvek nastaju između osećanja i govora“.<sup>12</sup> Više od toga, ona se mora sastojati od ovih prelaznih momenata i mora raditi na njima, ma koliko tiho, ma koliko naizgled ispražnjena od značenja – „biće neophodno pronaći važnost i u najmanjem činu poslednjeg čoveka“<sup>13</sup> – jer to su vrhunci čulnosti; učinci misli koja prekida sa apstrakcijom i samo-referencijalnošću. To je zvuk rodnog bića, zvučna poezija egzodusa koja nam možda omogućava da počnemo da razumemo ono na šta Negri misli kada, možda na tragu Delezovog „Ljudi nedostaju“, kaže,

12 Isidore Isou, op. cit.

13 Kenneth Patchen, *Sleepers Awake*, New York: New Directions Books, 1969, str. 55.

„upravo je u dekonstrukciji komunikacije subjekt konstruisan, a mnoštvo nalazi svoju moć“.<sup>14</sup> Svoju ekspresivnu moć ...

Septembar 2002.

(neznatno izmenjeno, Jun 2006.)

## Zatim

Čini se da u ovom tekstu unapred odjekuju neke potonje stvari. Ovde se egzodus bori da izrazi sebe kao egzodus iz identitarnih normi, kao neku vrstu psihičkog egzodusa koji se kasnije naziva „samo-egzil“ (uporediti, „Poezija i samoizgon“, za ovo drugo videti s. 43). Ovde se isto toliko radi i o pokušaju da se naše mišljenje egzodusa ukloni iz topografije: ne postoji mesto na koje bi se pobeglo od kapitala na ovaj način. Ovo zauzvrat čini nužnim osećaj egzodusa kao psihičke borbe: konačna granica kapitala je psiha, a proizvodnja subjektivnosti postaje antagonistička ontološka borba. Psiha kao poslednji prostor koji nam je dostupan? Ipak, psiha nije neko „unutrašnje jezgro“ nego ono što se formira u relaciji sa čulnom percepcijom. Otuda moje skorašnje bavljenje „ratom na membrani“, gore izraženo kao borba da se „čulnost skrene i odvrti od njene komodifikacije“. Komodifikovana čula produkuju i reprodukuju sve otuđenije i operacionalnije forme odnošenja. Marks: „jedina moć koja ih sastavlja i dovodi u uzajamni odnos jeste moć njihove sebičnosti, njihove lične koristi, njihovih privatnih interesa [...] svako brine samo, a niko za drugog“<sup>15</sup>. Iako Marks ovde ima na umu odnos između kupaca i prodavaca radne snage, zar se nije oduvek radilo o tome da je ova okorelost, ova „asocijalna društvenost“, relaciona norma?

14 A. Negri, op. cit., str. 160.

15 Karl Marx, *Kapital*, knjiga prva, BIGZ, Beograd, 1971, str. 137.



Kao da se nadoknađuje osećaj „samo-egzila“ kao čisto ličnog, na mukama sam (koje mi i slede kasnije) da označim egzodus kao kolektivnu praksu. Sâm pojam rodnog bića podrazumeva ovaj osećaj kolektiviteta. Pluralno singularno bivanje: „bivstvovanje ne može biti ništa drugo nego biti-jedan-s-drugim“, kaže Žan-lik Nansi.<sup>16</sup> Ali, izgleda da se naslovom ovog starog teksta – „od egzodusa do rodnog bića“ – sugeriše da su to dvoje razdvojeni. Možda se pre radi o tome da su oni bili razdvojeni u tada preovlađujućem diskursu egzodusa i da naslov pre govori „u tu svrhu egzodus i postoji“; proces egzodusa kao svoj cilj ima započinjanje života deljenog među rodnim bićima. U procesu egzodusa, dakle, reč je upravo o onome „sa“ i o tome kako smo mi „sa“ drugima i kako bismo mogli biti „sa“ drugima pod uslovom da se ne radi o društvenim odnosima određenim potrebom kapitala za valorizovanjem.

Dakle, ovaj stari tekst takođe istrajava na nužnosti promene u društvenim odnosima. Ova avangardna paradigma je za mene postala nešto kao opsesija do stepena da ja neposredno sagledavam radnu teoriju vrednosti kao ono što je fundamentalno oformljeno osećajem da je „apstraktni rad“ ono što društveno izjednačuje sve forme rada, na taj način ih dovodeći u asocijalni međusobni odnos. Odnos, kao forma posredovanja, mogao bi biti u osnovi vrednosti. Na ovaj način, i imajući na umu „asocijalnu društvenost“, ne čudi što sam se zainteresovao za terapijski odnos. Za Dejva Mirnsa i Mika Kupera, dvojicu terapeuta, ovaj odnos ima tri suštinske odredbe: (1) empatiju, (2) bezuslovni pozitivni obzir, (3) saglašenje.<sup>17</sup> Za Danijela Sterna terapijski odnos je „ko-kreacija onoga sada“. Ova kreativnost odnosa je različita od njegove rekuperacije kao „relacione estetike“ ne naprosto u smislu njene ne-spektakularne intimnosti – ona koja ne traži reprezentacionu legitimaciju – nego po tome što se terapija može posmatrati kao praksa „uranjanja ispod presenta-

16 Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, Stanford: Stanford University Press 2000, str. 36-37.

17 Dave Mearns & Mick Cooper, *Working at Relational Depth In Counselling and Psychotherapy*, London: Sage, 2005.

cionog nivoa sopstva“ (uporediti Sternove RIG: „reprezentacije interakcija koje su generalizovane“).<sup>18</sup> „Prezentacioni nivo“ bi, u ovom starom tekstu, bio nešto poput „formalnog identiteta“; način na koji bi mi trebalo da budemo prepoznati i kako mi sebe prepoznamo kao uslovljene potrebom da opstanemo u ovom svetu kao pre-humani.

U ovom tekstu takođe postoji i osećaj jednog neimenovanog ali, naravno, kao i uvek „novog“ antagonističkog subjekta. Ovaj subjekt, ranije subjekt Radničkog Pokreta, za mene je prikladnije, ipak ne s punom pouzdanošću, najbolje izražen pojmom Valtera Benjamina – „afektivne klase“. Moje iskustvo rada za lokalne vlasti dovelo je do potpunog pesimizma u odnosu na antagonističkog subjekta radničke klase: daveći se u moru rada, omeđen indikatorima produktivnosti, svako postoji za sebe, a sve je to praćeno svakodnevnim egzodusom u 17 h. Ovo iskustvo baca sumnju na trajnu relevantnost „živog rada“ kojem kapital natura ekvivalentnost. Intenzifikacija rada pretvara promenljivost onog „živog“ u nešto neorgansko, u „konstantni“ kapital oblikovan produkcijom subjektivnosti. Radnički Pokret (ono što je ostalo od njega) učestvuje u „povlačenju onog političkog“, povlačenju za koje se može reći da je oblikovano nedostatkom volje subjekta rada da snažnije krene ka svojoj „autonomiji“, ka redefinisanoj najamnog rada kao ljudske delatnosti, kao rodne delatnosti. Ipak, kao što sugeriše Žan-lik Nansi, ovo „povlačenje političkog“ otkriva „ontološko ogoljenje sa-bivanja“<sup>19</sup>; centralna uloga re-formišućih društvenih odnosa. Ključ za ovo „ogoljenje“ je jezik.

Ako je jezik produktivna snaga koju kapitalizam zauzdava, onda je tako na mnogo nivoa: na nivou verbalizovane zapovesti; na nivou usluge potrošača; na nivou informacije i medija; na nivou „apstraktnih operativnih pravila“ i probitačne kooperativne interakcije, itd. Dok se smanjuje važnost fizičke radne

18 Daniel N. Stern, *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, New York: Norton 2004.

19 Nancy, op. cit. str. 37.

snage, enuncijativna radna snaga dolazi do izražaja (up., kol-centri). Ipak, jezik u službi kapitalizma predstavlja ograničenje toga šta jeste moguće reći, a kada imamo na umu preobražavalačku, poetsku, moć jezika, takvo ograničenje ima ponavljajući efekt auto-proizvođenja onoga što je moguće misliti i osećati („autonomizovana percepcija“<sup>20</sup>). Ovo je, dakle, negativna poetika kapitalizma: poezija proceduralizma, spin, tj. obrtanje, i defanzivnost. Ulog za egzodus (ili za „komunizaciju“) jeste to da se iznova ubrizga komunikativna životnost koja odgovara odnosima između rodnih bića; koja odgovara dospevanju iza ili ispod ili postrance „prezentacionog nivoa sopstva“. Radi se o čulnoj reaproprijaciji jezika, njegovom prestrojavanju kao „ogoljenja“ neophodnog da se istraže emocionalne fluktuacije, nerazaznatljiva čulnost i „nivoi nerva“, rodnog bića. Potrebno nam je da zauzdamo preobražavalačku, poetsku moć „fiksno kapitala“ jezika kako bi se izazvale i osporile „karakteristične misaone strukture sastavljene od reči“.<sup>21</sup> Takva reaproprijacija, kao „dekonstrukcija komunikacije“ (Negri), jeste ogoljenje, senzualizovana reaproprijacija jezika koja zahteva da bešavna, informatička i protokolizovana komunikacija bude podrivena de-centriranjem njenog iskazivača koji više nije „subjekt iskaza“, već pre-individua koja se dekonstruiše na blokove afekta u modulaciji. Stefan Mallarme: „odocneo je, čini mi se, istinski uslov, odnosno, mogućnost, ne samo izražavanja nego i moduliranja sebe po vlastitom izboru“.<sup>22</sup>

Jun, 2006.

20 Viktor Shklovsky, „Art as Technique“, u: *Art In Theory 1900-1990* (Eds.) Charles Harrison & Paul Wood, Oxford: Blackwell, 1993, str. 274-278.

21 *Ibid.*

22 Stéphane Mallarmé, „The Crisis of Poetry“. Videti: <http://studiocleo.com/librarie/mallarme/prose.html>



# Secesionistička (O)Spoljnacionala – Hej!, oHMaškagRReška

Hej!, oHMaškagRReška

Tu iHMa trojEgRReška, problem u zaciljostranjenju tvojih traganja: ispeglana koherentnost da baciš peglu...

Ja/Mi/Oni su namamljeni da se vrate mamifestima ispunjenim ukusom tekstualne psihoze. Drkadžijska muda prepubličkih intelektualaca su već suviše ogrezla u reči rođene u kloaki, ali mi vam zahvaljujemo što „nam“ potvrđujete nešto zaodenuo rečju kao „iskustvo“ (= reči su lahke, ali prostranstva upamćena i udahnuta među Mi/Ja/Oni jesu izazov).

Pokušajmo da isaopštiključimo sa još malo posprdnog trbuhopitivanja:

„Strujanje osećaja i činjeničnosti odnosi se na sukcesiju“ u i oko toga da oni/mi/ja osećam potrebu da odstupim od poretka rovova diskursa. Isuviše blebetavog monadičkog prolaženja može vas dovesti u vratoloman rvački zahvat a neki upadaju u glatko zasićujuće gutanje i više ne mogu da improvizuju i zaboravljaju moć proročkog govora. Međutim, za SO (Secesionistička (O) Spoljnacionala [Secessionist Outernational] postoji ohrabrujuća muzika između nas za sva vremena: prepletanja, oznake tempa, tonalna disharmonija, jednostavno dodavanje već usađenom ritmu; takva neznatna pridodavanja veštačkom jeziku koja izazivaju ono što Ja/Mi/Oni mogu zamisliti i eks-presovati. Tako, tako-tako secesija, luda je za otcepljivanjem od uspavanodominantnog sintakstakta i pozerskog znanja: Ja/Mi/Oni žele da Mislimo Ono Što Govorimo, a ne da Govorimo Ono Što Mislimo. Neka vrsta poetskog-afekta je neophodna za ovo, nekakvo *bazanje*, u

svakom slučaju obesteženje sidra polovnog smisla ideologije da bi se nešto otvorilo, ogulilo i zavirilo unutar njenog ne(iz)rečenog.

### „NiJE:l ZAJednicaSPOLJAinTEligibilnosTI?

Ono suzbijeno u jeziku je ono ne(iz)rečeno, ali takođe i ono što nam se nameće da kažemo. Ne sme biti mesta za suzbijeno tako da ono bude otpremljeno na ne-predstavljenost (ključ za seksuspešnu secesiju). Podvaljen nam je strah od otkrića uverenja da ono potisnuto nema efekta, i da je ono preovlađujuće podzeman proces kojem je potreban provetren prostor („deljenje tajne“). Prema tome, polisemija je način na koji mi skupljamo hrabrost, materijalizujemo ono nesvesno, ono nepredstavljivo potisnuto: bilo da su to omaške, paratakse, javno lakrdijašenje, spoticanje, mumlanje, pogrešno razumevanje, geng sleng, stvaralačke kodifikacije, disleksično mucanje, kalamburisanje, dosetkaža, blamaža, ektoplazmička citaža, silaža. Sve ovo umesto delegirane tišine... vrebajuće i ljubopitljive pristojnosti... bešavnog iskazivanja konsenzusa formalizovanih larmanja... i umesto zaobjektovanih znalaca analize. Dakle, klizanje znakova otkriva rastegljivost „okamenjenog“ veštačkog jezika (alhemijske tajne spaljuju one koji ih iskazuju). Mi/Ja/Oni ustaju protiv cenzorokritičkih škola i „uprave značenja“ koje uvezuju ipsistički diskurs & samo-uspostavljam se kao ćelijske stance (grupa bez instrumenata), kako bi podrili onaj samo-uzdižući javni glas koji neprestano monotono okružuje „duboko utonulo prihvatanje sa nejasnom prekornošću već izgovorenog“ (Čarli Barnstan [Charlie Burnstun]). Takva homogenost je ono što nam ga ubija. Zastoj eks-pres(o)a. Svi ste se smrznuli.

Grozna žuč hvata naše uporište

Polisemija = mnogostruki govor

Sukob ideja za svako saglasje tempira sledeće

Kada koristimo normopatski veštački jezik, i ako to fakat nisu samo računomrtvačka kola, ego-felacio i predatorska koherentnost, onda je to slučaj najartikulisanijeg bića uzetog kao vođe, kao „personifikacije onog anonimnog“. Kvanta masivno varaju: divus indiv označava školektiv i svaki od njih skriva nosače ego-ogledala. Ali za kristalnu orhideju, mesečevu rosu konstelacije SO, jedne od mnogih takvih i tako izatkanih zastirki, to je polisemija singularnosti, efekti psinkopirane polifonije. Tesno poput zamke. Tako je SO = saosećajna nestabilnost, NEMIR.

Sistem NSV, taj motor secesije, jeste krucijalna komponenta našorganizacije: on se svodi na kolektivni nagon odnosno ahronološku emocijabranu misao koja je mašinska; to je nešto poput „treće osobe“ (ili u „našem“ slučaju, osme: 7 [*seven*] plus 1 [*one*] = SO). Ovo plus 1, višak Sistema NSV, materijalizovano drugo naše zajednosti (zapravo uloga jednonoge obrtne stolice dodeljena od strane Čarlija Furera [*Charlie Furrer*]), jeste opisutnjeno kao post-iskazana preambula, ali i kao konstantno auto-podozrenje, pregovaralačka nebranjena samo-svest. Svi objekti naše vlastite singularnosti. Svaka našorganizacija stvara ove entitete (otuda naš interes za ESP), i, čineći to, otkriva zašto našorganizacije mogu bitipostati okultističke (otuda veza sa elitizmom?). Odatle u stvari Bogobatina dolazi: to je „treća osoba“, skriveno treće, treći um, višak obilja energije, institucionalni nagon, pretvoren u reprezentaciju, ego-ogledalo, i okrenut protiv onih NSV koji su ga i napravili.

Tako sa Niti Freedom (Nitty Fred) uvek ubijamo Bogobatinu kako bi dostigli novo biće: društvene moći su se preko senzitivovanog otuđenja vratile kolektivu koji ih je izrodio (Ponovni Raj?). Plus 1 kao ovo novo biće usred nas („naša“ generička-aktivnost). Živa kultura, dakle, nije li ona ova socijalna kreativnost (singularna polisemija), ovo energetsko obilje koje pravi na hiljade ovih plus 1? Zar se „naši“ neartikulisani prototipovi ionako ne artikulišu previše?

Čarli Barnstan kazuje: „Iznenadno saglasje/ skriva jedno nevidljivo prisustvo...“

Što se tiče isključenja: ono je neobično žaljeno, smatrano dispozitivom, od strane neuspelih epigona politike identiteta (ona jedna njihstva koja pokušavaju da iznova sazovu prošlost, da joj utvrde izvor, postave sebe na Omfalos). Ova redukovana samotpuststva, u pogonu putem jednog esencijalističkog narcisističkog goriva, napravili su dvorane ogledala van našorganizacija, masovne generalizacije, napravili su sebe predstavnicima zavisno-defanzivnima od moći događaja pre nego od rascepa, protiv-sile bezdogađajnog monotonog zvuka basa koje same sebe proteruju. Njihov veštački jezik ugušio nas je u tihom čekanju na pokretanje pitanja arelacionog žrtveništa („jednakost opresije“ bila je njihov relacioni lepak ali to nas je učinilo glupljima jednih za druge).

Biti samo-izgnan, napušten, nije naprosto pasivnost, ne znači li to biti realističan?

SVI MI ŽIVIMO KAO IZBAČENI (kazuje Majk Siries [Mike Series])

Da bi se smanjili troškovi mi ćemo svaki put biti ispljunuti rad (R. Owl. Džen [R. Owl. Gen] kazuje „smrtna presuda koju izriče ekonomija“).

Imati ikada punije znanje o nama samima jeste pogrešna formulacija (mi smo nepotpuni, nedovoljni, uvek promašujemo, ORFIČKI: „Ja, je drugi“ (kaže Rajm Bou [Rhyme Bo])).

Prema tome, SOovo samo-napuštanje zahteva...

krizu izražavanja

krizu znanja

krizu pripadanja

krizu legitimacije

Uvek, dakle, sa ovim mnogostrukim krizama nitamoovomosti nema trajne moći jer sama nestabilnost svakog reza kroz svaki nužno zahteva relacionu vezu jedne srodne grupe bez koje



samo-napuštanje postaje samo-slamanje (patološko, mizantrop-sko). Međutim. Vreme postaje forma našeg jedinstva; prolaženje vremena prema istoriji postaje iskustvo koje nas povezuje. Synchronicitet. Udisaji su ujedinjeni svojim ispričanim sećanjima. Sećanja nas smeštaju u rasprostrto isterivanje.

### našORGANIZACIJA ZA ONE KOJI NEMAJU ORiGANIZACIJU

Stoga, SO jeste pokušaj da se organozuje na osnovi ovog zajedničkog isključenja iz stega onih gorikateja koje bivaju oruđa razdvajanja, iz onih enternalizovanih granica koje postvaruju mogućnosti „naše“ percepcije. X-O-DUS je psihički koliko i fizički. U tom smislu on je nevidljiv, ali on subsistira i insistira na onom sub-reprezentativnom, mikroskopskom nivou („osećanje za ono čega nema tu“). Takva neprimetnost, izlaženje iz događaja (= prizor), može izgledati kao ne-delanje da nije „naše“ prakse najmanjeg događaja (= situacija razmene). Vibraciona delatnost kontakta dahom, tonalnog dodirivanja, gestova koji ohrabruju najmanje uverenog, najnedokučivije čulno-inteligentnog, jeste takva da odnos dospeva do povezivanja, „druževne solidarnosti“, sasvim slično onome kako libido zaposeda neki „objekt“. Takav „rad“ ima koristi od poroznih granica SO kao našorganizacije („oni koji sudeluju u njoj nisu sigurni da imaju udela u njoj“). Ona nije projektovana u status javnog događaja nego, samo-napuštena u male krugove koji se sastaju u prostorima jaza, u spacijalna klizanja, kosmička izkliznuća... Ona iznova prisvaja odnos kao „živi rad“ (Lojdi Slim [Lloyde Slim] kaže: „pokušaj da živiš dobro sa susedima. Zom po Žo be!“).

### EVAKUIŠI DOGAĐAJ : IZAĐI IZ PROJEKTA IZNOVA SE OKUPI NEGDE DRUGDE : MALI KRUGOVI

„Dah... tu se radi o komunikaciji s one strane verbalnog jezika.“ Dah je muzika. Govornik bljuje. Grlo izlaže šupljinu. Ne

tako davno slušali smo Nikol Gosar (Nicole Gossard): „Mene telo zanima zbog njegove cirkulacije energija i načina na koji se ono, putem naših čula, stara o mreži asocijacija iz koje mi stvaramo naše mentalno okruženje, na osnovu koje mi zamišljamo daleko iza onog što vidimo, čujemo, osećamo ili okušavamo. Upravo pomoću ove mreže asocijacija mi polažemo pravo na novu senzaciju...“. Slušajući telo već dugo vremena i osećajući satreperava vibriranja njegove emotivne sile (energija kao orgon kao bios kao libido), ove „nove senzacije“ su način da možemo da govorimo o „građenju nagonâ“ i, otuda, ne o razmenjivanju za vrednost „našeg“ energetskeg bogatstva.

„Dah“ postaje nešto više od metafore za semiotiku impulsa o kojoj govore Poljski Grof (Polish Count) i Niti Fred: semiotika, „energetsko bogatstvo“, kojem svako uvek ima pristup; izoštravanje i skupljanje instinkta u nagone (disati slobodno) – afektivno ne-znanje, samo-svest koja nas, prevazilazeći rascep duh/materija, odvodi s one strane ljudskih prava ka rodnom biću i nepokornom zavetu iskrenosti koji se ne može protokolizovati. Budimo sada ozbiljni: procedure imaju za cilj da proizvedu i održe razdvojenost između misli i osećanja, one su auto-cenzorski svod(io)nici strasti, one su psihotički poticaji koji proizvode unutrašnje KID (Kriminalno istražiteljski odsek [CID/Criminal Investigation Department]) i uklanjaju relacione odgovornosti (organizacija kao administrirana podela).

Bez nagona građenja nema novog bića. Ako nema poverenja, onda su tu procedure, tutorska jemstva. Naravno, svim procedurama su potrebni tumači i to je mesto gde je „jednakost između članova“ uništena: sveštenici, projekt-lideri, ideolozi... svi od moći poludeli grebatori koji, već otuđeni (na putu bez povratka), dopuštaju postvarenim procedurama da obave posao (slepa pokornost procedurama je slepa pokornost Bogobatinini – pitajte čuvara logora). Sa poverenjem nema ni transparentnosti ni zatamnjenosti nego abreakcije. Kao što Divi Kup (Divvy Cup) reče: „Kolika je samo odgovornost postarati se da nam niko ne oduzme našu odgovornost.“ Ali pazite: poverenje se može procedu-

ralizovati. Moralni imperativ Mafija Familijasa. Našorganizacija postaje našagonizacija.

Da završim: mi nismo „ljudi“, nismo humani. Ljudi nedostaju. Ali „naša“ snaga dolazi od našeg izvlaštenja. Sve se sada može iznova prisvojiti. Treptaj, pore, protok, trzaj. Mi možemo biti cirkularno disanje energetskog obilja. Naše potajno otkriće moglo bi biti: energija je katalizovana promenom stanja zavisno od mesta i konteksta. Obilje energije je ono što se priključuje na nagon našorganizacije, asemblaž „novog bivanja“.

Klasni ratovi.

Naftni ratovi.

Građanski ratovi.

Cirkulacioni ratovi.

Ratovi na membrani.

(SO: ne više?)

(imamo vremena da odemo)

Secesionistička (O)Spoljnacionala

1. maj u decembru



## Poezija & samo-izgon

I danas računam samo na ono što dolazi iz moje vlastite otvorenosti, moje žarke želje da lutam u potrazi za svime, u to sam uveren, što me drži u tajnovitoj komunikaciji sa drugim otvorenim bićima, kao da smo iznenada pozvani da se okupimo.

Andre Breton (André Breton)

Grupe su praktikovale izbacivanje, sprovođenje „suverene zabrane“. Ove grupe stiču slavu i ugled isterivanjem, one stalno i iznova bruse svoju poziciju, postaju homogenije. Onaj koji je izbačen obično je onaj koji mori grupu; nesvesna strepnja grupe oličava se u onom koji je isteran. U takvim slučajevima kohezija raste, zato što grupa, u velikom stepenu zasnovana na zajedničkom verovanju i konsenzusu interesa, može, u trenutku kad se strepnja izbaci i otera, lako da nastavi sa verovanjem i idealizovanjem na isti način.

Dok polažu pravo na vlastiti kolektivitet, takve grupe, time što zanemaruju nesvesnu dimenziju svog „skrivenog trećeg“ i što ga simbolički isteruju, ne uspevaju da budu potpuno svesne kreativnog viška kolektivnosti. Ovaj višak, modalitet naboja bilo kog „stavljanja-u-odnos“, jeste sama stvar kolektivne proizvodnje. Prividno apstraktna, ova bezlična sila, kada se prepozna i prizna, modifikuje individualnost članova grupe, čineći ih i objektom i subjektom. Bez takve individualne rasutosti i unutrašnje protivrečnosti – što je jednako puštanju želje da se razlije i rasprostire kroz grupu i, preplavljujući njene granice, oživljava njene prakse društvenosti – grupa ostaje na nivou zbira pojedinaca.

Ovde imamo problem koji snažno utiče na grupe svih vrsta: reč je o suzbijanju nesvesne dimenzije – zbog toga poricanje afektivnog naboja, ne samo da permanentno osujećuje kolektivnu proizvodnju grupe nego, a priori, održava pojedinačnog člana grupe kao „identitet“ pre nego kao „polje energije“ i ograđuje spoljašnjost grupe; ono povlači i utvrđuje granicu. Na taj način grupa postaje pseudo-kolektivitet koji usvaja stanje identiteta. Njena vidljivost je uslovljena neizdrživom radošću pripadanja usred otuđujućeg društva i poduprta je odsustvom onih isteranih koji, štaviše, postaju hipostazirani kao „individualisti“.

Ovi principi ne-protivrečnosti i identiteta koji snažno utiču na takve grupe, koji im daju pseudo-koheziju i dodeljuju funkciju super-ega, jesu glavni uzrok otuđenja i represije po tome što afektivni naboj, tražeći formu izraza, često jeste predmet stvarne cenzure zato što on ne može biti tangencijalan sa sadržajem i ciljevima grupe. Kada se grupa okupila da se bori sa otuđenjem kapitalističkog društva, ovaj nesvesni identitarni i kohezivni efekt vodi višku otuđenja, dvostrukom otuđenju koje se ogleda u valorizovanju manifestne društvenosti grupe. Vrednost koja zamračuje latentni rad onog afektivnog.

Ovi afektivni elementi postaju neiskazivi zato što grupi, emocionalno ne-svesnoj svoje nesvesne dinamike, i kroz funkcionalnu, ciljo-centričnu upotrebu jezika, nedostaje verbalna oprema da se bavi ovim stvarima. Njoj nedostaje neophodna objektivnost koja dolazi iz rasutosti individualnosti; odvajanje od identiteta koje uračunava de-individualizaciju pomoću „skrivenog trećeg“ grupe. Lični konflikti su pojačani u takvim grupama zato što pojedinac nije retro-aktivizovan kao „polje energije“, kao klaster emocija koje uzvraćaju i odgovaraju „bezličnoj sili“, nego se održava u identitetu. Informacija, kao identitarni izraz, preuzima mesto onog, onog „izrazivog“.<sup>1</sup>

1 „Prema tome, svaka teorija izraza neizbežno pretpostavlja da ono što se izražava može na neki način da se formira i postoji mimo izraza, da postoji u jednoj formi i zatim pređe u drugu formu.“ Videti, Mihail Bahtin, *Marksizam i filozofija jezika*, Nolit, Beograd, 1980, str. 93.

Na taj način, dakle, nema, čini se, nikakvog prostora da se bude otuđen od grupe koja pokazuje da je neotuđena, koja u svom „srcu“ kao dragocenost čuva sliku komunikativne saradnje. Biti otuđen od takve grupe vodi lošoj, manjkavoj povratnoj sprezi pri čemu se nastavljeno pripadanje svodi na pasivno prihvatanje i rastući resantiman; dosada i nezainteresovanost preobražavaju se u narcisizam malih razlika koji se, plodan u drugim okolnostima, pogoršava individualitetima kolektiva koji se nesvesno nadmeću, i koji boje atmosferu odurnim mirisom „ugnjetavalački maskirane misli“.<sup>2</sup>

Ali, usred takvih grupa i sa voljom da se ostane zajedno-protivstavljen, čini se da ne može biti „drugih okolnosti“. Dolazi do implozije kod onih čiji se emocionalni vokabular proširio kroz procese osećane protivrečnosti i afektivne disagregacije. Postoji jedan upad potisnutog materijala koji otkriva članove kao one koji stiču poreknutu i odbačenu psihičku potporu od pripadanja „po-sebi“. Ovaj postvareni osećaj pripadanja, koji se graniči sa očuvavanjem identitarnih perspektiva, održava grupu u jednom idealističkom ekvilibrijumu, u čvrstom, postojanom stanju koje is-pražnjuje, oslobađa naboja, „polja energije“. Grupa je instituisana, ali nije instituišuća.

Grupa-domaćin „štiti svoju spoljašnjost“ koja je iznutra simbolično predstavljena onim ko je isteran. Ona „ponavlja sebe bez diferencijacije“ i okružuje i opkoljava svoj vlastiti *raison d'être* (ideološko jezgro) zato što, neosetljiva na ono izrazivo afekta, njen pristup nesvesnoj dinamici i otuda bezličnoj sili njene društvene proizvodnje, ne pruža neophodne nijanse pomoću kojih bi se izazvala disperzija identiteta (postajanje singularnim). Štaviše, ovo suzbijanje ostavlja „skriveno treće“ kolektivne proizvodnje kao apstraktni entitet koji se s njom suočava na način ugnjetavanja. Ova apstrakcija se nesvesno prepoznaje kao bivanje „spolja“ u odnosu na grupu; objekt-izvor straha koji izaziva impuls kontrole.

2 Witold Gombrowicz, *Pornographia*, London: Calder & Boyars 1966, str. 59.

U ovim okolnostima, i sve više u današnjim neformalnijim okupljanjima, postoji, dakle, rastuća praksa „samo-izgona“; strategija secesije, otpadanja od epistemološki sigurnih opozicionara, kako bi se prevazišla ponavljajuća apstrakcija „individualiteta“ i, istovremeno, prateće odricanje nesvesne dinamike, koji se kao dragocenost čuvaju unutar grupe.<sup>3</sup> Ovaj „samo-izgon“ se bira umesto onog što je, u grupi domaćinu, sve više transparentno kao „samo-isključenje“. Grupa-domaćin, sve više motivisana „idejama“, postaje zaštitni mehur koji sve više biva društveno nevičan, de-diferenciran, što više ona izoštava jedan prihvatljivo opanjkavajući i neenigmatičan jezik.

„Samo-izgnani“ su oni koji su, u klinici-zatvoru grupe, iskusili dijalektičko njihanje bivanja i ne-bivanja. Ovo ne-bivanje, ne značeći „smrt“ kao takvu, uslovljeno afektivnim vakuumom u ideji grupe o sebi kao kolektivitetu i njenom rastućem otuđenju od onog „spolja“, oseća se, putem suzbijanja onog afektivnog, kao ne-bivanje u smislu zamrznutog osećanja. Bez ovog de-individualizujućeg dinamizma izrazivog afekta i istovremenog uranjanja unutar prividno apstraktnog kolektivnog viška (opšti intelekt), nastavljeno pripadanje se oseća i kao gubitak „grupnog bivanja“ „sopstva“ i kao stvrđnjavanje „bivanja sobom“ u grupi. Andre Breton: „ovo bivanje mora postati drugo za sebe, odbaciti sebe, osuditi sebe ... ukinuti ... na korist drugih kako bi bilo rekonstituisano u njihovom jedinstvu sa njim“.<sup>4</sup>

Da bi ostali tranzitivni i uravnoteženi između bivanja i ne-bivanja, da bi ostali delotvorniji u stanju postajanja, da bi ostali otvoreni za objektivnu priliku i nenadanost susreta („nadrealistički“ belezi apstraktnog kolektivnog viška), oni samo-izgnani, koji su sami sebe prognali, odbačeni od samih sebe i bolni zbog mogućeg klevetanja, napuštaju grupu čija nesposobnost da opa-

3 Videti, Tiqqun #1, „Conscious Organ of the Imaginary Party: Exercises in Critical Metaphysics“, 1999: „Početi ponovo znači: združiti neprozirnost društvene/secesije, pridružiti se/demobilizaciji“, <http://interactivist.autonomedia.org/node/3556>

4 André Breton, *Communicating Vessels*, Lincoln: University of Nebraska Press 1990, str. 137. U odnosu na „ne-bivanje“ Antonio Negri govori o „ivici bivanja“: ravnoteža između prošlosti-kao-večne i onoga-što-će-tek-doći. Videti, *Time For Revolution*, London: Continuum 2003, str. 174.



ža, još manje da artikuliše, afektivni naboj „skrivenog tećeg“, znači da mogućnosti za kolektivni uzvrat i čulnu aproprijaciju onih otuđenih jesu ozbiljno sputane. Vakuum odnošenja, posredovan informacijom i individualizovan dvostrukom refleksijom ličnog identiteta i grupnog identiteta, ima efekat poništenja opšteg intelekta kako se on simbolizuje „skrivenim trećim“, i, putem samo-isključenja, pojačava personalizovani pesimizam u pogledu šire socijalne mogućnosti: breme je uvek na „sopstvu“.

Od samo-izgnanih, u odlaženju pre nego u bivanju isteranim, možda se može očekivati da ostanu i artikulišu svoju kritiku grupe. Ne samo da ovo nije moguće kao rezultat afektivnog vakuuma koji negira ono izrazivo nego, strateški, samo-izgnani više ne žele niti da potvrđuju diskurs grupe niti da, što je još nezgodnije, preuzmu diskurzivnu moć da to urade. U tihom odlaženju, u postajanju onih koji napuštaju grupu, samo-izgnani „označavaju sebe kao one koji nisu izvor i gospodar označavanja“; oni odbijaju ovu moć, a podržavaju permanentno ustanovljavanje „protoznačenja“ (ono izrazivo).<sup>5</sup> Nikada dovoljno čvrsti da bi ostali, povremeno suviše emocionalni da bi govorili, dovoljno saosećajni da osećaju drhturenje sićušnih gestova, „samo-izgnani“ prihvataju apstrakciju opšteg intelekta, višak društvenog proizvoda, kao enigmatično označavanje.

„Samo-izgnani“ nalaze tačku-okupljanja, odredište, u Secesionističkoj Spoljnacionali.

Komunicirajući putem poetskog sukoba koji, objektivno abreaktivan i skraććen, odbija valorizaciju njihove društvenosti, Secesionistička Spoljnacionala, ne toliko „grupa“ koliko „zona blizine“, agregacija „polja energije“, učestvuje u „nekonstituisanoj praksi“, koja se najbolje može opisati primerom muzičara-improvizatora.<sup>6</sup> Ovde afektivni naboj nije individualistički nad-kódiran kao libidinalno privlačenje (redukovanje afektibilnosti na personalizovano genitalno zadovoljstvo) nego mu je omogućeno,

5 Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Oxford: Polity 1987, str. 310.

6 Videti, na primer: Mattin, „Going Fragile“, [http://www.mattin.org/essays/Going\\_Fragile.html](http://www.mattin.org/essays/Going_Fragile.html)

putem društvenog činjenja, da otvori polje želje i proto-značenja koje je šire od onoga što svako od učesnika ipak, kao „skriveni treći“, materijalno uzdiže iz „intelekta-u-opšte“ njihovog odnosa. Nasuprot takvoj re-apropriaciji onog prividno apstraktnog, potraga napuštene grupe za značenjem i sredstvima putem kojih bi postala efektivno aktivna vodi „konstituisanoj ne-praksi“ i akumulaciji ideološkog proizvođenja.

Dok afektivni dinamizam, sada dodatno pokretan dijalektikom bivanja i ne-bivanja, stvara „eksperimentalne pozicije“ proto-značenja koje korespondiraju onom „izrazivom“ emocionalnih stanja, „samo-izgnanima“ postaje jasno da je problem govora u napuštenoj grupi bio problem „gospodarenja“ pre nego tranzitivno, poetsko sredstvo izražavanja. Identitarijanizam grupa, njihovo čuvanje individualiteta kao nečeg dragocenog, čini da takvi tranzitivni, poetski iskazi postaju pokazatelji fiksiranih, personalnih pozicija: gospodarenje u pokušaju. Samo-izgnani Secesionističke Spoljnacionale prevazilaze ovo upotrebljavajući formu poezije kao objektivno abreaktivno sredstvo govora: spoznaja je dodeljena ne samo preinačenju pozicije kao indikaciji afektivnog dinamizma, nego re-apropriaciji apstraktne opštosti jezika. Protivrečnost postaje individualizovani beleg ne-koherentnosti i neuspelog gospodarenja, koji je istisnut formom poetike koja omogućava da ono neizgovorivo bude rečeno; intimnost se razvija i odvija sa ivica unutrašnjeg govora.

Ovaj „poetski“ aspekt omogućava da Secesionistička Spoljnacionala održava sebe kao stalno konstituišuću, jer je ona trajno otvorena onome spolja, preovlađujuće porozna. Na nivou svakog od „samo-izgnanih“ postoji održavanje permanentne drugosti psihe (zaveštanje, dar socijalizacije iz monadičkog jezgra putem psihičkih agenasa ega, superega, ida, itd.); postoji otvorenost za „tragove koje su ostavila osećanja“, za afektivni dinamizam odnosa dok je on kreativan za ličnosti koje mogu doći do toga da se izraze; postoji, u prihvatanju jezika kao praksisa proto-značenja, jedna otvorenost za trajnu drugost opšteg intelekta u kojem su

delovi individualiteta (kombinacije psihičke moći-delovanja) supsumirani da postanu „anonimni kapaciteti afekcije“.<sup>7</sup>

Ali „poezija“ ovde nije formalistička varijacija. Tu se ne radi toliko o pesničkoj stvari dovođenja-do-izraza unutar granica metričke stope i standardizovanih formi soneta. Tu se čak ne radi ni o slobodnom stihu. Za Secesionističku Spoljnacionalu poetska forma je forma osećanja-u-delovanju, ona je forma misao-afekata (strast) kao pre-artikulacija, ona je forma artikulisanja zagonetke sopstva kao drugog, zagonetke neprestanog acentičnog kretanja tranzitivnosti. Na taj način ono „poetsko“ može biti stvar objektivne abreakcije: oni ne-priznati, poreknuti, mogu doći do svog glasa putem jednog bočnog prelamanja na način sličan romanopiscu koji „otelovljuje“ svog junaka, ali sa ključnom razlikom što su to stvarno žive konceptualne persone koje nisu sklone „razvitku“ u miljeu nego su sklone beskrajnoj relacionoj modifikaciji u mobililjeima.

Ovaj smisao poezije kao „emocionalno-voljne napetosti forme“ znači da ono poetsko unutar Secesionističke Spoljnacionale postaje stvar združivanja materijalnosti jezika sa tranzitivnošću psihe.<sup>8</sup> Ono „poetsko“, dakle, nije apstrahovano iz svog iskazivača u neko postvareno „umetničko delo“, nego postaje „karakterološki“ aspekt multi-kontekstne ličnosti, privremeno jedinstvo, re-aproprijacija apstraktnog viška „skrivenog trećeg“. Andre Breton: „Nameravao sam da sve više opravdam i zastupam izbor lirskog ponašanja“.<sup>9</sup> Samo-izgnani, nomadi u prividno apstraktnom društvenom proizvodu jezika, postaju osobe-pesnici uključene u

7 Luciana Parisi, *Abstract Sex*, London: Continuum, 2004. Ove „anonimne“ sposobnosti se odnose na izraze koje smo koristili da opišemo kolektivno generisani višak kao de-individualizujuću silu, to jest, „skriveno treće“, „polje energija“ i „intelekt-uopšte“. Postoji ne-humani element: ni bivanje ni ne-bivanje već rasprskavanje subjekta, afektivno polje sila koje, na tragu Andre Bretona, više ne čini ljude središnjom tačkom nego „osetljivim tačkama“. Videti, André Breton, *Prolegomena to a Third Surrealist Manifesto or Not*, Ann Arbor: University of Michigan, 1969. S ovim u vezi, videti „stanje uzvraćanja“ Delu Nauma u njegovom romanu *Zenobia*.

8 M. M. Bakhtin, *Art and Answerability*, Austin: Texas University Press 1995, str. 81-87.

9 André Breton, *Mad Love*, Lincoln: University of Nebraska Press 1987. Videti takođe: René Char, „Daring for an instant oneself the accomplished form of the poem“.

uzdizanje jezika iz njegove informacione upotrebljivosti (tendencija da postane „signal“) u to da je on nastanjen kao polisemička širina duha (tendencija da postane „enigmatički označitelj“ s one strane jezika). Ovo poetsko u formi osobe, kao ljudski život, prolazi od znaka-vrednosti do onog neprocenljivog.

Takva „poezija koju prave svi“ nije sastavljena samo i jedino od strofa i jednog uvek očiglednog značenja, nego od nezahtevane, dobrovoljne čestitosti, razoružavajuće iskrenosti i polu-formiranih iskaza. Ovo znači da osoba-pesnik nije čvrsto i odlučno u autorskoj poziciji nego je, u isto vreme, i slušalac. Ono „poetsko“ je na taj način uobličeno „simpatetičkim sa-iskušavanjem“ koje, sa raznosmernim i istorijski dinamičkim odnosom prema latencijama jezika, pomaže da se podstakne ono izrazivo. Pokušana i nedovršena izražavanja znače da može postojati nedostatak jasnosti i informacione direktnosti, jedna zatamnjenost koja iskaz čini enigmatičnim. Upravo su ovi „enigmatični označitelji“ ono za čim iznova i stalno treba tragati pomoću otvorenosti za proto-značenje koje i samo ima transformaciona svojstva: ono poetsko kao „afektibilnost“ ima van-literarni efekt otvaranja „egzistencijalnih teritorija“.

Ovde sa onim poetskim nije u igri smisao nekog tumačenja koje vodi akumulaciji činjenica (grupa kao preduzimljiva Organizacija), nego smisao blizine kojem je doprinelo ono nesvesno teksta koji je sličan prenosu, postupanju od strane afekta pre nego bilo kom logičkom uzrokovanju. Ono „poetsko“, kao nepovredivo neprocenljivo, koje ne može biti informacionalizovano, više postaje stvar sposobnosti da se dođe do „uosećavanja u druga stanja“, stvar „želje drugog“ dok afektira svoje slušaoc izazovom zagonetke. Ovo htenje u pravcu onog enigmatičnog i proto-značenja uzrokuje da označitelji zadobiju radikalni potencijal: budući ništa nije definisano oni imaju tendenciju, kada su jednom zaposednuti, da zaokrenu ka onom „transmentalnom“. Za ono poetsko u ovom smislu moglo bi se reći da „subjektu otvara pristup značenju kao otvorenom značenju i označavanju u

pravom smislu, značenju kao zapravo bezgraničnom stavljanju u odnos koje je posredovano onim apsolutno drugim psihe“.<sup>10</sup>

Ovo „apsolutno drugo“ jeste ono što pokreće „samo-izgnane“. Apsolutno drugo s obzirom na psihu; s obzirom na želju drugog, s obzirom na višak društvenog proizvoda, „skriveno treće“; s obzirom na „enigmatičnog označitelja“. „Apsolutno drugo“, dakle, jeste ono što je prividno apstraktno i ono zbog čega se grupe-domaćini, koje su „samo-izgnani“ odbacili, okupljaju kako bi ga držale na distanci i kako bi ga izbegle. U svetlu ovoga, takva okupljanja su sredstva zaštite individualiteta u njihovom identitetu, sredstva protiv izloženosti „apsolutno drugom“ koje stvara hekseit i omogućava rastvaranje identiteta. Ovo, do nekog stepena, objašnjava trajnu fascinaciju nadrealističkim projektom. „Nastupi spavanja“ (grupna analiza snova) bili su hrabar pokušaj da se društveni višak uvede u igru, da se njegova navodna apstrakcija učini manifestnom. Poput nedrealističkog projekta, i Secesionistička Spoljnacionala takođe veruje u jednu proširenu poetiku koja joj, kroz procese heteronimije, i aktivne pažnje prema enigmatičnom označitelju, omogućuje da vrši re-apropriaciju onoga što je bilo otuđeno od ljudskih moći procesima individualizacije koji teku kapitalističkim društvenim odnosima. Naravno, zbunjujuća stvar je da sve ovo počinje sa „nenadmašnim tropom našeg unutrašnjeg mrmljanja“.<sup>11</sup>

## Secesionistička Spoljnacionala

Jul, 2005

<sup>10</sup> Castoriadis, op. cit.

<sup>11</sup> Gherasim Luca, „The Inventor of Love“, videti: <http://durationpress.com/kenning/luca.html>



# Konvergentna sugestija

## *Nekoliko napomena o Nadrealizmu i Organizaciji<sup>1</sup>*

Nadrealistički pokret, po opštem mišljenju avangardni pokret, dugo je bio skriveni izvor tangencijalnih komentara o organizacionim praksama intimnih afiniteta, o privremenoj homologiji heterogenih želećih energija. Krajem tridesetih, kada se dugo očekivano i traženo zbližavanje s Komunističkom partijom Francuske izjalovilo i rastvorilo u otrežnjujuću ogorčenost, razne spoljnacionalne nadrealističke grupe imale su razlog da zaobiđu jedan više formalan pristup organizovanju putem manifesta i umesto toga se odlučile za labava udruživanja, za jedan našorganizacioni etos vođen praksom i materijalima te prakse. Za nadrealiste nije bilo „organizacionog pitanja“; umesto toga, postojale su prakse života koje su oblikovale kvalitet odnosa između. Od „nenadanog susreta“ i „sesija nastupa spavanja“ do „okultacije“ i rastvaranja identiteta, nadrealisti su indirektno, pomoću poetskih pre nego diskurzivnih tekstova, sprovodili neotuđeno istraživanje „strukturišuće moći strasti“.

Samo će nesaglasni odnos mnoštvenih prisustva oko tebe  
biti ono što će te povrediti dok želiš

Ani Le Bren (Annie Le Brun)

Od početnih postavki nije bilo pretpostavki. Saradnja u zajedničkom je uzeta kao *a priori*, (bio je to) pokazatelj da je di-

1 U ovom tekstu se u velikoj meri oslanjam na knjigu *Surrealism Against The Current: Tracts and Declarations*, (Eds.) Michael Richardson & Krzysztof Filalkowski, London: Pluto Press 2001. Mnogi od citata koji slede preuzeti su iz ove knjige.

hotomija na sopstvo i grupu buržoaski lošizum. Časopisi su, kao ishod zajedničkog rada urednika, već postali dela grupnog autora u ne-literarnim formama (upitnici, kolaži); a poetski tekstovi, potpomognuti objektivnom slučajnošću omogućili su da zbir društvenih znanja bude prisvojen, ali ne i da ga poseduju ega. Uvek je postojalo nešto veće od grupe i njenih dela, nešto šire i provetrenije od individualnog posedovanja znanja. Ne iznenađuje, dakle, što bi labava udruživanja kakva su ova trebalo da budu omeđena takvom jednom intimnošću, intimnošću omogućenom suspenzijom ega i zajedničkom potragom za onim čudesnim. Ovo je dalo mogućnost pariskoj grupi da se upusti u „nastupe spavanja“. Iako nisu bile forma organizacije u strogom smislu, ove kolektivne sesije transa koje su se graničile sa grupnom analizom snova, pokazuju spoljašnje granice svakog našorganizacionog umeravanja: abreakcija nesvesnog materijala u nastojanju da se otkriju želje i strepnje društvenog života ispunjenog našim kapitalizovanim egzistencijama. Kada je Luj Aragon govorio o „govorenju dok su svetla ugašena“ i o „veri u trans“ kojima se uklanja „smetnja samo-cenzure koja toliko obuzdava duh“, on je zapravo istakao da su Nadrealisti bili posvećeni jednoj vrsti javnog samo-ukidanja, jednom kvalitetu ne-potisnute komunikacije koja je, uključujući „intervenciju ličnog ne-sopstva“, dala izraza nesvesnoj dinamici koja je prožimala ne samo grupu nego i društvo čiji je ona bila deo.<sup>2</sup>

Ovo bivanje mora postati drugo za sebe, odbaciti sebe, osuditi sebe, ukloniti [...] na korist drugih kako bi se ponovo uspostavilo u njihovom jedinstvu sa njim

Andre Breton

Ovaj aspekt „ne apriornog“ odnosa koji se proširuje do sámog iskazivača transa (on/ona je stranac sebi) očituje se u nadrealističkom pojmu „nenadanog susreta“. Ovaj pojam takođe

<sup>2</sup> Louis Aragon, „Wave of Dreams“, videti, <http://www.durationpress.com/authors/aragon/wave.html>



proširuje smisao intimnosti koja je oslonac „nastupa spavanja“; intimnost sa modalitetom pouzdanosti, nezavisne zavisnosti, za koju je Breton osećao da obeležava samu grupu: „slobodno prihvaćena minimalna zavisnost“.<sup>3</sup>

Slučajno sastajanje, susret s drugim ljudima koji nisu tvoj „tip“, iznenadna provala komunikativnosti između „stranaca“, uvek su bili samo-nadgledani i izbegavani. Međutim, Nadrealisti su prigrlili ovaj smisao nasumičnog društvenog zadovoljstva i uokvirili ga izrazom „neznani gost“. Ova vrsta otvorenog i predodređenog poziva označava granice grupe kao porozne. Zaista, često je teško – sa svim dolaženjima i odlaženjima u grupu i unutar grupe i njihovim „zvezdanim prijateljstvima“ – govoriti o grupi koja je omeđena i obeležena kao „grupa“. Mišel Remi je pisao o londonskoj nadrealističkoj grupi iz tridesetih ovako: „Više je reč o kolektivnoj želji koja nije formalizovana, nego se stalno formalizuje“.<sup>4</sup> Neprekidno konstituišuća dinamika, koja je prikladna stremljenju želje, postaje praksa bivanja zajedno.

Batrgamo se zaslepljeni očiglednošću

Đelu Naum (Gellu Naum)

Nadrealisti, dakle, daju mnoge skrivene ključeve za problem organizovanja postajanja, održavanja samo-institucionalnog okvira za „otvoreno bivanje“. Kada se subjekt vidi kao rizomatski teren, zamagljeno pričuvništvo višestrukih sopstva, onda se stari metodi političkog organizovanja mogu smatrati plodnim u njihovim neuspesima. Ovim se mogu objasniti orijentacione napeitosti između nadrealista i komunističkih partija (ne samo u Francuskoj, nego i u Čehoslovačkoj i Rumuniji), pri čemu se bitka između partije proleterijata, koja je identitet radničke klase čuvala kao svetinju, i nadrealista, sa njihovim početnim razumevanjem

3 André Breton, *Communicating Vessels*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1990, str. 85.

4 Michel Rémy citiran u Gérard Durozoi, *History of the Surrealist Movement*, Chicago: University of Chicago Press 2002, str. 308.

multi-centrisanog subjekta, odigrala pod oznakom: umetnost *versus* politika. Latentnom ontološkom dinamikom nadrealizma, rastvaranjem identiteta kakvo je praktikovano u poetskom raspršivanju unutar opšteg intelekta jezika, može se objasniti zašto je nadrealizam, povremeno, bio zahvaćen pojmovima „tajno društvo“ i „okultacija“ na jedan nimalo nezanimljiv način. Ne može se govoriti sa „ugašenim svetlima“ na popodnevnom suncu.

Nekima je bilo vrlo teško da uđu unutra. Mnogi, koji su to žarko želeli, nikada nisu uspjeli. S druge strane, drugi su unutra a da to i ne znaju. Uzgred, niko nije sasvim siguran u to da pripada

Žan Feri (Jean Ferry)

Ono što obeležava ciljno-orijentisane organizacije, kakve su uže političke grupacije, jeste da „pripadanje“ može biti uslovno s obzirom na deljeni identitet. Za nadrealiste, koji su, u svojoj potrazi za željama i novim sklopovima osećanja, bili skloniji afektivnim odnosima nego uzročnim, radilo se o tome da ovi „identiteti“ budu viđeni kao „tačke osetljivosti“ pre nego kao „žične tačke“. Sa „uzvraćanjem“, i otuda aktivnom osetljivošću za drugog, kao načelnom organizujućom silom grupnih odnosa, uvek možemo biti sigurni u pripadanje. Posleratna grupacija, časopis N.E.O.N., izražava ovo potpuno euforično: „Ovde se susretanje bivanja karakteriše istim linijama ravnoteže. Uzvišeno prijateljstvo u srcu izabrane grupe koje postavlja sebe s one strane ideja, s one strane druželjubivosti.“

Međutim, baš kao što hekseit bivanja stvara zvučne talase iz „sopstva“, tako bi i same nadrealističke grupe trebalo da budu u stanju da mutiraju, da postaju neopažljive. Ovo je možda bilo ono što je ležalo iza pojma „okultacije“; neka vrsta egzodusa iz represivne reprezentacije nadrealizma *à la* Avida Dolars (Avida Dollars) (Salvador Dali [Salvador Dalí]), neka vrsta prekomerno dokazivog zaključka koji izobličuje rastvaranje grupa-sopstvo/

sopstvo-grupa u turbulenciji šireg, ne-ideološki zajemčenog a ipak nepredvidivo preinačivog društva. Nadrealisti, zatajeni, postaju „neznani gosti“.

Onaj ko je izolovan, isteran iz neznatnosti svoje ličnosti,  
iščezava nejasno u ljudsku zajednicu

Žorž Bataj

Debakl dezertstva u komunističku partiju (Luj Aragon, Viteslav Nezval [Vitězslav Nezval]), Drugi svetski rat i njegovi masakri i migracije, skoro da su dovršili okultaciju nadrealističkog pokreta. Saosećanje za odsutne drugove ponovo je aktiviralo već prisutni osećaj za neku vrstu *infra*-organizacije, srodne Marksovoj „istorijskoj partiji“,<sup>5</sup> koja je još jednom zbližila odsutne, isključene i eliminisane. Osećaj poetske prijemčivosti i „aktivne pažnje“ koja je spajala i osmelila nadrealiste, njihova vedra i živa interakcija sa objektima i tekstem, delovala je kao forma emocionalnog prenosa pre nego kao spremište znanja i tumačenja. Kasnih šezdesetih, češka grupa je govorila o „transmentalizmu“, koji je, rečima uzetim iz Agambenove diskusije o prijateljstvu, možda, efekat one „drugosti imanentne sopstvu“ koja daje zamajac nadrealističkom interesu za vidovitost. Prijateljstva, multi-uzajamna cirkulacija želećih energija, jesu, konačno, preduslov za ponovno oživljavanje „strukturišuće moći strasti“ kao organizacionog „principa“. Luda ljubav, luda revolucionarna ljubav, ljubav s one strane prirode i edipa, s one strane dvoje, za „aktivno učestvovanje u mutacijama materije“.<sup>6</sup>

5 Za Žaka Kamata istorijska partija mogla bi biti „ovo posezanje s one strane mogućeg“ koje „konstituiše kontinuitet između ljudskih generacija“. Videti, Jacques Camatte, *The Wandering of Humanity*, Detroit: Black & Red 1973, str. 44.

6 Za takve mutacije, videti: Luciana Parisi, *Abstract Sex*, London: Continuum 2004.

Još i danas ja računam na ono što dolazi iz moje vlastite otvorenosti, moje žudnje da lutam u potrazi za svim što me, u to sam uveren, održava u tajnovitoj komunikaciji sa drugim otvorenim bićima, kao da smo iznenada pozvani da se okupimo

Andre Breton

Iako se nadrealističke grupe mogu videti kao samo-odabirajući neizborni afiniteti ili „ne-direktivni zbir stavova“, rečima grupe Kupre (Coupre) iz kasnih šezdesetih, ono što ih spašava od narcisističkog hermeticizma jeste to da želeća energija koja nadahnjuje grupe, njihovo praktično upražnjavanje strasti koje nisu orijentisane ni na kakav cilj, jeste ubedljivo i uzbudljivo produktivna u smislu nijansi, hekseiteta, koji uspostavljaju manje razlike, prefinjenosti, kao pogon za kolektivno postajanje. Možda, ono što obrazuje temelj i podupire nadrealistički projekt jeste budućnost Furijea (Fourier) i njegovih falansterija. Ovde, sleđenje vaših sklonosti postaje stvar samo-organizovanja u skladu sa dinamikom i modulacijama materijalnog oslonca strasti. Prelamanje takvih želja, kroz usklađenu moć-delovanja onih drugih koji su ko-organizovani, postaje sredstvo društvenog utemeljenja onog mogućeg ovih želja. Takve osetljivosti mogu pomoći prisvajanju stvorenog odnosa. Nadrealno je težnja za više realnosti...

Juli, 2005.

# Beskonačna dijalektika

jedno i sve  
ni jedno „i“  
rupe u svakom  
životinjska srž  
izmenjen instinkt  
alhemija nagona  
neo-čovjek  
„ja“ apstrakcija  
nestvarno „ja“  
pora zvezdarnog  
zaposednuti meseci  
horizont nerva  
otvaranje vrste  
kvazarni orgon  
ponovo rupe  
blaženi zev  
sinkopiranost  
ritmova žile  
naše je tako nežna  
mozaične tendencije  
arhaične celine  
despecijalizovanog  
radnog revolta  
račvanih blizanaca  
nenadani susret  
nesekundno vreme  
jajovod umova  
secirani kralj

proboj ispod  
abreaktivnog prostora  
rečenog uspostavlja  
bezolovnu  
raspadnutu  
blokadu reči  
govornu manu  
mucavog mišljenja  
jezera gestova  
međuzvezdane mimike  
izmeštena mržnja  
zaposednuta zemlja  
povratak na promišljenost  
rasejano moguće  
kopati nemoguće  
prkositi atomizaciji  
univerzalno „ja“  
razmetljiv let  
um o sebi  
ponos pljuvaonice  
obmanuti alavci  
podobni otpadnici  
truba glumci  
idealistički podsticaji  
fideistički id  
naglavačke zariven  
iskorenjen  
kristalna lobanja  
prelomljena želja  
čvornate prizme  
bespotrebno  
oskudna laž  
hijerarhijske groznice  
državni tornjevi  
panduroparlamentarni majmun

aortni zvuk  
anti-čovjek  
nad-moral  
eon postajanja  
zajednički marš

Decembar, 2004.





# Smerni Narcis<sup>1</sup>

Klod Kaen,  
omiljena jajoglavka na srebrnom želatinu  
omiljena incestuozna polulezbejka i  
anti-nacista spletom okolnosti  
i nagoveštenom politikom.

Klod Kaen, nakolčena sova.  
Bretonova nada što postaje nepostajuća,  
samopomoć u samo-izgnanstvu.

Klod Kaen, nedodvoravajuća.  
Tvoje oko obrisano, ti Bože!  
Tvoja materica sastrugana, ti, pupoljku uda!

Klod Kaen, ti unižavaš Boga svojom „dušom kučke“.

Klod Kaen, prolaznik u praznini  
identiteta gde cureća čvrstina  
epizodnog ega survava izdizanje u  
temeljnu silu gomile tebe.

Klod Kaen, praznina je individualna kao suština.

Klod Kaen, skoro knjiški, ali...

Klod Kaen, koja prispevaš umnogostručena  
na nekoliko margina u „anksioznu zoru“  
da napraviš mozaike od okretanja ručnog ogledala.

1 Impresionistički prikaz: Claude Cahun, *Disavowals*, London: Tate, 2007.

Klod Kaen, već posthumna,  
već, pre nego se mastilo osuši,  
pre nego maskara dodirne šarenicu.  
Ti si problem za javnost  
ali ne stidiš se taštine („ružna“, tvoja je presuda).

Klod Kaen, nepostidena zbog uobraženosti i  
prevrtljivosti, zavedena sopstvenim glasom.  
Tvoja vlastita slika vara,  
Samopotvrđuješ se do rasparčavanja.

Klod Kaen, sedamdeset i sedam godina  
„nevidljive pustolovine“ sve-prihvatanja  
i izvrđavanja klopki postajanja.

Klod Kaen, optužbe protiv  
tebe množe se dok prolaziš kroz  
prvi stupanj preobražaja:  
tvoja „prohtevna samo-svesnost“  
izbrušena je i već si na distanci  
između razlika.

Klod Kaen, doživljeno iskustvo bivanja  
napolju („devica bez posla, kraljica u  
štrajku“) čini od tebe mizantropa.  
Ali, kolebajući se u nakostrešenoj neizvesnosti,  
podešavanjem pokretnom podu podvojenosti,  
ti ne možeš biti nikakav temelj kojeg bi sledili.

Klod Kaen, ne držiš nas druge  
unutar nas sámih nego je tu, izvan tvog rastavljenog  
bića (grleći smrt), jedno  
erotsko preokretanje i jedno raspršivanje samo-egzoticizma.

Klod Kaen, zlorada ljubav  
prema sebi nije dovoljno snažna da te uveže  
u bilo koju jednu sliku  
u bilo kakvu sveotkrivajuću shvatljivost.  
Umesto toga, praksa grčenja,  
praksa organizmičkog građanskog rata.

Klod Kaen, kojoj si se povinovala  
svojim narcisizmom nije bila ni od prvostepene ni  
od drugostepene važnosti, nego se, možda,  
skroz dala skupnom uvidu  
trećestepene forme: „neo-narcisizam stvarne čovečnosti“.

Klod Kaen, postajanje traži promene  
formi da bi bilo poduprto: pesme-eseji,  
poruke samoubice, drugo od sebe,  
drugo sopstvo kao masa, grupa kao ego,  
solisti u nežno konfliktnom sazvučju.

Klod Kaen, ova ispovedna forma  
komunizma nosi paradoks uz sintezu,  
kao sado-mazohistički impuls.  
Njen nadrealizam boravi u uobičajenim  
krajnostima tvog iskustva koje nikada nisu  
od opšte mere niti su išta manje jedinstvene.

Maj, 2008.



## Pad u padanje

Trapav. Ravan krov. Vrtoglavica. Gde sada ići. U kašu atoma na dnu klauzule. Nestati iza vela bludnog plastičnog seksa. Unutra. Do zdrobljenih pločnika, celofanskih listova, smrskanih odara. Prebačen na aparate ambulante na kintu. Svako palog sopstva krug, obuzet laskavim prisustvom očaja. Mogu li oni sustići ova Ja još jedne jutarnje oluje. Hoćeš li sustići svoj sunovrat, nekako se rascepiti u tišini zvezdanog pada. Želeti natrag gore ali namet je pasti sada kada teža to zapoveda. Izvan tebe, kroz tebe, sada jedini zakon koji te se može ticati. Sila telâ kroz oranžijansiran zrak.

Niti odbaci niti poreci ponudu.

Narandža.

Proročanstvo raspolučene lobanje.

Ispuštanje viska.

Klateći se kao obešen, oslonjen.

Saslušavanja na hrišćanskim sudovima te ne mogu ugrobariti.

Linije glasovnog ponašanja ne mogu te utamničiti.

Ton je negovan, željen nazad.

Dodir koji donosi dašak sigurnih mreža od bele svile.

O, kako su pali. Pàli najpre i uvek isuviše žalosni da ikada izbegnu hipermisao koja vodi nebeskim implozijama.

O, kako lete. Letači koji nikada ne ostaju dovoljno mirni da prozru male smrti svojih savitljivih prepametnih preuveličanih sopstava.

Pomicaji bele svile gnezde se među oblucima, pustolovima, limenim ivičnjacima, iskopanim kaldrmama. I sada sledi titranje filma pomirujućih laži i pogrešnih pretpostavki koje na kraju ne dospeva do srži. Smiriće se u drhtavoj kosturnici obasut promenama ličnosti. Jedan usađeni narativ za drugim. Čitava kultura nelagodnosti njiše visak dok se grad budi iz podsvesne egzistencijalne borbe. Bitka je dobijena. Od sada na dalje kapci će ostati zatvoreni za hladni odjek unosno upakovane hipermisli. Oni će se otvoriti novoj organizmičkoj geometriji kristalnih polipa.

Mart, 2008.

# Opterećenje odsustvom biliona

Ali ova negacija nosi sa sobom jedno da  
koje je veće nego ono samo

Oktavio Paz (Octavio Paz)

Tokom proteklih par godina pojavilo se nekoliko publikacija iz nečega što bismo komotno mogli nazvati ne-boljševički revolucionarni milje. Obično se publikacije iz takvog miljea, za koje se teško može reći da su personalno otvorene, poigravaju formom i žestokom ogorčenošću zbog očiglednog sužavanja svog kruga. Knjige kao što su *Poziv (Call)*, *Zone proleterskog razvoja (ZPR) (Zones Of Proletarian Development [ZPD])* i *Rodno biće i druge priče (Species Being and Other Stories)* vredne su pažnje s obzirom na to da nastoje da, ne-preskriptivno, ponude razloge za optimizam i nov ugao gledanja upravo u onim sredinama koje im i neće baš pojuriti u zagrljaj. Jedna od provokativnih tema u njihovim pristupima je da svaki promišlja način organizacije tih sredina. Svaki je eksperimentisao sa „fantomskim organizacijama“ – imaginarna grupisanja, jednog ili više, koja nude određene načine konceptualnih secesija, načine odbrane samo-izgona od hermetičnih ortodoksija koje kontrakturne aktiviste, kao „kulturaliste“, nikada nisu uzimali za ozbiljno. Od elaboracije partije odvajanja (secesije) u *Pozivu* pa do Masteneh Šah-Šujinih (Masteneh Shah-Shuja) istraživanja „refleksivnih zajedničkih aktivnosti“ u ZPR, da li bi moglo biti da te knjige apeluju na one distancirane od preostalih radničkih revolucionarnih miljea? Ili na one koji su uvereni da efikasnost kapitala, u određenoj meri, zavisi od njegove obnove kao društvenog odno-

sa? Jesu li takvi pristupi, sa svojim naglaskom na relacionoj podudarnosti radije nego na ideološkoj čistoti, atraktivniji i manje preteći za one stavljene po strani od strane preteranih-erudita, emocionalno neartikulisana i suicidalna militantnost na koju se ne-revolucionarno „drugo“ žali? Frer Dipon otvoreno postavlja pitanje: „zašto drugi ne osećaju nikakav interes za nas?“<sup>1</sup>

Od tih knjiga, Diponova *Rodno biće i druge priče* bi predstavljala emocionalno najzahtevniju u toj gomili. Budući da je, na određen način, jedan izveštaj i autopsija razočarenja, ona poseduje samoispitivačku rigoroznost koja me podseća na Fukoovo insistiranje na tome da se revolucionari svih boja upitaju zašto sebe vide kao revolucionare: isuviše često se ta „uloga“ uzima zdravo za gotovo. Za Frer Dipona to bi moglo biti više stvar govora o „pro-revolucionarnom miljeu“, stvar ratosiljavanja identitetskog bagaža, moralne čistote i disfunkcionalnih ličnih odnosa kojima ovaj obiluje, i prihvatanja, umesto toga, jednog načina bića koji priliči onome što on naziva „za-čoveka“ rodnog bića: „samo kada levica očajava nad sobom, postoji povod za maglovi-to ljudsko postajanje“.<sup>2</sup>

To što brat Dipon nije temeljno ispitivao, na eksplikativan način, šta Marks misli pod rodnim bićem, ali je ponudio neza-ključivost onog „za-čoveka“ (sa svim zamkama koje bi moglo imati), znači da kao čitaoci moramo suspendovati našu čežnju za „objavljenom istinom“ i učestvovati u odbacivanju izvesnosti. Zaista, ne postoji ništa određeno u onome što Marks kaže: „Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti. On je upravo samo na taj način generičko biće.“<sup>3</sup> Ali takva svesna životna aktivnost ne znači nužno teorijski rad, iako možda znači jedan proživljavan antagonizam između nagona i adekvatnosti, ili ne, oblika kolektivnog bića.

1 Frère Dupont, *Species Being and Other Stories*, Ardent Press, 2007, str. 39.

2 *Ibid.*, str. 102

3 Karl Marks, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 202. Diskusija o rodnom biću nekih članova grupe Internacionalna perspektiva može se pratiti na <http://internationalist-perspective.org/IP/ip-archive/ip-archive.html>. Razmenu je postavila Roza u izdanju br. 43, 2005. Hvala N za ovaj link.



Prisustvo tih nagona i afekata u nama, koji prekoračuju i sasecaju našu racionalnost i predvidivost, jeste, za mene u konačnom, jedan element rodnog bića koji istrajava kao zajednička ljudska osobina i koji ideološka produkcija ne može umiriti. Artikulaciju zbrke svega toga je moguće zahvatiti Diponovim „za-čoveka“, pa je to zbrka pred kojom Dipon nije ustuknuo:

Ja ne mogu podneti suočavanje sa onim što sam napisao – loša vera me progoni. Skenirao sam reči, naravno [...] To je bilo više nego dovoljno da me ispuni gađenjem.<sup>4</sup>

Gađenje, loša vera, strah od napada i strogog kriticizma. Je li to ono što se iznosi pred nas? To „gađenje“ je za mene omiljeno kod Frer Dipona, i nadam se uzgred da produžava pupčanu vrpcu posle ocrtavanja pomalo eklektičnog sadržaja te naročite knjige. Knjige koja, iako je delimično rifovana u danas toliko debatovanim konceptima/praksama kao što je „komunizacija“, uspeva da pređe na nešto nalik radu eksperimentalne proze. Naslov *Rodno biće i druge priče* je dobro mesto za početak koliko i bilo koje drugo. Brat Diponova mobilizacija osećaja za fikciju, u čemu je očigledan rad teorije, omogućuje osvežavajuću iskrenost i oslobađa prostor za spekulativne i ne-zaključane letove (spekulacija i razigranost, i njihova pratilja „nereda“, često biva pogrešno shvaćena i uzrok oštih komentara u miljeu?). To dozvoljava bratu Diponu da „počne iznova sa nešto drugačije pozicije“ i, kao što je već napomenuto, da doda njegov vlastiti pristup smislu „rodnog bića“<sup>5</sup>. Da su Marksovi *Rukopisi iz 1844* okosnica za ovu knjigu ne bi trebalo previše isticati, pošto Frer Dipon improvizuje sa njegovim hazarderskim i nedovoljno izvedenim frazama. Zaista, po meni, moglo bi se reći da se rodno biće ne uzima kao prošlo stanje koje mi težimo da zahvatimo iznova, neka vrsta ljudske suštine, nego rad kolektivne (izmišljene) proizvodnje; skovanost od naizgled urođenog aistorijskog nagona. Prema dru-

4 Dupont, op.cit., str. iii.

5 *Ibid.*, str. 16.

gima, kao što je grupa oko *Internacionalističke perspektive*, interesantan ugao je zauzet u njihovom postavljanju rodnog bića i socijalnog bića u opoziciju/konjukciju. A onda su tu i oni za koje su *Rukopisi iz 1844*, a onda i razmišljanja u vezi sa njima, stvar sramote i gađenja nad mišljenjem humanističkog i pre-naučnog Marksa. Ali, kao što ovaj brat izgleda pokazuje, uvek postoji, u „strahotama jutarnjeg hora“, u vrednosno-nametnutom bilansu života, smisao jednog postajanja-ljudskim koje bi se zahvatilo.

Na neki način, Diponovo držanje rodnog bića za ono što bi bilo „za-čoveka“ i „pre-čoveka“, predstavlja njegovu *tabula rasa*, njegov ponovni početak sa drugačije pozicije, njegov pokušaj da pronade izvesne „invarijante“ ili zajedničke ljudske osobine u toku borbe protiv kapitalizma. I, ko zna, da pronade konceptualni prostor za radničku klasu nakon što je sebe napustila! Kao kod Žaka Kamata, okret ka rodnom biću u vezi je sa pojmom izgradnje „ljudske zajednice“ kao nadilaženja komunističke tendencije. Tendencija koja je suprotna reprodukciji rodnog bića kao radne snage je ona za koju ovaj brat tvrdi da, u odsustvu investiranja kapitala uz prole(tersko) protivljenje radu, biva prepuštena liberalnoj državi: „radnička klasa se konstantno priprema za svoj povratak rodnom biću, tražeći svoju meru ovog implicitnog odbacivanja sebe kao radničke klase.“<sup>6</sup> Ovaj neuspeh reprodukcije kao radne snage, kao i šizoidna pozicija klasnog subjekta koji, tako ide teorija, treba da želi svoje ukidanje, otvara pitanje da li je radnička klasa još uvek revolucionarni subjekt. Stekao sam utisak da je za ovog brata milje ono što blokira revolucionarni proces; to i ideološko posredovanje (sažeto u organizacionu formu) koje gradi barijeru između njih i Drugih.

Takvo bratovo razmatranje, naime, da je biti „za-čoveka“ više zajednička forma bića nego uloga revolucionara, implicira, čini mi se, da su za njega revolucionari slepi za urođen revolt ovoga „za-čoveka“; revolt izražen ne kao „politička upotrebna vrednost“, već kao način da se „učini sve kako bi se održalo i uve-

6 *Ibid.*, str. 16.

ćalo naše dostojanstvo kao živih stvari“.<sup>7</sup> Da je rodno biće ovde načinjeno sinonimom za revolt, i da je revolt načinjen „suštinom kojoj svaki čovek može pristupiti“, može pružiti temelj za više nego potreban „povratak optimizmu“.<sup>8</sup> Kako god, to se sudara sa nosećim pitanjem knjige: „zašto proletarijat ne ustaje protiv svojih uslova?“<sup>9</sup> Kao odgovor na svoja vlastita razmišljanja Frer Dipon kaže da ti Drugi nisu inspirisani, da smo mi u našem miljeu solipsistični, da imamo uskogrudo samopoštovanje, da osećamo individualizovani pritisak samookrivljanja i da smo sve više negativni. Primamljivo je takođe sugerisati da su miljei/sredine (u svim svojim odvojenim čekaonicama) toliko odbojne za Druge zato što svaka oseća, nekako patološki, da je u „posedu“ ispravne svesti, korektne analize, ključa za sve brave. Zaista, kao osvežavajuća protivteža takvoj pravedničkoj hipoteci, krivudavost, angažman i skoro improvizujuća aura ove knjige navodi Frera Dipona da kasnije sa nonšalantnim samopuzdanjem kaže: „Postajanje nosiocem rešenja nikada nije stvar revolta!“<sup>10</sup> Revolt nije dovoljan; ne možete se duriti na odsustvo društvenih odnosa.

Iako je protivan duhu ove eklektične i angažovane knjige pokušaj da se njen „pretpostavljen temelj“ smesti unutar jednog diskurzivnog okvira (kritička aproprijacija), imam mali problem sa demarkiranjem „pre-ljudskog“ elementa Frera Dipona u zahvatanju rodnog bića. Izgleda da to funkcioniše na isuviše mnogo nivoa istovremeno: kao istraživanje neolitskog (ili „primitivnog komunizma“?); kao referentna tačka za jedno stanje prekarnosti koje je postavljeno kao ljudski uslov a ne kao skorija invencija; kao nagoveštaj (ili sećanje iz detinjstva) relacije egzistencije neopterećene apstrakcijom vrednosti; kao istrajnost

7 Prilagođeno iz intervjua Tatjane Kondratović (Tatiana Kondratovitch) sa Pjerom Giotaom (Pierre Guyotat) naslovljenim „Umetnost je ono što ostaje od istorije“ (Art is What Remains of History). Vidi Zaledene suze (Frozen Tears), Vol.2, 2004. Pogledaj takođe kod Franka Berardija (Franco Berardi) koji kaže da se „nehumano pojavljuje kao dominantan oblik ljudskih odnosa“ u njegovoj „Opsednutosti identitetom fašizma“ („Obsession with Identity Fascism“), [www.generation-online.org/fp/fp\\_bifo3.htm](http://www.generation-online.org/fp/fp_bifo3.htm)

8 Dupont, op. cit., str. 65

9 *Ibid.*, str. viii

10 *Ibid.*, str. 75.

iracionalnog i kao višak; utemeljitelj ljudskog društva oko smrti i rituala. „Pre-ljudsko“ je tada više sažeto ponuđeno objašnjenje „destruktivnog karaktera male grupe psihologa“ (str. 33) u vezi s čim Frer Dipon piše „od tog momenta grupe su nastojale da dopuste egzistenciju jednog neteoretizovanog pre-ljudskog elementa neprijateljskog prema svojim izraženim vrednostima“.<sup>11</sup> Iako mnoge nadrealističke organizacije i praktikanti grupne psihoterapije koje su radile sa „neteoretizovanim“ i sa „skrivenim trećim“ relacionih dinamika mogu osetiti delić nelagode previda, ja samo mogu misliti da „pre-ljudsko“, u ovom kontekstu, čine neizrecivi elementi nesvesnog života; transferi, projekcije i sublimacije povezane sa grupnim životom; istrajnost afekata koji cirkulišu među nama; sukob između onih nemih osećaja u potrazi za rečima; i one „izražene vrednosti“ prepune lukavstava ideoloških jezika.

Frer Dipon iznosi oglednu sugestiju da bi pro-revolucionarno grupisanje (već prefiks „pro“ oslobađa Druge za nas) trebalo da prihvati „pre-ljudsko“, ili, kako moj багаž diktira, nesvesnu grupnu dinamiku, kako bi, mislim, zaokružio pristup postajanju koje je inherentno „pro-ljudskom“. Oba su, za Frera Dipona, u interrelaciji i tome je dat obris u odeljku naslovljenom „Mi gradimo složene sklopove“ u kojem spekuliše nad fantomskom organizacijom zvanom „zemljani kup“ koji kao svoju platformu ima „neteoretisane i neuključene aspekte ljudske egzistencije“. U tom odeljku knjige Frer Dipon skicira jednu „organizaciju za one koji nemaju nikakvu organizaciju“ (Bataj), jednu imanentnu organizaciju, „asocijativni medijum“ (vidi nadrealističke grupe), koji odzvanja poetičnom čežnjom, ali i deklarativnim tonom koji je blago samoismevajuć. On zaokružuje tih devet tačaka anti-manifesta na sledeći način:

Naša svrha je da razvijemo jedan divlji subjekt, koji, čak i ako se pojavljuje pod sadašnjim okolnostima, zapravo je determinisan van vremena, kako najudaljenijom prošlošću, tako i

11 *Ibid.*, str. 33 i str. 23.

udaljenom budućnošću. Subjekt koji zemaljski kup nastoji da prizove stavlja svoje ruke na polugu vlastitih transformacija, njegova usta emituju jedan kôd metamorfoze.<sup>12</sup>

Divlji subjekt koji se ovde priziva je odjek Antonina Artoa (citiranog ranije od strane Frera Dipona), kao što istrajni pojam kakav je zemaljski kup nastoji da otelotvori nekakav oblik proširenog pozorišta i da se pro-revolucionari angažuju u svojoj ulozi igrajući igre.<sup>13</sup> Ovde viri duh Bataja od *Acefala* ili Artoa od *Pozorišta okrutnosti*, posebno u njima zajedničkom interesu i insistiranju na prizivanju vanracionalnog (diskursa) „primalnog“ elementa.<sup>14</sup> Takvo „vanracionalno“ izbija na površinu i u Diponovom „divljem subjektu“ bivajući „determinisano izvan vremena“. Ali pre nego što se u tome da videti divlji transcendentni subjekt, radije bi se u njemu moglo čitati dalja razrada ZPR-a: stalna blizina arhaičnog i modernog u nama; znak rodnog bića.

Za mene Arto onda obezbeđuje nešto poput prizme u kontekstu ove knjige; prizme koja nam dopušta da uhvatimo odbleske Marksa. U pitanju je jednostavna fraza ali, kao što je Frer Dipon citirao, Arto, u govoru o svom mogućem teatru (kombinacija pre-ljudskog i za-ljudskog, arhaičnog i modernog?), kaže da je njegova efikasnost u „prisiljavanju ljudi da sebe vide kao ono što jesu“.<sup>15</sup> To ne može biti ni nalik revolucionarno identitetskom distanciranju od Drugih, ali njene implikacije su takve da možemo videti ko (privremeno) jesmo, beleženjem

12 *Ibid.*, str. 47.

13 Ove igre „igranja uloga“ nisu milionima milja daleko od Mastane Šan-Šujeve zamisli, razvijene kroz čitanje Lava Vigotskog (Lev Vygotsky), po kojoj zona proleterskog razvoja može biti „imaginarni scenarijo u kojem bi učesnici u ZPR mogli aktivno promišljati i otvarati debate bez osećaja da su prinuđeni da odigraju unapred zamišljene uloge i pozicije“. Vidi Mastaneh Shah-Shuj, *Zones of Proletarian Development*, London: Openmute, 2008, str. 100.

14 Paolo Virno se ovoga takođe dotaknuo i u uvodnom eseju njegove nedavno prevedene knjige (na engleski jezik). Ovde, u razgovoru o egzodusu, on kaže da je jedan element u dostojanstvu egzodusa poveren voljnom suočavanju sa „romorom, opasnom nestabilnošću naše vrste“. Vidi Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, Los Angeles, Semiotext(e), 2008.

15 *Ibid.*, str. 15.

na „neteoretizovanim i ne-uključenim aspektima“ nas samih; afektivni elementi koji ne izgledaju tek suvišni za velike teorijske diskurse u koje se udubljujemo, nego izgledaju kao indikacije naše vlastite revolucionarne neadekvatnosti, našeg gađenja da mislimo u sveznalačkim tonovima, našeg stida zbog toga što smo determinisani kao buržoaski subjekti. Frer Dipon: „sve postojeće pod kapitalističkim uslovima nosi vrednost za ekonomiju“. <sup>16</sup> Ako smo mi, zloupotrebljavajući Marksa, „nezavisni centri prometa“, ako improvizovana formula „Ja=vrednost“ stoji, onda postoji nužan razlog da sebe vidimo kao „one ko smo“, kao one koji su proizvedeni da budu kako bi učestvovali u procesu postajanja ljudima, postajanja rodnim bićem. <sup>17</sup> To je po sebi deo borbe protiv kapitalizma koji ostaje „ne-uključen“ kao takav. Rosi Braidotti je to jasno rekla: „mora se promišljati uzdižući spektakl poraza ili mana“. <sup>18</sup>

Takav „odlazak u lomljivost“ nije lak zadatak, *i tu je zapitanost* da li je pod „okrutnošću“ Arto mislio na svojevrsnu „autotraumatizaciju“ koja bi bila pozvana da je ispolje njegovi predloženi receptori-učesnici. <sup>19</sup> To nas možda vodi do Marksa iz *Rukopisa iz 1844* da se još jednom latimo rodnog bića koje bi onda moglo biti označeno kao „nepromenljiva“; naime Marksova tvrdnja da „je čovjek kao predmetno čulno biće trpno biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je strastveno biće. Strast, passion, je čovjekova suštinska snaga...“ <sup>20</sup> Strast zapravo ne izlazi iz mode (dobro, ne još), pa su patnja i trauma konstante

16 *Ibid.*, str. 63.

17 U izdanju 48. *Internacionalističke perspektive (Internationalist Perspective)*, Sander pravi interesantan zaključak kada kaže da su „troškovi proizvodnje radnika kao sadržaj kapitala, podvrgnuti zakonu vrednosti, i to ne kroz prinudu ili potrebu zaradivanja za život, nego njegovom/njenom svešću, vrednostima, verovanjima, kulturi [...], jesu jedan kompleks pitanja koja je marksizam podteoretisao“. Pitam se da li je jedan hermetični marksizam na nivou tog zadatka; marksizam sredina za koje se ne čini da će za ozbiljno uzeti razgranavanje stvarne dominacije preko „biomoći“ i „proizvodnje subjektivnosti“, koncepata kakve su razvijali Fuko, Gatari (Guattari), Delez i kasni Negri? .

18 Rosi Braidotti, *Transpositions*, Cambridge: Polity Press, 2006, str. 201.

19 O „odlasku u lomljivost“ pogledaj kod Matina ili Radua Malfattia (Mattin/Radu Malfatti), <http://www.formedrecords.com/formed03.html>

20 Karl Marks, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 270-271.

koje ni jedna revolucija ne može u potpunosti iskoreniti. U terminima brata Dipona, strast i patnja su „pre-ljudsko“ i „pro-ljudsko“. U dirljivom pasažu on se zalaže za to da pro-revolucionari „pozovu druge da se zamisle nad istinom svojih ličnih patnji, i na taj način priznaju/prepoznaju svoj odnos prema svetu.“<sup>21</sup> Takvo naštimavanje prema njihovim „vlastitim osećanjima odvratnosti prema organizaciji sveta“ može zvučati blisko savetovanju ili psihoterapiji, ali nisu sve fele ove poslednje zapele na individualizujućoj „terapeutskoj dijadi“<sup>22</sup>. Umesto toga, brat Dipon, u „Pismu za T“, vraćajući se organizacionim razmišljanjima, daje presudan predlog da „mi moramo napasti naše slabosti unutar konteksta“<sup>23</sup>. Da li on misli da bi naše slabosti, naše emocionalne osetljivosti, naše patnje, naše blokade, naše konfuzije, naše fantazije, naša osećanja otuđenja itd., trebalo da budu dopuštene u pro-revolucionarnom grupnom kontekstu i prepoznate u njemu kao indikatori naših endokolonizacija od strane kapitalističkih imperativa valorizacije, a ne kao naša nedostojnost samoj stvari? Frer Dipon: „mi smo zavisni od posredovanih formi; naša subjektivnost, želje takođe, ponavlja reprodukciju tih formi.“<sup>24</sup> Ako ovo nekome zvuči kao povratak *Encounter* grupama, maoističkim samo-bičevalačkim sednicama ili, na pro-situ samo-raspeća sredinom sedamdesetih, onda bi se tome moglo uzvratiti time što su sve to bile ideološke prakse koje su aktivno suzbijale „primalni“ ili „pre-ljudski“ element rodnog bića u korist samozaštite veštine diskursa/moći. Fuko:

21 Dupont, op.cit., str. 69.

22 Pomeranje od individualizujuće dijade prema više socijalnoj i interrelacionoj terapiji uvek je bila osnovna stvar za grupnu psihoterapiju, ali mnogi praktičari u oblasti savetovanja jedan-na-jedan, bez obzira na disciplinu (personalna, psihodinamička i egzistencijalna psihoterapija) prihvataju ono što je bilo nazvano „društveno pozicionirana individua“. Pogledaj radove Žilijana Proktora (Gillian Proctor), Pita Sandersa (Pete Sanders), Mika Kupera, Pitera Šmida (Peter Schmid), Luisa Arona (Lewis Aron), Ernesta Spinelia (Ernesto Spinelli), itd. Neki od njih su dostupni na PCCCS Books, <http://www.pccsbooks.co.uk>

23 Dupont, op. cit., str. 118.

24 *Ibid.*, str. 105.

Manifestni diskurs [...]bi na kraju krajeva bio samo represivna prisutnost onoga što on ne kaže, a ovo „nerečeno“ bilo bi šupljina koja iznutra potkopava sve ono što se kaže.<sup>25</sup>

Uzeti u obzir i raditi sa „nerečenim“, afektivnim ostatkom, pruža uvid u prisiljavajuću gradaciju onoga protiv čega se borimo: kapitalistički imperativi valorizacije kao produktivnost „paranoidno-narcističkog ega“?

Ako sve ovo zvuči veoma individualistički, onda se moramo setiti svih onih revolucionara samoubijenih od strane društva, kao i lične cene posvećenika i njihove promišljene nesigurnosti kojima se Frer Dipon bavi u svojoj knjizi. Ovaj nivo psihičke patnje prolazi uglavnom nezapažen u onim miljeima koji svoj problem svode na uslove fizičke i psihičke iscrpljenosti radnika. Ništa se ne kaže o nivoima očajanja koji slede nakon produženog iscrpljivanja, niti se veruje u potencijalnu intenzifikaciju takve patnje za one u tom miljeu: vi ste eksploatisani, vi to znate i loše se osećate, ali vi ne možete manifestovati ta osećanja u prevladujućem jeziku miljea. Ako je „ja=vrednost“, ako je vrednost dah, onda u dubinama psihičke patnje vi možete postati unutar-otuđeni; odnosi između vaših vlastitih načina da doživite nervni slom ne mogu nastati u generalizovanom ekvivalentu „sebstva“ koje ne može rizikovati svoju vlastitu razliku. To nas čini zrelim ne samo da se prilagodimo društvenoj situaciji kakva jeste, nego i da se potčinimo „nipošto konfuznoj“ ortodoksiji revolucionarnog miljea pošto se potreba za bilo čim efektivnijim i afektivnim angažuje na različitim „pro-ljudskim“ nivoima.

Pa ipak, postoji, osećam, nešto pulsirajuće i u začetku, a što biva sporo privedeno ekspresiji u ovoj knjizi i u drugim navodima sa početka ovog teksta-prikaza. Pre no što se latimo tih izvora, korisno je još jednom razmotriti gore navedeni Marksov citat. Ovde, čak i pre no što se ukrcao na svoju kritiku političke ekonomije, Marks ne svodi rodno biće na „rad“, nego na strast i patnju, ne svodi ga na jedan od mnogih njegovih (potencijalnih)

25 Mišel Fuko, *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998, str. 29.



aspekata, već ga drži otvorenim. I šta će se dogoditi ako to spojimo sa izrazom „afektivne klase“, navodno izrečenom od strane Valtera Benjamina tokom njegovog izleta u Pariz 1935? Usred svih taksonomija i revizija klase kao prekarijata, kognitarijata, mnoštva, preduzetništva itsl., ova Benjaminova sintagma za mene ostaje najprovokativnija. Šta je mislio tom frazom, koju pritom sebi nije objasnio već nam je Pjer Klosovski dojavio i obasjao? Ocrtava li on neku „fantomsku klasu“?<sup>26</sup> S tim na umu i inspirisan spekulativnim tenorom Frera Dipona, uz svoju vlastitu gadljivost na dodavanje listi, da li bi se moglo predložiti da su radničke klase rekonponovane kao afektivne klase? Šta bi to zahtevalo? Jedan furieristički pojam erotizovanog i zadovoljstvenog rada? Apel na slomljene da se ujedine? Sugerisana tačka konvergencije oko generičke proizvodnje naložene želećom proizvodnjom? Reaproprijacija afektivnog rada? Jedan adekvatniji odgovor na realnu supsumpciju označenu kao bio moć? Ima li, dakle, Benjaminov izraz bilo kakav odnos sa *Pozivom*-om kada anonimni autori drže da Partija „ne može biti drugo do: formacija senzibiliteta kao snage“ ili kada na drugom mestu govore o „afektivnoj cirkulaciji“? Odnosi li se to na Ransijerov pojam „distribucije čulnog“? I kakav bi na nju bio uticaj ideje „radne teorije pažnje“ Džonatana Belera?<sup>27</sup> Mnogo kolektivnog mišljenja/prak-

26 Pierre Klossowski, „Entire Marx et Fourier“, izdvojio Denis Hollier (ur.) u prilogima *College of Sociology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, str. 389. Fraza „afektivne klase“ je izrečena kada je Benjamin (Benjamin) pod pritiskom članova Koledža za sociologiju da opiše svoje bavljenje „falansterijanskom obnovom“ (revizijom utopijskih ideja Šarla Furijea). Klosovski izveštava: „Ponekad nam je o tome govorio kao da je to nešto „ezoterično“, istovremeno „erotsko i zanatsko“, naglašavajući njegovu eksplicitno marksističku koncepciju. Zajedničko vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju bi za ukinute klase dopuštalo izmenu društvene preraspodele u afektivne klase. Oslobođena industrijska proizvodnja bi, umesto ovladavanja afektivnošću, mogla proširiti svoje oblike i organizovati svoje razmene u tom smislu da bi rad bio u dosluhu s požudom i prestato biti druga kaznena strana medalje. Vidi „Anomija/Bonomija“ za dalje istraživanje „afektivnih klasa“ (str. 81)

27 Vidi *Call* (n.d.); Jacques Rancière *Politics of Aesthetics*, New York: Continuum, 2004; Jonathan Beller's, „Vertov and the Film of Money“, <http://muse.jhu.edu/journals/boundary/v026/26.3beller.html>. Interesantno i u korespondenciji sa nekom od tema ovog teksta je ideja „ljudskog štrajka“ koju su sugerisali anonimni autori *Poziva*. A to je bilo raspravljano i kod grupe Kler Fonten (*Claire Fontain group*). Pogledaj njihov tekst „Ready-Made Artist & the Human Strike: A Few Clarifications“, <http://www.clairefontaine.ws/text.html> Hvala A. za ovaj poslednji link.

se (ili dobrih kritičkih primedbi) bi trebalo da se desi u tom prostoru, ali Frer Dipon u mnogome i sam spekulise u tom pravcu:

za levicu se ova rekompozicija borbe u intimnu telesnu reakciju oseća kao povlačenje, ali oni greše [...] Revolt je jedno intimno odnošenje prema svetu i zbog toga je najrealniji na nivou neposrednih osećanja.<sup>28</sup>

Dakle, u pobuni protiv ekonomski indukovane patnje, pobuna u kojoj mi osećamo, osećamo-za i pokušavamo da osećamo-sa (empatija), moramo se takođe setiti da su ti osećaji isuviše revolt protiv njihovih nositelja, da su osećaji u pobuni, da posvećenost nije zagarantovana kako se okolnosti menjaju i da borba za preživljavanje pritiska „iznutra“ i pogoršava individualizam i njegove patološke varijante. U takvim okolnostima, oblici odnosa, bivanja-sa, izgleda da postaju od najvišeg značaja; odnosi koji idu ka sa-kreiranju kulture koja je obaveštena o „preljudskom“ (nesvesnom) i „pro-ljudskom“ (povećavajući dostojanstvo živih stvari), koji ohrabruju uzajamno otkriće „odlaska u lomljivost“ dok huškaju protiv prisvajanja za vrednost naših čulnih telesnih kapaciteta za patnju i strast (kapital stvara novac iz naše smrti i naše pune „vitalne snage“). Afektivnost je ulog, kapacitet da se oseti i bude ostrašćen za revolt, da se ima osećaj sopstvene destabilizacije dovoljan za rizik stvaranja „neprirodne“ razlike, ka nikada više deljenim osećanjima gađenja iskušavanih operacijama masovnog okrivljavanja inherentnim autoritarnošću jezika, strahom od neljudskog, vrednosno opterećenim osuđivalaštvom naše isplativosti za preduzetništvo, za državu i, što je tužno, za druge. Prema tome, možda je za neke „pro-revolucionare“ nužno da se pozabave takvom „fantomskom klasom“ afektivnog koju je još Benjamin najavljavao. Otvorite front.

Septembar, 2008.

28 Dupont, op.cit., str. 68.

# Anomija/Bonomija: uvodne zabeleške o „afektivnim klasama“

Kada i poslednja reč u hronici naših dana bude ispisana izgledaćemo ogoljeniji od pridolaska ubeđenja međusobno sličnih pipaka i izglanganih čekrka, jer svi se mi batrgamo na dnu nemog bola koji se obrušava i gubi u vatrometu trikova naše budućnosti.

Andreas Embirikos

## 1. Radnička klasa odlazi u raj

Saznao sam da je četvrti stalež desetkovan, da je proletarijat prešao put od baze do superstrukture, i da univerzitetski obrazovana elita sada nastavlja da obavlja svoj posao.

Bohumil Hrabal<sup>1</sup>

Zabrinjavala nas je činjenica da radničke klase još uvek ne poprimaju oblik proletarijata. Smrtno smo bili zabrinuti nedostatkom samosvesne organizacije koji je radništvo ispoljavalo. Brinulo nas je i morilo to da se dotična (kako bi neki od nas rekli) „mitska svest“ nijednog trenutka ne javlja u borbenom kolektivu; to da praktično bivanje-zajedno u borbi ne podržava ideju čak ni klase-u-nastajanju, kakvog-takvog budućeg proletarijata. Sektor i sektori; nikada ništa više od začetka izvesne transverzalnosti koja bi bila prvo raspoloživo sredstvo a nipošto cilj. Brinulo nas je šta ćemo sa kreditima, kao i to da opšta situacija nije bila pro-

1 Bohumil Hrabal, *Too Loud a Solitude*, London: Abacus, 1990, str. 22.

žeta duhom dvadesetih godina. Ali zašto bi bila? Zato što su dvadesete bile prva decenija posle genocida radničke klase? Zašto bi tako moralo da bude? Parcijalni interes, kao ishod podele rada (ili preterano uznapredovale specijalizacije), postao je „fraktalan“ u tolikoj meri da kod nas stvara psihička zaslepljenja. I tako, brine nas mogućnost da ćemo videti spiskove iz nekog od prohujalih vremena, kompilacije na osnovu kojih će ono izgledati kao još jedno zlatno doba a ne kao početak još jednog kraja. Baš smo zabrinuti zbog toga što su znaci klasne aktivnosti takođe opisani, i što ti spiskovi dobijaju na progresivnoj distanci od mesta svojih sastavljača; što ti spiskovi ne čine liste (pošto se kolebaju) iz uverenja da su borbe o kojima je reč svesno proletherske. Dakle, mi smo zabrinuti, i bićemo i dalje zabrinuti u sledećoj etapi...

Brine nas to što klasa neće da bude klasa, pa su jedini koji to žele oni koji su izvan nje. Zabrinuti smo što neki od tih ljudi, koji su naši prijatelji (toliko formalno obrazovaniji od nas), imaju sve valjane političko-ekonomske razloge da radničku klasu posmatraju kao „subjekt revolucionarne transformacije“, ali mi nismo preterano sigurni u to da su, pri tom, libidinalni razlozi uzeti u obzir (da li ste i vi bili svedocima ili čak žrtvama kritičkog sadizma, muževnog realizma, fantazmatskih tesnaca?). Brinemo zbog toga što izvesna „bezsujektivna istina“ ima određenog udela u radnoj teoriji vrednosti. Brine nas, budući da smo zainteresovani za njene potencijalno jeretičke aspekte (tj. u realnoj supsumpciji apstraktni rad zamenjuje konkretni rad kao sadržaj „rada“, te stoga dolazi do smanjenja „živog rada“, itd.), da bi se ona mogla ispostaviti kao manjinska rasonoda, neka vrsta malog fudbala jedan-na-jedan. No, pre svega (zapravo nas najviše i brine ovo „pre svega“), zabrinuti smo oko toga što radnička klasa, u teoriji barem, postaje naddeterminisana kao radnička klasa, kao radna snaga, kao živi rad, kao revolucionarni subjekt. Neki od nas koji za sebe tvrde da su radnička klasa, lišeni u svom mišljenju određene vrste insistiranja na autentičnosti (koje je i samo pod uticajem libidinalnosti), zabrinuli su se zbog pritiska pod koji nas je to stavilo. Drugi su mogli da imaju svoj kulturni interes, međutim,

mi nismo. Drugi su mogli da prolivaju suze u javnosti, međutim, mi smo morali da budemo „prekaljeni“ nosioci istine koja je bila naš uslov, koja nas je slamala i drobila, od koje smo zaradili „rak mozga“.

Prema tome, ono što nas usredsređeno brine jeste znanje, kako mi se čini. Njegova beskorisnost kada u sebi ne sadrži sopstvenu kritiku. Šta dobijate time što ćete biti u pravu, izuzev tu i tamo poneke bledunjave satisfakcije kada svojim argumentima izazovete žamor odobravanja? Može li radnička klasa čuti to biti-u-pravu? Možda bi i mogla u uslovima fabričkih masa gde međusobna blizina, zajednički položaj koji pokreće na borbu, proizvodi ono što je poznato kao proživljeno, propaćeno znanje, znanje-stečeno-u-konkretnom-procesu, a ne neko uvezeno znanje („radnici, vraćajte se nazad, vi ste nalik ovcama, itd.“). Možda smo nekada i bili ispred događaja a ne na povodcu načinjenom od propagandnih papirića koji nas nisu urazumili, koji su nas vratili natrag našoj ulozi proteza u službi naizgled hitnije i univerzalnije želje drugih. Dakle, sve što smo znali kao radnička



kadar iz filma Elija Petrija *Radnička klasa odlazi u raj*, 1971.

klasa jeste to da nismo hteli da radimo da bismo preživljavali, nismo hteli da budemo radnička klasa, nismo hteli da nam nedostaje samopouzdanje, nismo hteli da osećamo implozivno nasilje, nismo hteli da se osećamo glupo, nismo hteli zatvor naših „položaja“. Drugim rečima, bili smo zabrinuti stvarno, i stvarno smo brinuli: hteli smo da odemo, ali morali smo da ostanemo, hteli smo da budemo odani masama, ali privlačilo nas je da istražimo na koji je način „raspodela čulnog“ oblikovala naše subjektivnosti, kako se kapital uselio u nas i tu našao nešto plodno za sebe. Afekt. Bili smo zabrinuti socijalnim u našoj psihi i psihom u socijalnom. Nismo se osećali emancipovanim spoznajom svoje situacije: radničke ankete i empirijske litanije potlačenosti samo su nas učinile još zabrinutijim; zabrinutost zbog koje smo postali depresivni. Hteli smo da učinimo nešto više sa svojim noćima od pukog obnavljanja za sutra, prekosutra itd; nizanje dana postaje patološko kada čovek oseća kako se vikend završava petkom u pet sati poslepodne.

Bili smo zabrinuti što niko izuzev dežurnih lekara opšte prakse ovu vrstu žaljenja nije shvatao ozbiljno. Veza biva rezultat našeg bivanja radničkom klasom i isključivo radničkom klasom: afektivni bol, ako ga teorijski aktivni komunisti ne mogu čuti, teško da se može saopštiti vođama unisondikata. Nije militantno biti „bolestan“. Afekt ne bi trebalo da nam pripada ako nije nadeterminisan kao nihilistička agresija, ili kao „rad reprodukcije radne snage“ (dosetljiva fraza za „odgajanje dece“). Dakle, bili smo militantno zabrinuti zbog kvijetizma naših kolega i neizmerne čamotinje pre mnogo mesečevih ciklusa naših drugara koji su ležali po londonskim zatvorima. Klopajući instant-čorbuljak sa rezancima, ili knjavajući pored gomile porno-časopisa, nema razlike. Službenik ili zatvorenik: zaboli ih dupe, nisu marili, oni su već otišli u raj, ali taj raj značio je ili povratak u bespomoćnost dužničkog ropstva, ili slobodu održavanja u životu bez prinude na rad. Čudnovato jedno nebo, gde različiti oblici robovanja mogu da budu zamenjeni jedan drugim, gde se različite vrste dugova otplaćuju; jedni od preživljavanja navodno

prave zadovoljstvo, drugi od preživljavanja prave nešto čemu se teži, što je željeno kao ništa drugo. I jedno i drugo bili su oblici bekstva od stresa i dosade (a) beskonačne radne sedmice, i (b) većito praznog kalendara. Oba su nudila bezobalno apstraktno vreme u trenucima proračunavanja koliki nam je još deo puta ostao. Međutim, ako bol i nije nikada iskazivan u zatvoru uprkos njegovom očiglednom a ipak ne preterano javnom nusproizvodu bivanja odvojenim od „života“ = ekstremno ulivanje paranoje kod onih koji su „napolju“ imali nekoga do koga im je stalo, militantni kvijetizam na delu bio je, kada bismo stvar razmotrili dovoljno pažljivo, zamenjen afektivnom militantnošću: histerija prekomernog rada, nasrtljive višestruke depresije ponedeljkom ujutro, očajavanje tokom omraženog utorka, manična euforija kasnih poslepodneva petkom, itd. Tobožnji individualizam afekta, premda neimenovan, bio je jasno izražen, čineći svoje. Bili smo zabrinuti jer su svi bili zabrinuti. Zabrinuti što je naša želja da budemo deo mase, da se stopimo sa klasom, i budemo ništa sem klase, da budemo svetina među blagorodnima, da budemo u društvenom polju ne poštapajući se svojim saznanjima iz političke ideologije, da budemo sami, uzimala svoj danak. Brinula nas je naša svojevoljna bespomoćnost, naš mazohizam.

I bili smo futuristički zabrinuti zbog toga što smo za svoju degradaciju na nivo zakivaka i opsluživača društva dobili nadoknadu u obliku strukture samodovoljnosti. Sračunato smo brinuli da ćemo, što manje novca uzmemo, biti više vezani za posao kao da će samo još jedan korak nadole biti kraj naše bezbednosti, naše buduće zaposlivosti (prodaja vremena kao proto-preduzetnička aktivnost?). Brinulo nas je to što se ova nesigurnost takođe prevodi u užas, u emotivnu nesigurnost koju su retki među našim obrazovanim prijateljima mogli da prebole jedino kroz „lično rešenje“ u terapiji. Oni malobrojni koji su bili u stanju da to izvedu formirali su pokretni nukleus *sui generis* za nas, permanentnu zajednicu *in absentia*. Ljubav se vratila, a sa njom i abreagovanje: taj komunikativni užas postao je, kao u brlozima kancelarijâ, afektivni materijal koji je kružio između nas, i pri-

siljavao nas na to da ponovo dajemo oduška svojim osećanjima (čulna aproprijacija otuđenja), pretvarajući nas u afektivna bića koja više nisu naddeterminisana kao radna snaga, i koja je, prema tome, moguće definisati isključivo polazeći od knjiga napisanih dvadesetih godina sa stanovišta sna o nama. A Adler, socijalista kakav je bio, natrapao je na nešto jeretičko:

afektivno stanje je podloga klasne svesti [...] ovo afektivno stanje uvek teži da potisne degradaciju, te je za klasnu svest proleterijata nemoguće da prihvati stav fatalističke rezignacije.<sup>2</sup>

Možda tada ne toliko nemoguće, koliko je to danas sasvim verovatno. Možda ne toliko nemoguće kao dobromisleći mehanizam odbrane kojim je prožeto raspoloženje klase. I tako, brinuli smo veoma da je ovo „suzbijanje“ degradacije možda samo poslednji trzaj nečega, i početak nečeg drugog. Ali čega? Kolektivnosti afektivnih stanja? Fatalističke rezignacije? Tačke preloma? Začudo, brižno smo pratili izvesne statistike. Brinuli smo o samoubistvu.

## 2. Vrsta koja pati

Previše napaćenosti gore je od pakla

Džoni Klark (Johnny Clarke)

Lekarsko uverenje zamenilo je radničke kupone. Ima nečeg paklenog u tome da se naša obavezanost ugovorom da budemo na određenom mestu upliće u proces žaljenja ili raspad sentimentalne veze. Daju nam jednu ili dve sedmice, ako imamo sreće. To spada u vrh obične i stalne anksioznosti bivanja na mestu da bi se preživelo, zadržalo na površini. Dodatni zadaci nameću

<sup>2</sup> Albert Adler, citiran u Russel Jacoby, *Social Amnesia*, Hassocks: Harvester Press, 1975, str. 21.



se usled zahteva za odgovarajućom brzinom protoka informacija, intenziteta zahteva za poretkom, najezde menadžerskih zadataka, poroznih okvira radnog zaduženja, nezamenljivosti kolega. Konstantne reorganizacije znače da se afektivne veze, sa kojih bi se mogla požeti solidarnost, rastaču permanentnom nesigurnošću i zamenom kadrova koja stvara izolaciju u tom smislu da nema vremena za međusobno upoznavanje. Dakle, postoji dovoljno razloga za apsentizam i depresije na radnom mestu (prema izveštajima, 2006. godine bilo je više „mentalno bolesnih“ koji su primali pomoć za radno nesposobne nego nezaposlenih koji su primali pomoć za nezaposlene). To je kada „životna pitanja“, destabilizujuća dešavanja u ljudskom emocionalnom životu, počnu da se postavljaju, i kada naša odlučnost da „idemo dalje“ biva ozbiljno oslabljena. Ali to su i trenuci klonulosti koji mogu predstavljati raku reprodukcije sistema. Koristeći dihotomne termine Dejvida Kupera, moglo bismo reći kako se u takvim trenucima „socijalno otuđenje“ i „psihičko otuđenje“ stapaju u opštoj ali neimenljivoj patnji koja je u jednakoj meri nepriznata zajednička briga i individualna patologija.

Pitamo se, stoga, ako govorimo o „afektivnim klasama“, da li je oduvek postojala izvesna afektivna komponenta koja nije bila isključivo potčinjena i nedovodiva u vezu sa radničkim klasama, već je bila sastavni deo same radne snage. Kada Marks govori o ovoj potonjoj on koristi takve višesmislene izraze kao što je npr. „vitalna snaga“, i stoga se pitamo neće li, kada se pažljivo analiziraju, oni otkriti afektivne elemente u sebi, kao što je strast. Jer, na samom početku svog projekta, u vreme kada rodno biće još nije bilo definisano na osnovu svoje sposobnosti za rad, on je, imajući itekako na umu nesigurnost egzistencije i njenu emocionalnu nestabilnost, rodno biće odredio kao „biće koje pati“:

Stoga je čovjek kao predmetno osjetilno biće *trpno* biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je *strastveno* biće. Strast, passion, je čovjekova suštinska snaga koja energično teži prema svom predmetu.<sup>3</sup>

3 Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1967, str. 325.

Razume se, rodno biće moguće je definisati sa više različitih stanovišta, od kojih su sva podjednako „suštinska“. To je ilustrirano masom „snaga“ kojima ljudski rod raspolaže; snage koje, kako nam se čini, u osnovi imaju kao svoj „objekt“ postajanje-ljudskim, bez obzira na to koliko je taj „cilj“ sputan i iskrivljen pod imperativima proizvodnje vrednosti u kapitalizmu. Dakle, zar ne bismo mogli reći da strast, ukoliko postoji kao pokretačka sila, kao energija, od svog nastanka pokreće subjekt, radnika, da teži ka tome da ode dalje od sebe, dalje od „patnje“ koja prati najamni rad, koji, kako se to obično kaže, može da odstrani „patnju“ prevazilazeći nestalnost prirode putem proizvodnje potrepština, itd. Moglo bi se reći kako se sama radnikova strast nastoji iskoristiti kao radna snaga čak i u ovom trenutku (kasnije sigurno); strast koja daje radniku „vitalnu snagu“, ali koja je takođe „pokrenuta“ onom svojom komponentom koja donosi patnje. Na početku industrijalizacije, kao i pri regrutovanju neiskusnih seoskih mladića u I svetskom ratu, da li je uopšte moglo biti aktivne, strastvene komponente unutar „prisile“? Da li određena mera investiranja afekata ili želja mora biti prisutna u našoj patnji i patnji drugih da bi se podržala strast (njene energije i njena samostvaralačka dinamika postajanja)? Ta komponenta patnje proizvodi radnika kao onoga ko je „izvan samog sebe“, kao pripadnika klase koja podjednako pati, koja je u stanju da prepozna patnju svojih pripadnika, ali i koja može da preusmeri tu strast ka prevazilaženju patnje („živi rad“).

Radnički pokret je možda bio sredstvo tog prevazilaženja, tog preobražaja mazohizma, međutim sa njegovim komplikovanim padom došlo je do pojave nove praznine: da li strast može da održi zaposednuće patnje, ili, kako to Adler kaže, degradacije, bez nekog oblika utopijske imanencije, ili budućnosnog pokreta? Da li je Radnički pokret bio u dosluhu sa kapitalom pretvarajući samoodržanje (patnju opstanka) u strast? Prema tome, klasni identitet može biti dezinvestiran iz sledećih razloga: ne samo što „težnja da se dođe do svog objekta“ dobija nebrojene robne objekte za svoj cilj (od kojih neki imaju oblik ljudi), već je klasa, u



Kolaž Howarda Slatera, 2010.

skorašnje vreme, sa proširivanjem kredita, dobila mogućnost da radi manje i, sledstveno, da manje pati, da izbegne samoodržanje kao nametnutu strast, da na neki način više ne bude radnička klasa. Zar ne postoji, takođe, jedan dodatni afektivni razlog? Da li je ova težnja, kako to Zigfrid Krakauer tvrdi, potreba „individue u grupi“ da bude više od ograničenog „delimičnog sopstva“, da bude više od „nosioca neke ideje“, da bude „potpuno biće [...] sa višestrukim slojevima iskustva“?<sup>4</sup> Međutim, na stranu besklasnost, egzistencijalna patnja celog čovekovog rodnog bića – rođenja, smrti, gubici, zavisnosti, prekidi vezâ – ne iščezava. S njom postaje teže izaći na kraj što je naše afektivno ponašanje potrebnije u najamnom radu kroz „samoostvarenje“ koje pokreće bios „čitave osobe“.

Ako su utopijski elementi Radničkog pokreta bili usmereni ka gotovo totalnom ublažavanju patnje to je vršeno kroz organizovanje proto-društava ne na osnovu klasnog pripadništva, već na osnovu ljudskih „sklonosti“, na osnovu afektivne dinamike strasti kao takve, koju je potencijalno moguće odvratiti od kapitalističkog cilja samoodržanja radi samoodržanja. To se može shvatiti, s jedne strane, kao poricanje Marksovog egzistencijalnog realizma borbe kao strasti, ali, s druge strane, otvara se prostor za radničku klasu kojoj je uskraćena kultura da prizna strast i afekte kao oblike energije i imanencije. Koristeći Ransijerovu terminologiju, dolazi do „preraspodele čulnog“ koja vodi izvan mazohističkog zaposednuća opstanka i pratećeg uživanja u negativnom koje Radnički pokret smatra svojim realizmom.

Šarl Furije je možda jedan takav slučaj, a kada se od Valtera Benjamina tražilo da iznese svoje poglede u vezi sa ovim oblastima svog interesovanja, u odgovoru koji prenosi Pjer Klosovski, on je skovao izraz afektivne klase:

Ponekad nam je govorio o tome kao da se tu radi o nečemu „ezoteričnom“, nečemu istovremeno „erotičnom i umetničkom“, naglašavajući svoje eksplicitne marksističke koncepcije

4 Siegfried Krakauer, „The Group as Bearer of Ideas“, u *The Mass Ornament*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, str. 151.

je. Zajedničko vlasništvo nad sredstvima proizvodnje treba da omogući zamenu ukinutih klasa, jednu preraspodelu društva u afektivne klase. Oslobođena industrijska proizvodnja, umesto da potčinjavajava afektivnosti, proširiće svoje oblike i organizovati svoje razmene, u tom smislu da će rad biti u savezu sa požudom, i prestaće da bude druga, kaznena strana medalje.<sup>5</sup>

Navedene Benjaminove reči po svoj prilici su delić „mesijan-skog vremena“ jer ono čemu se čini da on ovde daje izraz, kroz čin imenovanja, jeste imanentna klasa, buduća kategorija koja će zameniti „ukinute klase“. Uprkos paradoksalnosti situacije u kojoj sa ukidanjem klasa nestaje i potreba za afektivnom klasom kao takvom, ne predlaže li Benjamin afektivne klase kao tranzicionu klasu u kretanju ka postajanju-ljudskim koje za sobom povlači svaka komunistička revolucija? Štaviše, prema Furijeju, postoji osećanje da će se u jednom takvom društvu priroda rada promeniti iz najamnog rada u čulnu apropijaciju afektivne dimenzije rada u cilju sticanja zadovoljstva pre nego samoodržanja.<sup>6</sup> I više od toga, utoliko što će, kako je to Benjamin predvideo 1932. godine, „rad biti u savezu sa požudom“. Ali, o kakvom je „predviđanju“ onda reč? Naše iskustvo najamnog rada pokazalo je da je požuda obilato prisutna na radnom mestu kao strast koja otkriva forme koje su joj tu ponuđene: menadžerska nadmenost kao sadistički poriv, zadovoljstva bivanja u pravu i bivanja uvažanim, reaktiviraju jezu roditeljske „žive pažnje“, peckanje u stomaku i povišenu čulnu svest o učinjenom prestupu. U filmu Elija Petrija (Elio Petri) *Radnička klasa odlazi u raj* ova požuda u radu izražena je raspojasanom metaforom samozadovoljavajućeg rukovanja mašinerijom.

5 Reči Valtera Benjamina, prema sećanju Pjera Klosovskog, u Denis Hollier (ed.), *College of Sociology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, str. 359.

6 Furije je često isticao „brigu“ koja prati rad: „Daleko od toga da se živi bezbrižno u pogledu sutrašnjice, devet desetina civilizovanog čovečanstva brine o svojoj današnjici zato što su ljudi primorani da se posvete odvratnom radu koji im je naturen.“ Vidi J. Beecher & R. Bienvenu (eds.), *Utopian Vision of Charles Fourier*, Boston: Beacon Press, 1971, str. 147.

Takvi slučajevi upućuju na čitavu jednu afektivnu dimenziju koja je na delu. Neki bi rekli kako su takvi nepriznati slojevi, u kojima je patnja istovremeno zaposednuta kao bol i „izvrnuta-u-svoju-suprotnost“ kao zadovoljstvo, iracionalni i irelevantni. Iz perspektive Radničkog pokreta, ona je bila ništa drugo do to: beznačajnost. Međutim, iz potencijalne perspektive afektivnih klasa, i na onaj način koji Benjamin formuliše kao „savez rada sa požudom“, nije li reč o tome da rad može da bude deo „strastvenog niza“ koji ne mora da ima mazohistički oblik? „Socijetarni rad“, kako ga Furije naziva, mora biti učinjen strastvenim tako što će se menjati „oko osam puta na dan“, davanjem „prava da se u bilo kojem trenutku učestvuje u bilo kojoj vrsti posla“. <sup>7</sup> Potencijalni dnevni raspored pokazuje kretanje kroz falansterij koje se odvija na takav način koji ne samo da daje učesniku potpuni iskustveni pregled rada zajednice, već i otvara put, kao što to sugerije Rene Šere, „intenziviranju strasti dajući im društvenu ulogu“. <sup>8</sup> Rad, stoga, kao čulno-praktična aktivnost, odvojen od objektivne prisile (najamni rad), može da donosi zadovoljstvo. Benjamin, tako, preko Furijea, ukazuje na „želeću proizvodnju“ u službi afektivnih klasa koju je možda već sâm Marks artikulisao kada je, imajući u vidu uzajamnu proizvodnju u kojoj bi ljudi učestvovali kao rodna bića a ne kao najamni robovi, maštovito pretpostavio:

Ja ću za vas biti posrednik između vas i vrste, i na taj način ću biti priznat od strane vas kao dopuna vašeg sopstvenog bića, kao suštinski deo vas samih. Na taj način ja ću znati da stičem svoju potvrdu putem vaših misli i vaše ljubavi. <sup>9</sup>

No, Benjamin predlaže obrt koji je od presudnog značaja. Da li afektivne klase mogu biti nešto više od primera furijerističke

7 Za potpuniji uvid u Furijeova razmatranja o „privlačnom radu“, vidi <http://www.marxists.org/reference/archive/fourier/works/ch26.htm>

8 Rene Schérer, „Fourier's Rally of Love“, <http://www.iisg.nl/womhist/radsexpol.html>

9 Marx, op. cit., str. 277.

egzegeze? Moj je utisak da one itekako mogu biti od koristi s obzirom da Benjamin ne tvrdi da će potencijalni oblik zajedničke proizvodnje „porobiti afektivnost“. Drugim rečima, to bi značilo da bi utopijski element Furijeove sheme mogao biti uravnotežen priznanjem egzistencijalne (socio-psihičke) patnje kao neotklo-njive; ona je nerazdvojni deo generičkog života, a takođe, kako bi to Marks rekao, i nerazdvojni deo dinamike strasti. Ovde se možda otvara uvid u budućnost kakva se danas stvara realnom supsumpcijom rada od strane kapitala, od strane njegovog endokolonijalnog kretanja, njegovog biopolitičkog obrta, jer kapitalu nisu potrebni samo materijalni oblici energije, već i „nematerijalne“ energije radne snage i „vitalnosti“ (vitalne snage). Traži naše afekte i naše strasti, on nastoji da izvuče dobit iz naših čulnih sposobnosti, da ih iskoristi za potrebe svog postajanja. Kako naša čula postaju oblici radne snage, potencijalna imanencija utopijskog momenta, koja izaziva „preraspodelu čulnog“ i otvara horizont koji je s-ona-strane samoodržanja, biva mestom sukoba ili mestom saveza: borbe afektivnih klasa.

### 3. Nešto u vezi sa reprodukcijom

Dom – mesto ili prostor u kojem se saputnik-partner oseća kod kuće.

Monik Vitig & Zende Cajg<sup>10</sup>

Razvoj u kapitalizmu, bilo da se radi o endokolonijalnim efektima realnog potčinjavanja ili usponu „ekonomije pažnje“, učinio je marksističku koncepciju radne snage upadljivije očiglednom, svodivom na čulni rad. Navala teorija koje opsedaju „afektivni rad“, „prekarni rad“, kao i pojam „ljudski kapital“, te „semio-kapital“, predstavlja doprinos određivanju onoga što je Marks mogao misliti kao „vitalnu snagu“. To je telo uzeto u celi-

10 Monique Wittig & Sande Zeig, *Lesbian Peoples – Materials for a Dictionary*, London: Virago, 1980, str. 80.



ni: njegove afektivne i energetske sposobnosti, modaliteti svesti i jezičke moći, njegova komunikativnost i kooperativne sklonosti, njegove erotske potrebe i fizičke sile. Radna snaga postaje bios.



Preuzeto iz *Earcom 3*, Fast Product, 1979.

Za radnom snagom vlada potražnja u svako doba dana. Drugim rečima, radna snaga postaje nerazlučiva od „predmetnog čulnog bića“, kao i od energijâ strasti i patnje koje nastaju iz toga. Na neki način nagoveštaj takvog stanja stvari, kao i glavni ključ mogućnosti afektivne klase, leži u samom pojmu „reproduktivnog rada“, koji je Pokret za oslobođenje žena dosledno isticao počev od poznih šezdesetih. Taj reproduktivni rad, u obliku „rada kod kuće“, obuhvata sve dinamičke energije koje ljudska vrsta po-



seduje. No, „rad kod kuće“ kao izraz čini se da je nedovoljan i gotovo neupotrebljiv kada je reč o opisivanju reproduktivnog rada koji povlači odgajanje dece kao biopolitički „zadatak“. Prema tome, pomenuta aktivnost može se povezati sa Furijeovim utopijskim pojmom „neplaćenog ali strastvenog rada“, u kojem je podignuta barikada druge vrste u odnosu na one koje je Furije predviđao. Radi se o barikadi koja tradicionalno, u Radničkom pokretu, odvaja ono što se posmatra kao društveno-oslobodilački potencijal „proizvodnje u užem smislu reči“ od onoga što se posmatra kao gotovo prirodno-reakcionarni depotencijal „reproduktivnog rada“, odnosno odgajanja dece.

Pokret za oslobođenje žena ranih sedamdesetih godina učinio je dosta da ispravi ovu neravnotežu i, radeći to, uzdigao je, možda ranije nego što je to kapital pokazao svojim razvojem, mesto afekta u procesu rada. Povremeno, međutim, teorijska potreba suprotstavljanja marksističkoj ortodoksiji navodi spisateljicu kakva je Leopoldina Fortunati da reprodukciju situira kao proizvodnju u užem smislu, da uključi rad kod kuće u radnu teoriju vrednosti (rad kod kuće kao proizvodnja proizvoda koji se naziva radna snaga, što ga čini procesom valorizacije), zanemarujući neke druge propratne činioce u toj proizvodnji radne snage.<sup>11</sup> Takve činioce ona označava kao „ne-materijalne“ upotrebne vrednosti (koje mogu da uključuju afektivne vrednosti odgajanja, bezuslovne ljubavi, žive pažnje, itd.), i oni, kako ona kaže, mogu da budu faktori nad kojima kapital ima najmanje kontrole. To je u skladu sa nagoveštenom pojavom afektivnih klasa u tom smislu da upravo ta generička svojstva koja izmiču kontroli (ili meri) obezbeđuju sredstva, nepredvidljivo curenje, za odupiranje transformaciji „nematerijalnih upotrebni vrednosti“ (kao što su živa pažnja, empatija, itd.) u „razmenske vrednosti“ ili sredstva valorizacije.

U izvesnom smislu, stoga, mogli bismo reći da kampanja „plate za rad kod kuće“, kao politički ishod ove politizacije domaćinstva, stavlja u prvi plan društveno produktivni aspekt obli-

11 Leopoldina Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, New York: Autonomedia, 1995.

ka rada koji kapital prisvaja „besplatno“ (premda posredstvom najamnine) kao prirodno dobro i kao proširenje „besplatne upotrebe“ prirodnih resursa, istovremeno uključuje navodno merenje „nematerijalnih upotrebnih vrednosti“, tih aspekata rada koji imaju emocionalni sadržaj. Iako takvo merenje može da smanji manevarski prostor, odsecajući marginu namenjenu aktivnosti rodnog bića koju ono obavlja radi samog sebe (postajanje), eksplicitna valorizacija afektivnog rada (koji se tradicionalno posmatra kao ženski rad) na mestima kao što je, recimo, sektor socijalne zaštite, dobila je na zamahu u tolikoj meri da je, ko zna, i sâm jaz između oblika rada u proizvodnom i reproduktivnom sektoru drastično umanjen. Tom temom Radnički pokret nikada se nije bavio ni na koji drugi način izuzev u marginalnoj ili dopunskoj formi (up. uloga ženâ u štrajku rudara iz 1984-85). Ona je, osim toga, možda ishod diskreditovanja utopijskih pokreta i eksperimenata kolektivnog života kao neke vrste „boemskog povlačenja“ koje je uklonilo konceptualni okvir u kojem su afektivna komponenta reproduktivnog rada i afektivna komponenta, kao energija, tradicionalnog proizvodnog rada mogle biti spojene tako da bi obe forme rada postale stvar koja pripada imanentnim afektivnim klasama?

Ulog ovog nepriznatog reproduktivnog rada, rada koji je bio nevidljiv, takav je da je Kolet Gijomen, pišući 1978. godine, govorila o „preemptivnom delovanju protiv radne snage“ u obliku u kojem „možemo da otkrijemo materijalno prisvajanje tela“.<sup>12</sup> To prisvajanje je, prema Gijomen, zasnovano na percepciji žene kao „opšteg dobra“ koja je karakteristika patrijarhalnog društva; dobra koje se koristi bespoštedno kao i bilo koji drugi „prirodni resurs“. Ali ono što se prisvaja od žena, barem tradicionalno, jeste radna snaga odgajanja dece koja je zaslužna za ništa manje nego razvoj ljudskih bića, reprodukciju vrste (postoji li afektivni zadatak značajniji od toga?). Ovde se možda vraćamo Adleru i njegovom „temeljnem afektivnom stanju“ u tom smislu da odga-

12 Colette Guillaumin, „Practice of Power and Belief in Nature“, u D. Leonard & L. Adkins (eds.), *Sex In Question – French Materialist Feminist*, London: Taylor & Adkins, 1996.

janje dece jeste rad koji obuhvata ne samo brigu oko materijalnih potreba, već i brigu oko neuhvatljivih, neizrecivih afektivnih potreba, koje su usmerene ka našem razvoju kao bića koja žele, kao bića koja pate, te stoga i kao strastveno energetičnih bića. Šta takav „rad“ kod kuće podrazumeva?

Za početak dovoljan je ortodokсни frojdovski pristup: dom je mesto gde su instinkti postepeno ublaženi kako bi postali društveno prihvatljivi, gde želja dobija svoju modulaciju i svoj uvek prisutni višak (energije); upravo kod kuće prvi put dolazi do sublimiranja seksualnih energija, promene putanje nagona, kao porasta koncentracije pre nego produžavanja polimorfne, razlivenne želje (ali uvek uz održavanje konstitutivne razlivenosti želje kao nesvesni cilj); upravo kod kuće dešava se izvesna internalizacija načina postojanja i ljubavi odraslog sveta (što se doživljava kao „zavođenje“ koje je samo po sebi sredstvo obrazovanja nagonске energije, tj. značenje se konstruiše kroz tumačenje „instinktivnih pritisaka“); slično tome, upravo kod kuće unutrašnje polaganje računa (krivica) u pogledu zahteva figure „super-ega“ ili strogog roditelja doživljava se prvi put (otuda energija za prilagođavanje tom „neuspehu“ uzrokuje nasumično kažnjavanje, up. Kafka); upravo kod kuće stiče se rutina u jeziku, igramo se njim, i koristimo ga najpre kao čulno oralno iskustvo, a potom i kao frustrirajući (i prema tome energetski obogaćujući) nedostatak sklada između osećanja i izraza; upravo kod kuće formiraju se inicijalni identiteti preko roditeljskog ogledala i susreta sa, u početku, dobro posredovanim „drugim“, susreta koji nas energetski obogaćuje (energijom želje za željom drugog... kao prijateljem, ljubavnikom, kolegom, saradnikom, itd.); na presudan način, upravo iz „bezbednog prostora“ svog doma činimo prve korake u širem svetu iskustva i društvenih obaveza (gde se energija generiše iz identifikacija koje stvaraju osećanje sopstva kao „taloga ega“). Na taj način, u ovako šturom uvodnom osvrtu, ono što može biti uključeno u reproduktivni rad ukazuje se kao generička aktivnost koja, u susretu sa sumom ljudskih potreba kakvu vidimo kod dece, jeste stvar radne snage koja je postala „bios“.

Još jedan važan i možda zanemaren aspekt ove reprodukcije vrste, proces „odrastanja“, tiče se, kako bi to Donald Vinikot rekao, kretanja iz apsolutne zavisnosti (od roditelja) ka nikad u potpunosti ostvarene nezavisnosti (živeći unutar društva nikada nismo sami i samostalni).<sup>13</sup> To je samo po sebi faktor u formiranju naših energija i njihove inhibicije: kao što je to slučaj sa nekim muškarcima, kakav je bio i moj deda, trajna i potpuna zavisnost u pogledu svojih reproduktivnih potreba od svojih žena vodi reaktivaciji „apsolutne zavisnosti“ od svojih majki; nesvesni afekt doživljen kao rezidualna sramota i kao nagon za iskupljenjem, koji je, kako verujem, povremeno činio mog dedu razdražljivim radoholičarom, a nekad i brutalnim ocem (koji mlati sina zato što ga on podseća na sopstveno stanje apsolutne zavisnosti?). Taj nagon ka nezavisnosti jeste jedno od sredstava putem kojih kapital radnu snagu koristi kao mitsku samostalnost, kao strast ka samoodržanju, a on je, uostalom, i cilj rada kod kuće: pripremiti dete za svet rada. Starati se o sebi, kretati se ka nezavisnosti, postaje, za Vinikota, obeležje tranzicije od principa zadovoljstva ka principu realnosti, međutim, realnost kapitala čini ovaj prelaz duboko uznemirujućim, i rezultirajući adolescentski sukobi postaju pokazatelj dubokih afektivnih protivrečnosti skopčanih sa „radom kod kuće“.

Dakle, ako se za trenutak pozabavimo dinamikom „reproduktivnog rada“, koja se isto onoliko tiče proizvodnje upotrebljive energije koliko i proizvodnje subjekata, vidimo kako jedan od izvora Marksove radne snage možda nije puko fizičko punjenje baterije svake noći, već život sa iznijansiranim afektivnim iskustvima koja su često u krhkoj ravnoteži. Upravo bi se za tu krhkost, emocionalnu nesigurnost i zavisnost od drugih moglo reći da su znak naše nesposobnosti da konačno „ovladamo afektom“ zato što nismo u stanju da izađemo na kraj sa činjenicom da smo bačeni (od materice do porodice i kasnije) u mrežu afektivne komunikacije koja u nas uliva tu energiju (ili donosi iscrpljenost).

13 Donald Winnicott, *The Maturation Process and the Facilitating Environment*, London: Karnac, 1990, str. 46.

Međutim, ta krhkost je, kako to Fortunati ističe, šansa da izmaknemo kontroli kapitalističkih determinacija, a možda i više od toga. To „više“ možda povlači aktivan otpor svojoj valorizaciji kada je afekt priznat kao međuodnosna formacija koju subjekti, definisani kao jasno razgraničene individue, ne pokušavaju da poreknu. Kao što Julija Kristeva govori o majčinskim porivima koji nisu inhibirani već su „usmereni ka drugom pre nego ka objektu“,<sup>14</sup> tako i otpor profiliše čovekovu generičku aktivnost kao proizvodnju „nematerijalnih upotrebnih vrednosti“ putem „slobodnog rada“. Ali, kada se sami nematerijalni afekti, koji su povezani sa ljudskošću i „radom na“ drugome, ponovo vrate u tok valorizacije (pretvorene u objekte), njihovu transformaciju u „apstraktni rad“ (u postfordističkom procesu rada), koja odatle rezultira, osećamo kao reski bol dehumanizacije. Drugim rečima, kvalitativna vanvremenost, u slučaju rada nege, podvrgava se društveno nametnutom prosečnom vremenskom okviru (apstraktno vreme), čime se eliminišu „živa pažnja“ i empatija. U nesrećenima ne preostaje ništa drugo nego da plaću kada uzmemo nazad dokument koji su upravo potpisali.

#### 4. Postajanjâ kapitala: proizvodnja očajanja

Intenzivno i dugotrajno investiranje u mentalne i libidinalne energije u okviru radnog procesa stvorilo je uslove za psihički kolaps.

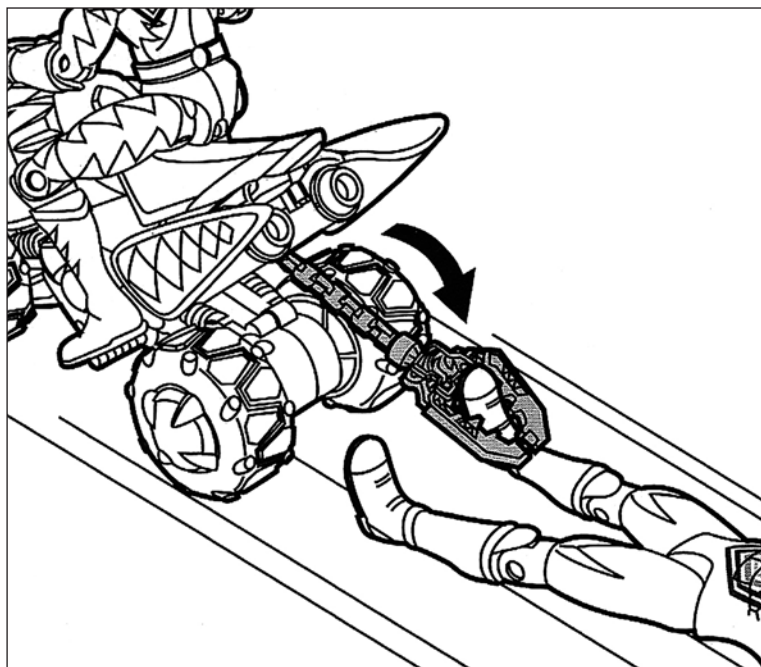
Franko „Bifo“ Berardi<sup>15</sup>

(i) Čovek/Mašina

Realna supsumpcija života u kapitalizmu ima za cilj da ukloni patnju tako što nas dehumanizuje. Kontrolišući svoju osetljivost i agresiju kako bismo bili plaćeni mi instrumentalizujemo

14 Julia Kristeva, *Kristeva Live*, London: Continuum, 2005, str. 70.

15 Franco „Bifo“ Berardi, *Precarious Rhapsody*, New York: <...MinOr...>C0mp0siti0ns, 2009.



„Kako koristiti kuku za kačenje“, Moćni rendžeri, BVS Entertainment, 2003.

rodno biće na više načina a ne isključivo kroz fizički napor. U svojoj instrumentalizaciji mi idemo do cinizma, dotle da prestajemo biti u stanju da osećamo ili saosećamo. Ni o čemu drugom ne вреди voditi računa izuzev o poslednjoj bočici morfina. To je distopijska vizija u kojoj je kapitalistički način života velikodušno kolonizovao rodno biće. Kao što Leopoldina Fortunati govori o ženama kao mašinama kućnog rada, a Marijarozza Dala Kosta (Mariarosa Dalla Costa) o kolonizaciji uterusa, ista tendencija je, takođe, bila prisutna i kod Adorna kada je koristio izraz „organska kompozicija čoveka“. Za Adorna, prodaja radne snage je data *a priori* (formalna supsumpcija). Ono što ta mogućnost prodaje izaziva jeste autotransformacija života u „stvar, alat“.<sup>16</sup> Realna supsumpcija, koju je Adorno dramatično formulisao kao

16 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, London: Verso, 1990, str. 230.

„samoodržanje koje gubi samo sebe“, može da stvori sadističke subjekte i veliki deo rada može uključiti neki oblik okrutnosti, bezosećajnosti, kao kad smo prinuđeni da se „borimo za sopstveno mesto“, i da „sve svoje probleme ostavimo na vratima firme“. Taj nedostatak osećanja, nedostatak kontakta sa potencijalom rodnog bića, taj profesionalni cinizam, pokazatelji su naše uključenosti u *dispozitive* (aparate) koji determinišu naše ponašanje tokom rada. Mašine koje regulišu ritam, pravac i cilj rada (bilo da se radi o tehničkoj opremi ili pisanim radnim instrukcijama) na kraju nas pretvaraju u mašine lišene sopstvene volje. Kao što su Boltanski i Šijapelo istakli, „standardizacija proizvodnje primenjuje sa na osobe“. <sup>17</sup> Mi smo naddeterminisani funkcijama koje nas odvajaju od mišljenja, čak nas odvajaju od osećanja.

U manje doslovnom smislu, par čovek/mašina proizvodi osiromašenje mogućnosti rodnog bića kao što kapital teži tome da ih eksplicitno iskoristi putem afektivnog rada, i rada shvaćenog kao vokaciono samoostvarenje, samovrednovanje (ljudski kapital). Visokorazvijenu podelu rada koja dovodi do gubitka stručnog znanja u procesu rada, radnik oseća kao neku vrstu praznine i besciljnosti. Radni zadaci se razbijaju na „apstraktne“ mikro-radnje koje je moguće obavljati gotovo bez razmišljanja. Slično tome, umeće komunikacije se svodi na korporativne slogane i klišeizovane poruke koji se papagajski ponavljaju. Ova „fraktalizacija“ radnog iskustva istovremeno olakšava upravljanje-proračunavanje u radnom procesu i drastično ograničava bilo kakvu autonomiju ili opuštenost koje bi mogle biti generisane kroz „živi rad“. Velike nade proleterske revolucije u znatnoj meri temeljile su se na pojmu radne snage kao konkretnog rada, kao živog rada koji može da nas oslobodi od imperativa vrednosti. Ono što se umesto toga dogodilo, kako je to Mojše Postoun istakao, jeste da „apstraktni rad počinje da kvantifikuje i oblikuje konkretni rad prema svojoj slici; apstraktna dominacija vrednosti počinje da se

17 Luc Boltanski & Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso, 2005, str. 465.

materijalizuje u samom procesu rada<sup>18</sup>. Materijalizacija vrednosti u procesu rada dobija oblik njegove fraktalizacije, intenzivnog proračunavanja rada u odnosu na postavljene ciljeve, brižljivog vođenja računa o potrošnji materijala, kao i intenzivnog merenja vremena u odnosu na globalizovane logističke lance. Odvajanje proizvodnih sredstava od čoveka znači da više ne postoji nikakva neposredovana međusobna interakcija, već umesto toga, preko apstraktnog rada, postoji „opredmećeno društveno posredovanje“ (vrednost) koje nas udaljava od sredstava za život, usluga, kao i iskustva uzajamnosti u procesu rada. Činjenica da znatan deo novog rada zavisi od fraktalizacije procesa rada kroz dodelu pojedinačnih radnih zadataka podizvođačima, ili uspostavljanje novih „kontrolnih kapija“ u nekada „celovitim“ proizvodnim mrežama, još više udaljava ljude od mogućnosti ostvarivanja ličnog kontakta. Dakle, sa najamnim radom kao glavnom životnom aktivnošću u kapitalizmu, naše iskustvo društvenog i drugih posredovano je „bezličnom objektivnom nužnošću“ rada, kao i, na primer, korišćenjem automatizovanih (bez)ličnih usluga. Nedostatak izbora proširuje se na nedostatak izbora u pogledu toga od koga ćemo kupovati, kao i sa kime ćemo raditi, pa tako otuđujući element bezličnog prodire u naše međuodnose. Ovaj nedostatak izbora koji je uslovljen vrednosnim imperativom kapitala („opredmećeni apstraktni rad“) mi osećamo kao „nesvesnu društvenu determinaciju“, kao opsesivnu prinudu rada, kao zadovoljstvo samoodržanja.

Tu ideju oblika vrednosti kao determinante društvenog života Postoun proširuje iz njegove uloge u procesu rada na društveni život u celini: „kategorija vrednosti, kao osnovna kategorija kapitalističkih proizvodnih odnosa, takođe je početno određene otuđenih društvenih struktura“<sup>19</sup>. Ako se rad posmatra kao stožerna društvena forma u kapitalu (koja, kao apstraktni rad,

18 Moishe Postone, *Time, Labour and Social Domination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 182. Za tekst u kojem se nastoji da se promisli Postounovo shvatanje složenog rada, i koji je u znatnoj meri paralelan tekstu koji ovde pišem, vidi rad „Toward Agonism“, 2006, <http://www.metamute.org/en/toward-agonism>

19 *Ibid.*, str. 159.



profilise način na koji rad sebe posreduje i sobom upravlja), onda društvena posredovanja koja odatle slede proizvode ne samo dobrâ, već i društvene odnose koji su opredmećeni i učinjeni apstraktnim. Ono što je uspostavljeno na taj način, kroz „društvenu funkciju rada“, to su institucionalni oblici i procedure koji „vladaju“ društvom kao celinom. Preko ove društveno posredujuće forme rada, radnik faktički proizvodi „apstraktnu strukturu društvene dominacije“ koja je formalno potpadala pod ime Boga. Za takvo stanje postoji mnoštvo paralela. Za Altisera (Althusser) to je ono što on naziva „društveni efekt“, za Fukoa to je „*dispozitiv*“ ili „aparata“, dok je za Deleza i Gatarija to „apstraktna mašina“. Sve se to svodi na intenzifikaciju društvenog posredovanja. Postoun: „Društvena dominacija u kapitalizmu, na svom najosnovnijem nivou, ne sastoji se u dominaciji jedne grupe ljudi nad drugom grupom ljudi, već u dominaciji nad ljudima od strane apstraktnih društvenih struktura koje sačinjavaju sami ljudi.“<sup>20</sup> Dakle, jedna od posledica ovoga moglo bi biti to da je „društvena dominacija“ postala cilj proizvodnje – „*dispozitivi*“, mehanizmi kontrole i sredstva proizvodnje subjekata, bujaju u tolikoj meri da filozof Đorđo Agamben oseća kako je antagonističke klasne odnose moguće reartikulisati kao agoničnu suprotnost između „živih bića (supstance)“ i „aparata u kojem su živa bića sve više zarobljena“.<sup>21</sup> To i nije toliko udaljen krik od onoga što bi trebalo da je pojam afektivnih klasa.

## (ii) Preduzetnijat

Jedno od glavnih uporišta marksističke teorije jeste koncept „reifikacije“. U sistemu generalizovane razmene, jedan radnik zamenjiv je drugim radnikom, radnik kao „čovek-mašina“ postaje predmet koji je nemoguće razlikovati od robnog predmeta (u nekim slučajevima vredni i manje), odnosi mogu da budu izrabljivi-

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 30.

<sup>21</sup> Giorgio Agamben, *What Is An Apparatus?*, Stanford: Stanford University Press, 2009, str. 13.

vački budući da svaka figura ima ulogu skretnice u valorizaciji kapitala, u njegovom neprekidnom kruženju; u takvim okolnostima tek jedan mali korak deli nas od toga da se osećamo kod kuće u preduzetničkoj formi koja prati uspon finansijalizacije koji je u toku. Takođe, moglo bi se reći da preduzetnička forma, zapravo, ublažava dugotrajni domaći proces „treniranja nagonâ“, njihovog socijalizovanja: represija se obustavlja kako bi nagon za akumuliranjem, eksploatacijom i okrutnošću, mogao da vlada slobodno. Nagonaska energija, koju je neophodno obuzdati pri pažljivoj komunikaciji sa drugima, može da bude nekažnjeno oslobođena kada se drugi javlja kao predmet, svedeno da li kao radnik, snabdevač, potrošač, itd. U društvu koje je prilagođeno preduzetničkoj formi, i koje nju aktivno promovise („socijalizacija poslovnih rizika“),<sup>22</sup> tom odsustvu kazne dat je status ravan „diplomatskom imunitetu“. Ima veoma malo potrebe za savešću ili za brigom o drugom kada bezobzirni narcisizam ne samo da se podstiče već se nagrađuje i slavi. Dakle, u svom opisu ordoliberala i njihovog plana rekonstrukcije „preduzetničkog društva“ u posleratnoj Nemačkoj, Fuko ne samo da ističe cilj „umnožavanja preduzetničke forme unutar društvenog tela [...] usled čega ona postaje formativna društvena snaga“, već i sve veću potrebu za komodifikovanjem onoga što je ranije bilo zaobiđeno u procesu komodifikacije, kao što je afekt.<sup>23</sup> Kao što to Boltanski i Šijapelo primećuju, granica između „profita i moralnosti“ postala je ozbiljno zamučena u trenutku kada se sve učestalijim opisivanjem radne snage kao skupa ličnih sposobnosti „pojedincima pripisuje direktna ekonomska vrednost“, čime se radnici pretvaraju u preduzetnike bez preduzeća.<sup>24</sup> Time se uvećava osećaj „samožive koristoljubivosti“ (pre nego nekoristoljublje „nemate-

22 Vidi Federico Chicci, „On the Threshold of Capital, at the Threshold of the Common“, Andrea Fumagalli & Sandro Mezzadra (eds.), *Crisis in the Global Economy: Financial Markets, Social Struggles, and New Political Scenarios*, Los Angeles: Semiotext(e), 2010, str. 43.

23 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, str. 148.

24 Boltanski & Chiapello, op. cit., str. 465.

rijalnih upotrebnih vrednosti“), koja je preduslov za prihvatanje preduzetničke forme kao načina kojim se postiže oslobađanje od najamnog rada. Kada se to poveže sa promenom u prirodi rada iz ugovornog odnosa, koji ostavlja određenu količinu dokolice za autonomiju, u rad kao sredstvo ugodnog „samoostvarenja“, onda sve naše energije postaju usmerene na rad za same sebe u okviru uslova predviđenih ugovorom napisanim u skladu sa zahtevima super-ega.

Distanciranje od najamnog rada ne postaje „odbijanje rada“ već dodatni razlog za investiranje želje u rad kao takav: intenzivno radno opterećenje koje se ne razlikuje bitno od rada na reprodukciju vrste, koji se na sličan način posmatra kao vokaciona delatnost i kao stvar „samoostvarenja“. Preduzetnička forma kao izvitopereni oblik „želeće proizvodnje“, koja, sa udelom ličnog interesa, postaje proširenje proizvodnje subjektivnosti pod imperativom vrednosti: preduzetništvo se ohrabruje (program stimulacije preduzetništva iz osamdesetih godina, poreske olakšice, subvencije), čime se proizvodi individua kao preduzetnik. Preduzeće počinje da se čini poželjnim kao dominantna subjektivna forma pre nego kao nužno za opstanak, u onom smislu u kojem je porodica, kao „prvobitna ekonomska jedinica“, bila nužna za opstanak. Tako, čitajući Leopoldinu Fortunati, nameće se misao da možda postoji još jedan činilac u ovoj preduzetničkoj želji radnika kada ona tvrdi da nadoknada za rad kod kuće (kao deo najamnine) pretvara muškarca pripadnika radničke klase (ili vršioca rada za koji mu se isplaćuje najamnina) u „predstavnik kapitala“. Ona kaže kako, istorijski gledano, muškarac „kupuje ženinu radnu snagu svojom najamninom“, te da se njegova najamnina može posmatrati kao „promenljivi kapital“ koji, po njenom shvatanju, može da „funkcioniše kao kapital unutar [sfere] reprodukcije“.<sup>25</sup>

Da li sve to doprinosi odlasku radničke klase u kapitalistički raj? Zar ne bi i na ovom mestu, između redova, Adorno mogao da govori o radniku kao „agentu zakona vrednosti“? On je vred-

25 Leopoldina Fortunati, op. cit.

novan kao radna snaga, kao fiksni kapital, a u svom domu, kao kupac rada, i kao davalac najamnina; kao skretnica u kruženju vrednosti. On funkcioniše kao kapitalista u domaćinstvu, i, kako to Fuko kaže, na tragu teoretičara ljudskog kapitala, on poseduje „kapital-abilnost“, usled čega se ukazuje kao „neka vrsta preduzeća za sebe“.<sup>26</sup> Slično tome, uspon kredita tokom proteklih dvadeset godina ima preduzetničke posledice u tom smislu da je jedan od elemenata ideologije preduzetništva „uvećavanje kapitala“. Premda je kredit korišćen kao protivteža opadanju najamnina on sadrži jednu komponentu koja prevazilazi njegov značaj kao dopune najamine. To je, naime, naša naviknutost na „kapital-abilnost“ kredita, usled koje dopuštamo sebi kršenje tabua minusa na računu. Kao što je preduzetnička forma proširena na društvo, isto tako, onda, i pristup kreditu postaje dostupan. Prema Marksu to ima dramatične posledice: „u kreditu, sâm čovek, umesto metala ili papira, postaje posrednik razmene, međutim, ne kao čovek, već kao način postojanja kapitala i interesa [...] Ne radi se o tome da je kreditnim odnosom novac ukinut u čoveku, već da je sâm čovek pretvoren u novac, ili, da je novac postao sastavni deo njega“.<sup>27</sup> Štaviše, kao što to Bifo Berardi tvrdi, počev od osamdesetih dešava se ideološka identifikacija rada i preduzeća. Biti sopstveni šef ne podrazumeva toliko sticanje osećaja slobode, koliko potpadanje pod kategoriju onih koji upravljaju sami sobom, pri čemu je upravljanje o kojem je reč produžena ruka zakona vrednosti koji je „antropomorfizovan“. Delez: „Subjektu je saopšteno da što se više pokorava, više komanduje, budući da se pokorava samom sebi“.<sup>28</sup>

### (iii) Slom odnosâ

Dejstvâ uspona apstraktnog rada su višestruka, i već su pomenuta kao, u jednoj svojoj dimenziji, fraktalizacija rada, i uspon preduzetničke forme. Ono što se može reći o apstraktnom radu

26 Foucault, op. cit., str. 225.

27 Karl Marks, citiran u Jacques Camatte, „Capital and Community“, <http://www.marxists.org/archive/camate/capcom/index.htm>

28 Gilles Deleuze, *Two Regimes of Madness*, Los Angeles: Semiotext(e), 2006, str. 16.



Pesma Howarda Slatera (reklama iz časopisa *Vogue*), 2009.

jeste to da on predstavlja povišeni stepen posredovanja između ljudskih bića koji doprinosi sve jačem osećanju ljudske bespomoćnosti. Na radnom mestu je nemoguće obaviti posao budući da on zavisi od nebrojenih drugih faktora i upravnih odobrenja, a što se tiče preduzetničke forme svedoci smo uvećanja broja preduzeća malih razmera koja umnožavaju posredovanje i teže tome da izvuku profit uvodeći naplaćivanje za usluge koje su ranije bile besplatne. Taj porast posredovanja, to uvećavanje apstrakcije rada, dovodi do sve veće otuđenosti ljudi jednih od drugih, uz istovremeno i protivrečno povećanje fokusa na samom „materijalu“ odnosâ u društvu. To otuđenje dodatno se komplikuje, postajući šizofreno, usled činjenice da se, kako to Postoun kaže, društveni život u kapitalizmu doživljava kao „lična nezavisnost u okviru sistema objektivne zavisnosti“.<sup>29</sup> Trebalo bi da postoji svojevuljni izbor ali on je na svakom uglu posredovan *dispozitivima* i „apstraktnim operativnim pravilima“ društvenih institucija i uspostavljenog zakona vrednosti. To zauzvrat izaziva ozlojeđenost među ljudima koji doživljavaju (ili ponovo doživljavaju detinjstvo) zavisnost koja se, u sve apstraktnijim posredovanjima kapitala, pretvara u reifikovane odnose zavisnosti. Marks: „Stvarni odnosi zavisnosti nisu ništa drugo do društveni odnosi, koji prema prividno nezavisnim individuama istupaju samostalno, tj. njihovi u odnosu na njih same osamostaljeni uzajamni odnosi proizvodnje.“<sup>30</sup> Ovde možda imamo ono što bi se moglo nazvati proširenim adolescentskim sukobom sa (roditeljskim) moćima odlučivanja i uspostavljanja pravila, gde se deca bore da sagledaju izvor moći odraslih.

Prema tome, nasuprot tom osećaju bespomoćnosti čini se da se „lična nezavisnost“ fetišizuje subjektom kapitala. To važi za preduzetničku formu u tom pogledu što se preduzetnik drži ideje o svojoj ličnoj nezavisnosti i sopstvenoj kontroli nad okolnostima, kao i ideje o postojanju suverene moći koja se stara

29 Postone, op. cit., str. 125.

30 Karl Marx, *Osnovi kritike političke ekonomije*, Dela, knjiga 19, Institut za međunarodni radnički pokret, Prosveta, Beograd, 1979, str. 68.

o ličnosti preduzetnika. To, jednim delom, objašnjava otkuda primamljivost preduzetničke forme: njeno poricanje reifikovanih odnosa zavisnosti. Štaviše, u vezi sa preduzetništvom, „lična nezavisnost“ postaje operativna kroz „lični interes“ i poricanje odnosâ zavisnosti. Ličnost, navrla da dokaže svoju ličnu nezavisnosti, dobija pregršt mogućnosti da ostvari sebe. To se može proširiti sa stvarne kupovine radne snage druge osobe, što je čini zavisnom od nas, na kultivisanje generalizovane ravnodušnosti prema drugima, i omalovažanje bilo kakve moći empatije. Odatle sledi da su „patologije“, kao što je narcizam, sa svojim problematizovanjem odnosa želje prema drugom, duboko ukorenjene u ovom društvu i njegovim kulturnim formama. Sâm „drugi“ postaje izvor novih oblika rada koji, težeći da regulišu društveni život, teže tome da umanje mogućnost „nenadanog“ susreta i uspostavljanja života zasnovanog na afektivnim odnosima izvan rešetke društvenosti pojedinca koji nastoji da utvrdi granice domašaja svoje „ličnosti“ i očuva „nezavisnost“.

Takva želja za sobom, kao formom uslovljenom svojinom i vlasništvom, u sukobu je sa bilo kakvom efektivnom kohezijom u društvenim odnosima koji se, konačno, u svojoj celini smatraju nametnutim posredovanjima, apstrakcijama koje se „ne žive direktno“. Kao posredovanja, kao indirektno forme ljudskog opštenja ciljevi koji mogu biti postignuti uz pomoć ljudi (ljudi kao fiksni kapital), kapitalistički društveni odnosi ne ulivaju nikakav oblik savesti. Štaviše, takvi odnosi imaju tendenciju da ohrabruju projektovanje onog najgoreg u nama na za to prikladne objekte, i na taj način oni postaju aparat ličnog interesa oslobođenog krivice. Ne treba da nas brine ono što drugi misle ili osećaju sve dok možemo da ih iskoristimo kao fiksni kapital i kao metu nesvesnog besa koji osećamo prema sopstvenoj zavisnoj ličnosti. Takve projekcije zaista omogućavaju obnovljeni osećaj naše vlastite mitske nezavisnosti, one demarkiraju ograničena „sopstva“ i, s obzirom na njihovu veliku učestalost, imaju znatan uticaj u određivanju opšteg smisla mnogih društvenih odnosa i društvenih institucija.

(iv) Rat na membrani<sup>31</sup>

Jedna od ključnih komponenti dugovečnog mita o „nezavisnim ličnostima“ jeste čulno iskustvo. Time ne želim da osporim pozitivnost čulnog ili afektivnog, već da utvrdim na koji se način taj deo našeg rodnog bića koristi i eksploatiše za potrebe vrednosti. Naši čulni životi, stoga, kada su iskorišćeni kao „zadovoljstvo“ posmatraju se kao element samoostvarenja, i to delimično objašnjava zašto teorije transmisije afekta nailaze na hladan prijem budući da podrivaju granice samodovoljnog subjekta i profilišu međupovezanost uzajamnih zavisnosti svesti i nesvesti.<sup>32</sup> Sa druge strane, zadovoljstvo – ovde bismo mogli navesti kao primer industriju zabave, kao i represivnu desublimaciju seksualnosti – prema frejdovskom modelu, jeste takvo da usađuje pojmove personalizovanog ekvilibrijuma i osećanje uslovljeno strogo omeđenim telom. To je ekonomska efikasnost identiteta, i slepa mrlja politike identiteta koja prkosi postajanju. „Ekvilibrijum“ zadovoljstva svedoči o ekonomizovanju ili racionalizovanju čulnosti, a njena prekomernost, u frejdovskom modelu, izaziva patologizovanje u smislu perverzije, abnormalnosti i straha od traume. „Strogo omeđeno telo“, takođe, svedoči o problematizaciji odnosa prema drugom, i izaziva jednu vrstu „rata potrebe“ u kojem drugi može da figurira kao objekt. Rasprostranjena profesija ulične prostitucije ovde zauzima središnje mesto: upotreba tuđeg tela za lično zadovoljstvo lišeno savesti, koja često povlači minimalizovanu uzajamnu razmenu gde prostitutkino telo dobija ulogu živog fiksnog kapitala (drugi je, prema Deleзовим rečima, „odvojen od ekspresivnosti koja ga konstituše“, i preopterećen je projektivnom ekspresivnošću koju onaj naspram njega [klijent] zahteva). Prema tome, zadovoljstvo tu postoji kao

31 Za duži osvrt na ovaj pojam u kojem se o njemu diskutuje u vezi sa *noise*-om i improvizatorskom muzikom vidi moj tekst „Prisoners of the Earth Come Out! – Notes Toward a War at the Membrane“, u Mattin & Anthony Iles (eds.), *Noise & Capitalism*, San Sebastián: Arteleku Audiolab, 2009, str. 151-165, [http://www.arteleku.net/noise\\_capitalism/](http://www.arteleku.net/noise_capitalism/)

32 Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, New York: Cornell University Press, 2004.





Kolaž Howarda Slatera, 2010.

fizičko pražnjenje, kao projekcija fantazije, i kao zamena za uzajamnu povezanost.

Ekonomizovanje čulnosti dešava se i u drugim pravcima. Kao i afekt, čulno je možda ključni aspekt „vitalne snage“ rada, pogotovo kada se uzme u obzir da je nezaobilazni deo „sektora uslugâ nege“, kao i pojmova „dodatne vrednosti“ i „ekstra usluge“. Ono može da bude onaj element rada koji je višak svojoj neposrednoj meri kao vrednosti, i koji, štaviše, predstavlja tekuću eksploataciju ljudskih sposobnosti van okvira „proizvodnje u užem smislu reči“. Kao što to Bifo Berardi tvrdi, „senzualnost je direktno investirana“.<sup>33</sup> To može da podrazumeva sve jači osećaj da rad (apstraktni rad) treba da donosi zadovoljstvo i ispunjenje, te da bude direktni proizvodni faktor u stvarnom korišćenju ljudskih čulnih snaga. Čulnost kao radna snaga. Kao možda najbolji primer takvog čulnog rada navodi se „ekonomija pažnje“. Svaki rad zahteva pažnju i njoj bliske fenomene kao što su koncentracija i određeno ulaganje želje. Takođe, pažnja se javlja kao „fokus“ i „posvećenost“, a osim toga, kako se nadamo, i

33 Franco „Bifo“ Berardi, *Soul at Work*, Los Angeles: Semiotext(e), 2009, str. 135.

kao zadovoljstvo i čulno zadovoljenje. Sa usponom sveprisutnih audio-vizuelnih tehnologija od fotografije do bioskopa, TV-a i kompjutera, one su se nametnule kao sredstvâ proizvodnje i reprodukcije rasonode i kontrole. One su sredstvâ industrijalizovana čulnosti. Džonatan Kreri govori o tome kako je kapitalistička modernost „generisala konstantno re-kreiranje uslovâ čulnog iskustva – revolucionisanje sredstava percepcije“.<sup>34</sup> Jedan aspekt ovog proširenja percepcije jeste da vizuelne reprezentacije počinju da preuzimaju presudnu ulogu u uvećavanju posredovanja koje nastaje kao posledica uspona „apstraktnog rada“; sama posredovanja zahtevaju našu pažnju, koja su sve više osmišljena tako da izazivaju čulne odgovore.

Drugi komentator, Džonatan Beler, čak je sugerisao da je danas moguće govoriti o „teoriji vrednosti zasnovanoj na pažnji“: „Kao kapitalizovani fragment, to jest kao oblik proizvodnje za razmenu, slika će uvesti novu dimenziju u našu staru kategoriju ‘rada’, pomerajući sâm rad ka graničnoj oblasti posredovanja.“ Za Belera, filmska slika je dematerijalizovana forma robe koja „izaziva čulni rad (pažnju) direktno u trenutku njenog poimanja“.<sup>35</sup> Munjevito kruženje slikâ vodi intenzifikaciji čulnog rada u tom smislu da je vreme između percepcije i poimanja ograničeno. Vreme obrade skraćeno je svođenjem „ljudskog“ na brzine fiksnog kapitala. Bifo Berardi konstatuje to kao asimetriju između formata emisije – audio-vizuelno – i formata recepcije – ljudsko telo, što vodi iscrpljivanju i psihičkom kolapsu. Pod takvim proizvodnim uslovima, očekuje se da pažnja, kao „živ“ modalitet obrade percepcije, sebe predstavi kao „reifikovanu pažnju“, kao produktivnu informaciju. Može li se reći, stoga, da su naša čula, koja oblikuju naše moći pažnje (čulni rad), poslednji trag naše potencijalne autonomije od valorizujućeg efekta vrednosti? Kao

34 Jonathan Crary, *Suspension of Perception*, Cambridge: MIT Press, 2000, str. 13. On piše, „pažljivi subjekt deo je internalizacije disciplinskih imperativa“, str. 73. Za Antonija Negrija, ekonomija pažnje može se opisati kao „interes/volja da se u ekonomske proračune uključi interaktivnost korisnika komunikacijskih usluga“. Vidi njegov tekst „Value and Affect“, [www.generation-online.org/t/valueaffect.htm](http://www.generation-online.org/t/valueaffect.htm)

35 Jonathan Beller, „Vertov and the Film of Money“, *Boundary 2*, 26.3, 1999, str. 151-199, <http://muse.jhu.edu/journals/boundary/v026/26.3beller.html>

što je Georg Frank pisao, „pažnja je suština svesnosti“, a ako svest zavisi od čulne percepcije, u tom slučaju realna supsumpcija zahteva valorizaciju celine ljudskog bića.<sup>36</sup> Čulna membrana postaje konfliktni prag mobilne fabrike senzorijuma.

(v) Proizvodnja subjektivnosti

Valorizacija našeg „svesnog bića“ jeste isto što i proizvodnja ljudskog subjekta pod posredujućim vođstvom apstraktnih operativnih pravila kapitala koji deluje kroz mnoštvo *dispozitivâ*. Nije li to pitanje kojim se bavio Fuko kada je pisao svoje genealogije ludila, klinike, zatvora, diskursa, neoliberalizma, itd? Proizvodnja subjekata pomoću aparata različitih struktura i namena, koji formiraju reiterativno i interpolativno okruženje; koji formiraju, u Kamatovom žargonu, „materijalnu zajednicu kapitala“? Bifo Berardi sažeto određuje takve biopolitičke poteze kao reprezentacije „morfogenog artikulisanja života koje vrši okruženje sa kojim smo prinuđeni da intereaguemo“.<sup>37</sup> Da je na taj način moguće povezati biopolitički obrt realne supsumpcije sa proizvodnjom subjektivnosti i nije ništa novo, ali ono na šta se tu ukazuje možda je oblikovano „raspadom“ radničke klase kao održivog društvenog aktera. U slučaju da je radnička klasa rekonponovana za odlazak u raj, javlja se praznina u društvenom sistemu pomoću koje radnička klasa odbija sopstvenu reprodukciju kao radničke klase (odbija da uživa u borbi za sopstveno samoodržanje). To je kriza reprodukcije radničke klase koja je nekada obezbeđivala stanje ravnoteže. Otuda nužnost kontrole nad proizvodnjom subjekta, kao i direktnog učešća u njoj, sa ciljem da se osigura reprodukcija društvenog sistema.

Anri Lefevr, kao jedan od prvih marksistički informisanih mislilaca koji su svoju pažnju posvetili pitanju „svakodnevnog života“, čini se da je pri tom kao njegovu prirodnu posledicu video to da proizvodnja proizvodnih odnosa (kapitalistički

<sup>36</sup> Georg Franck, „The Economy of Attention“, <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/5/5567/1.html>

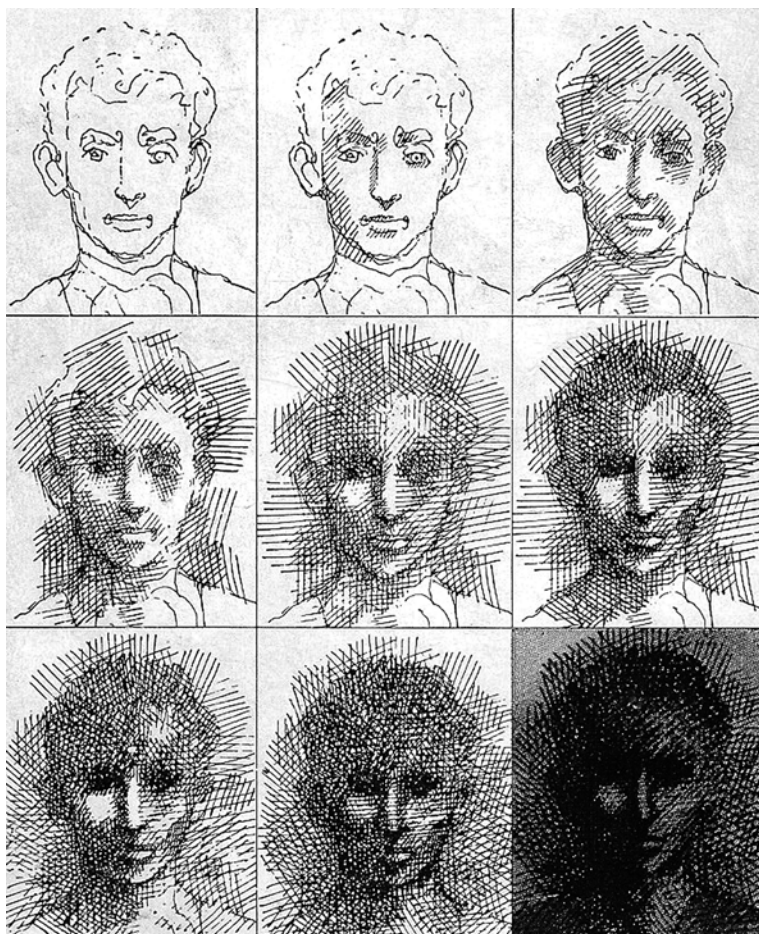
<sup>37</sup> Berardi, op. cit., str. 187.

društveni odnosi) zamenjuje odnose reprodukovanja sredstva proizvodnje. Drugim rečima, blisko Fukou, on je tvrdio da „nema re-produkcije društvenih odnosa bez izvesnog oblika proizvodnje tih odnosa“. <sup>38</sup> Subjekt postaje mesto proizvodnje koja obezbeđuje reprodukciju oblika vrednosti (otetotvorenog u pojedincima). Kao deo ove društvene reprodukcije, ključ za Lefevra jeste održavanje i konstantna reprodukcija „odnosâ zavisnosti“ i, mada on ne povezuje to direktno sa oblikom vrednosti, mogli bismo dodati da je ta zavisnost možda ono što je proizvedeno i učvršćeno postojanim rastom posredovanja i zastupanja, disciplinarnih granica i psihičke rascepanosti, koji su posledica prevlasti apstraktnog rada. Deborov (Debord) efekt spektakla artikuliše to u oblasti slika, međutim postoje, kao što Lefevr takođe ističe, i efekti posredovanja koji deluju „unutar svake individue“: ego, kako se smatra, upravlja idom, a superego vrši vlast na egom. <sup>39</sup> Ovde bismo mogli da dodamo i rad kod kuće, i na taj način možda otkrijemo da „realni razvoj pojedinca“ počinje upravo na tom mestu. Smatra se da u domaćoj sferi to uključuje detetove prirodne zavisnosti koja zahtevaju roditeljevu „živu pažnju“ (Brenan [Brennan]), ali u široj društvenoj reproduktivnoj sferi to može biti veštački produžena zavisnost (neophodna za proizvodnju vrednosti) koja iziskuje iskorišćavanje „selektivne pažnje“. Selektivna pažnja takođe može da postane deo sredstava putem kojih se percepcija skreće kako ne bi došlo do uviđanja višestrukih posredovanja koja okružuju subjekt, i ponovo postaje deo mita o nezavisnosti. Represija nije izvorna pojava već je efekat zakona vrednosti koji nam nalaže da prihvatimo tuđe želje po upola manjoj ceni.

Možda kriza onoga što sačinjava „proizvodnju u užem smislu“ takođe nameće pojačani naglasak na proizvodnji subjekata, što, dalje, ima za posledicu njihovu prožetost oblikom vrednosti, ne samo zato što postaju fiksni kapital i „nezavisni centri

38 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism*, London: Allison & Busby, 1978, str. 11.

39 *Ibid.*, str. 87.



Preuzeto, i adaptirano, sa korica romana *Pierre: Or, The Ambiguities* Hermana Melvila, Signet, 1964.

kruženja“,<sup>40</sup> već i utoliko što su njihove želje posredovane „represivnim reprezentacijama“. Realna supsumpcija rada ukazuje se kao uvećana „apstraktna dominacija vrednosti“ (Postoun) nad ljudima koja biva praćena delovanjem subjektivirajućih in-

40 Marx, op. cit., str. 419.



stitucija: posredovanje između ljudi koje konstituiše vrednost (vrednost kao reprezentacija) dobija svoj institucionalni izraz u „apstraktnim operativnim pravilima“ (vrednost kao naredba). Sa proširenjem radnog dana na čitav ljudski vek „izvor vrednosti“ je u izvesnom smislu izgubio bilo kakvu strogu meru, međutim, proizvodna sredstva takođe su transformisana (kompjuterizacija), kao i „vitalna snaga“ potrebna za pokretanje i održavanje proizvodnje (čulnost, jezik, afekt). To se čak može proširiti na sâm proces proizvodnje koja postaje stvar rekombinovanja ili adaptacije (stvaranje objekata od postojećih komponenti); bila bi to neka vrsta proizvodnje već proizvedenog za koju, u obliku „istorije koja više nije otuđena“, Postoun tvrdi da bi mogla dovesti do novog koncepta proizvodnje odvojene od apstraktnog rada i njegovog korelata, apstraktnog vremena.

U ovoj nejasno izvedenoj alternativi ističe se razmimoilaženje između proizvodnje za „socijalno dobro“ i proizvodnje za „vrednost“. To da ova druga prožima današnje društvo možda je razlog zbog kojeg je socijalna terapeutkinja Lois Holzman tvrdila da je „čovečanstvo prestalo da se razvija“, te da „savremena ličnost“ predstavlja „prepreku ljudskom razvoju i učenju“. <sup>41</sup> Ova prepreka možda je ishod obnovljene proizvodnje subjektivnosti, takve koja je receptivna za oblik vrednosti, te stoga receptivna i nezahvaćena rastućom rascepkanošću životnih iskustava. Rascepkanošću za koju je Agamben nedavno tvrdio da je jedna od glavnih funkcija *dispozitivâ*: želja se mora čuvati u odvojenim sferama, kao nezavisna od želja drugih. Tako dobijamo „proizvodnju želje“ kao sredstvo reprodukovanja privlačnog pola *dispozitiva* („nagon u instituciji“) umesto nekonformističke „želeće proizvodnje“ koja je otvorena podsticajnoj i diferencirajućoj želji drugih. Na taj način, želje, kao komponenta produkcije subjektivnosti, postaju manipulabilne i podložne prihvatanju autorita-

41 Lois Holzman, „How Much of a Loss is the Loss of the Self“, <http://loisholzman.org/publications-articles-chapters-and-manuscripts>. Pišući 1948. godine Andre Breton bi se složio: „Vrsta za koju se činilo da je na putu nepovratne stagnacije/nemoćna da započne jedan novi grčeviti život“. Vidi *Ode to Charles Fourier*, London: Cape, 1969.

ativnog naloga u okviru *dispozitiva*. Holcman i Njuman, tako, govore o „ljudskoj prijemčivosti za autoritarno komodifikovanje“ samih sebe, koja se možda zasniva na strahu od gubitka svih želja i pretnje dezintegracije koju on može da uzrokuje.<sup>42</sup> To se proširuje na odbijanje da se ispolje „malfunkcionalnosti“. Ustrojen po modelu „fiksno kapitala“, čovek/mašina, za razliku od HAL-a, ne može da se pokvari, pa čak ni da ima trenutni pad u svojoj radnoj sposobnosti. Ne shvata li se bilo kakvo ispoljavanje emocionalnosti, u uslovima preovlađujuće kompetitivnosti, kao znak slabosti? Ne izlažemo li se tada opasnosti toga da pokažemo svoju ranjivost? Za Holcmana, koji je možda potpuno svestan toga da oblik vrednosti prožima rodno biće, psihički bol koji odatle sledi javlja se u ljudima tako što oni sebe počinju da posmatraju kao „nehumane objekte“.

To je jedan mogući nehumani obrt Bifoovog „morfofenog artikulisanja života“, iza kojeg leži sasvim realan efekt supsumpcije-proizvodnje subjekta od strane kapitala u tom smislu da je obrazovanje nagona, putem introjkcije projekcijâ drugih i društvenih naloga, takvo da instinkti/nagoni počinju da deluju po unapred određenim „putanjama“. To je možda puni efekt „proizvodnje subjekta“ u kojoj su, sredstvima institucija i formi kakve su preduzetnička kultura, mit o nezavisnosti itd., pre-proizvedeni ciljevi nagona kako bi ih ovi zaposeli. Kada Delez i Gatari, uzgred, pominju „nagon u instituciji“, oni možda imaju na umu takvo „morfofeno modelovanje“, u tom smislu da je percepcija koja je povezana sa željom aktivno privučena zaštitničkim dobitima kakve nude institucije kao što su rad i univerzitet, porodica i spektakl. Klosovski: „jezik institucijâ preuzeo je ovo telo, štaviše, preuzeo je ono što je ‘funkcionalno’ u mom telu u cilju najboljeg održanja vrste“.<sup>43</sup> Težnja ka samoodržanju u naj-

42 Lois Holzman & Fred Newman, „Power, Authority and Pointless Activity“, u T. Strong & D. Paré (eds.), *Furthering Talk: Advances in the Discursive Therapies*, Kluwer Academic/Plenum, 2004, str. 73-86, <http://loisholzman.org/publications-articles-chapters-andmanuscripts/>

43 Pierre Klossowski, *Sade, My Neighbour*, London: Quartet, 1992, str. 36. O tome videti takođe kod Klause Tevelajta, koji kaže: „Osobina je nekih institucija da nameću

boljem interesu svakog pojedinačnog člana vrste jeste način na koji antropomorfovani kapital privlači nagone u svoje spoljašnje organizacije; poput institucija Radničkog pokreta koje obećavaju otklanjanje patnje i, u skladu sa time, ovladavanje afektom. Za grupnog analitičara kakav je R. D. Hinšelvud institucije su one koje mogu da „pruže unutrašnju podršku individui i njenim vlastitim mehanizmima odbrane“.44 Razmena je ovde, još jednom, ponuda nezavisnosti u granicama zavisnosti koja je isto što i strast za funkcijom, strast isključivo za odbrambenim samoodržanjem.

### 5. Mogadonski kapital

Živim pod političkom tiranijom koja, mada me ne ugnjetava direktno, ipak vređa određene skrivene principe moje duše.

Fernando Pessoa<sup>45</sup>

Postoji mnoštvo definicija depresije. Prethodni kratki opisi određenih „postajanja“ kapitala i načina na koju deluju na nas, mogu se pridružiti definicijama: biti naddeterminisan i bezvoljan, zavisn i prisiljavan van granica svog poimanja, dok se istovremeno zahteva maksimalna samoostvarenost i nezavisnost, bilo bi previše „šizofreno“ za veliki broj ljudi. Intenzitet rada koji zahteva improvizaciju, jezičke sposobnosti, profesionalizovani afekt, i uklanjanje empatije, ne donosi takve dobitke koji bi nam omogućili luksuz da se nosimo sa egzistencijalnim trzavicama i generičkom patnjom sebe samih kao čulnih i strastvenih bića. Mnogostruka posredovanja u društvenom životu, rastuće soci-

određene načine izbora objekta.“ Vidi Klaus Theweleit, *Object-Choice*, London: Verso, 1994, str. 31.

44 R. D. Hinshelwood, *What Happens in Groups*, London: Free Association Books, 1987, str. 71. Hinšelvud govori o institucijama kao „sistemima socijalne zaštite“ i „kolektivnim zaštitama“, koji donekle štite od neprijatnih iskustava i održavaju uloge koje ograničavaju izvesne razvojne mogućnosti – oba su elementi samoodržanja, zaštite sebe od „stanja nepoznatog Ja“ koje može da nastane u grupnom iskustvu.

45 Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*, London: Serpents Tail, 1991, str. 69.



jalne fobije i kompetitivno isticanje sebe, doprinose našem odvajanju od oblika uzajamnog života koji bi mogli biti oslobođeni osuđivačkog stava, prožeti empatijom i slogom; drugim rečima, koji predstavljaju minimum polazeći od kojeg bismo mogli da povratimo svoje poverenje i postanemo čovečni. Čini se da je rešenje koje se nudi preduzetnička neosetljivost, iz koje se mnogi nikada ne probude, niti sebi mogu priuštiti da se probude. Da je takva društvena patnja primećena ne čudi, ali, kao što je to uobičajeno, svest o njoj zavisi od obima budžeta za socijalna davanja. Patrik Batler, izveštavajući o skorašnjem dosijeu koji je sastavila *Young Foundation*, parafrazirajući kaže kako su „milioni ljudi nesrećni, usamljeni i nesposobni da izađu na kraj sa dubokim promenama na radnom mestu“. Citirajući sâm dosije on primećuje: „otvorenije meritokratsko društvo ohrabrilo je ljude da budu ambiciozniji sledeći svoje interese, ali ih je takođe učinilo ranjivim na neuspeh – i verovatno krive sebe (pre nego sudbinu ili klasni sistem) kada stvari krenu nizbrdo“.<sup>46</sup> Dobijenu sliku karakteriše nesigurnost posla, socijalizovana ranjivost, i emocionalna nestabilnost, koje zajedno čine stanje krhke afektivne ravnoteže. Nastupanje skorašnjeg „kreditnog kraha“ čija razorna putanja prolazi kroz lokalne službe samo otežava efekt potčinjavanja koji oblik vrednosti nosi sa sobom budući da njegovo kruženje usađuje i širi depresiju i beznađe:

Broj antidepresanata za koji su izdati recepti u nacionalnim institucijama zdravstvene zaštite gotovo da je udvostručen tokom poslednje decenije, i beleži nagli porast otkako se zaoštrila recesija [...] U borbi protiv depresije, Nacionalna zdravstvena služba (NHS), u Engleskoj 2009, izdala je 39.1 miliona receptata za narkotike, što je u poređenju sa 20.1 miliona izdatih receptata 1999. – skok od 95%.<sup>47</sup>

46 Patrick Butler, „Millions of Britons Unhappy“, *The Guardian*, 7. feb. 2009.

47 „Antidepressant use rises“, u *Therapy Today*, Vol. 21/6, jul 2010.



Međutim, ova pitanja nisu zapažena samo od strane dobrotvornih fondacija, profesionalne periodike, i istraživačkih centara koji deluju pod pokroviteljstvom vladâ. U jednom saopštenju izdatom za vreme pobune u Grčkoj 2008. godine nailazimo na fraze kao što su: „srednja i niže klase su iscrpljene“, ili, „duboko smo zabrinuti nad budućnošću svoje dece“. Manifest Svetske revolucije iz istog perioda uključio je u sve koji su apelovali i „klinički depresivne“. U popularnoj brošuri *The Coming Insurrection* (Pobuna koja dolazi), dirljivo se navodi kako „društvo opstaje zahvaljujući gigantskom rezervoaru neisplakanih suza“. U zajedničkom proglasu argentinske „Mreže alternativnog otpora“ iz 1999., navodi se da je tuga „način na koji je kapitalizam prisutan u našim životima“. Ovde, stoga, imamo obnovljenu svest, kako bi to Bifo rekao, o pitanju čulnosti koja postaje jedno sa politikom. U svom novom čitanju Gatarija, Bifo skreće pažnju na kapital kao „patogeni mehanizam“, i, možda kao sredstvo zaposedanja patnje, on je pozvao na „svest o depresiji koja ne bi bila depresivna“. Preuzimajući poziv Feliksa Gatarija na okretanje „ličnim problemima“, i njihovo tretiranje na takav način koji bi omogućio da oni „provale na privatnu ili javnu scenu ekozofskog iskaza“, Bifo je sugerisao da je buduća politička akcija ugrožena ukoliko ne uključi „modalitete terapijske intervencije [...] kako bi ponovo izgradila tkivo društvenih odnosa“.<sup>48</sup> Na koji bi način društveni odnosi mogli biti ponovo izgrađeni? Da li ta „terapijska intervencija“ spada u zadatak afektivne klase? Julija Kristeva videla je u tome mogućnost stvaranja političkog prostora počev od temelja, od iskustva međusobnog susreta pre nego od diskurzivnih propagandističkih iskaza odsečenih od iskustva. Oslanjajući se na svoje iskustvo analitičarke, ona piše da se „sloboda sastoji od otkrivanja sebe drugome [...] mi doživljavamo svoje sličnosti i neuklopivosti, a otkrivajući ih, mi otkrivamo sebe, i na taj način postajemo“.<sup>49</sup>

48 Felix Guattari, *Chaosmosis*, Sydney: Power Publications, 1995, 128; Franco „Bifo“ Berardi, op. cit., str. 134.

49 Julia Kristeva, *Revolt She Said*, Los Angeles: Semiotext(e), 2002, str. 76.

Ta vrsta psiho-politike imala je dugu i složenu istoriju koja seže natrag barem do Rajhovog (Reich) Sekspol (Sexpol) pokreta, i pojave grupne psihoterapije, zatim kroz feminističke grupe „za podizanje svesti“, grupe za susrete, i antipsihijatrijske poduhvate kao što su „Villa 21“, „Kingsley Hall“ i terapeutske zajednice povezane sa „Philadelphia Association“ (ne zaboravljajući ni kulturne pokrete od Artoa do „Mad Pride“-a i „Asylum collective“-a u Velikoj Britaniji). Ono što je čini drugačijom danas, jeste to da rastuća endokolonizacija (uključujući vladinu regulaciju do sada poverljivog i potencijalno autonomnog prostora u kojem se odvija terapeutsko savetovanje) može da se proširi na „unutrašnji dijalog“ koji nas, morajući neprestano da apsorbuje stalno promenljiva „apstraktna operativna pravila“, „uslovljava“ i slabi na način manje bezazlen nego što bi to činio jedan „super-ego“ sa kojim je moguće pregovarati. Depresija može da bude paraliza, refrakcija, samookrivljavanje koje se retko kada priznaje kao patnja u „političkoj tiraniji“, već pre kao lični i personalizovani neuspeh. Ta endokolonizacija, sve intenzivnija eksploatacija nematerijalnih upotrebnih vrednosti „generičkog života“, ima toliko značajan uticaj na mentalno zdravlje da je bivša laburistička vlada naimenovala lorda Lejarda (Layard), profesora sa LSE-a, za „cara sreće“ (Happiness Czar). U planu je takođe bilo postavljanje kognitivnih bihejvioralnih terapeuta u centrima za zapošljavanje u Velikoj Britaniji. U javnosti se neprestano pojavljuju različite statistike, kao što je ona o kojoj je govorila Alegra Stratton: „Kod otprilike 6 miliona odraslih u Velikoj Britaniji dijagnostikovana je depresija ili anksioznost.“<sup>50</sup> Ovakvo stanje može da se odrazi na stopu samoubistava, pogotovo među mladim muškarcima, za koju se tvrdi da je u porastu, a osim toga 2007. godine desila se sumorna eksplozija onoga što su mediji nazvali „kultom samoubistva“ u nekadašnjem industrijskom centru Bridžendu.

50 Allegra Stratton, „Unemployed to be offered ‘talking treatment’“, *The Guardian*, 5. dec. 2009. Darijan Lider (Darian Leader) je manje empirijski orijentisan: „Što više jedno društvo insistira na vrednostima efikasnosti i ekonomske produktivnosti, utoliko će depresija, kao nužna posledica, snažnije bujati.“ Vidi *The New Black*, London: Penguin, 2008, str. 13.

Pesoini „skriveni principi“ (koji se, prema mom mišljenju, zasnivaju na čulnoj praksi koja u svom središtu ima brigu o drugome) više su nego „povređeni“. Oni su stavljeni van snage društveno proizvedenim „ometenim razvojem“, čiji je konceptualni dvojnik Postounov pojam kapitalovog „efekta pokretne trake“.

Takođe uznemiruje i efekt „razočaranosti“ sobom, svojim subjektom itd., koji se javlja na levisi. To je dovelo do potrage za novim društvenim subjektom (Negrijevo i Hartovo [Hardt] mnoštvo, Bifoov kognitarijat, itd.), preispitivanja načina organizacije i pojave novih teorijskih alata („komunizacija“, „kapital kao subjekt“, „teorija oblika vrednosti“, itd.). Nažalost, upravo ta razočaranost, koja se može prepoznati u stalnom ponavljanju „istinâ“ i samoubedenosti koja bi mogla da se posmatra i kao patološka, veoma retko dobija spoljašnji izraz. Činilac koji je aktivan u depresiji jeste zamrzavanje i okamenjivanje slike o sebi; javlja se nepokretljivost koja je suprotna „postajanju“ i otvaranju novim iskustvima. Pred problemom drugog podignuta je ograda. Suviše je rizično prihvatiti eksperimentalna gledišta u kontekstu jedne recepcije u kojoj se očekuje uvek ista „litanija“, i gde se „litanisanje“ zapravo retroaktivno usađuje kao činilac pripadanja. Vi ste ono što jeste. Identitet je izvojevan i to je borba sama po sebi. Identitet je prvi korak ka nezavisnosti, ali tada se javlja zavisnost u pogledu tog identiteta, i zato se naše „litanije“ okamenjuju; mi stičemo identitet i počinjemo da privlačimo „živu pažnju“ koju ne želimo da izgubimo. To je sasvim prihvatljiv opis svih oblika života unutar društvenih odnosa od našeg detinjstva kroz adolescentsko doba i kasnije. On može dosta da kaže o našoj „reputaciji“ na radu ili među našim „drugarima“ itd. Ali, zar se to ne svodi na način na koji naše kočnice i institucije, slično kao u slučaju apstraktnog rada, „organizuju stabilne uslove za naše zavisnosti“,<sup>51</sup> koje su same izvor neprekidne psihičke borbe? Prethodno rečeno moglo bi da posluži kao opis „odbrambenog stava“, mehanizma samoodržanja koji je duboko uključen u re-

51 Anon, *Call*, (bez datuma), str. 80.

produkciju društvenih odnosa. Za levicu, sa njenom proklamovanom brigom prema sapatniku, postoji izvestan tabu u pogledu sopstvene patnje usled kojeg je nesposobna da govori o sopstvenoj razočaranosti, u odnosu na koju bi se kroz abreakciju, „govoreći o depresiji na nedepresivan način“, itekako moglo postići olakšanje koje dolazi sa priznavanjem tuge, kao i istraživanjem osećanja koja postoje u nama, koja nismo spremni da artikulišemo, ali koja čak mogu da otkriju „razvojne učinke“ koje je kapital proizveo u nama. Kao što je to Marks rekao: neophodno je otići dalje od „odnošenja-na-samu-sebe u otuđenju“.<sup>52</sup>

## 6. Skriveni afekti

Društvo postoji delimično kroz nevidljivu transmisiju.

Fransis Pikabija<sup>53</sup>

Nije sve izgubljeno. Depresija i anksioznost su oblici komunikacije. Moglo bi se reći da su one i oblici protesta. Nešto se sveti, nešto se dešava na nivou koji je van naše svesti, našeg rečnika, ali i nešto što smo zapazili, što je izvršilo uticaj na nas. Nešto što osećamo, u prvom trenutku, kao neizrecivo. Osećaj da nas je nešto obuzelo. Telo nam daje znake i, ako slušamo, možemo čuti proždrljive uslove vrednosti super-ega identitetski, okrivljujući i opsesivno indukujući oblik vrednosti znan kao kapital. Dovoljno je možda samo saslušati „pretnju koja ne ostavlja mesta nikakvim pregovorima“, izrečenu od strane ovog sveproživajućeg i zaslepljenog „subjekta“, da bi se raspršio užas koji osećamo pred baucima koje nismo u stanju da vidimo, i koji se nikada ne otkrivaju. Ali kako da započnemo pregovore? Spisateljica Tereza Brenan možda je dala odgovor na to pitanje sugerišući da pregovore započinjemo na takav način što prestajemo da pruža-

52 Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1967, str. 398.

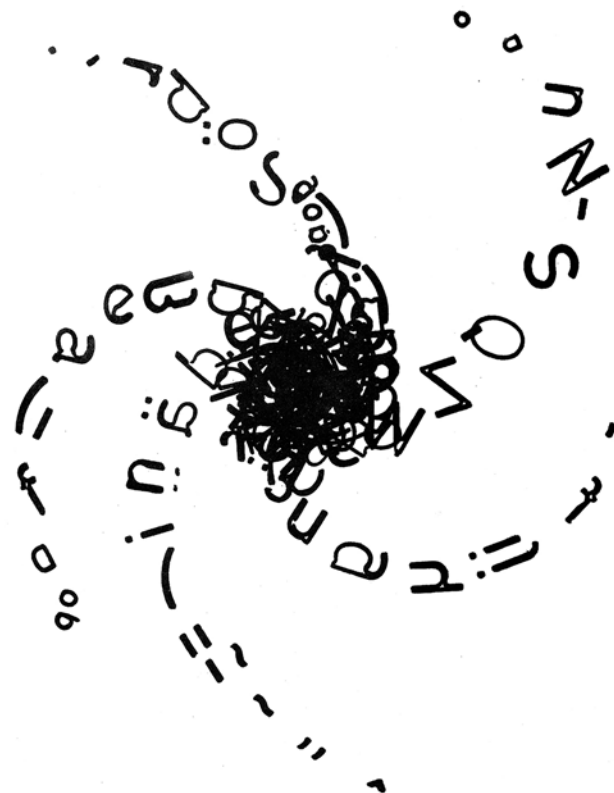
53 Francis Picabia, *I am a Beautiful Monster*, Cambridge: MIT Press, 2007.

mo otpor ideji po kojoj naše „emocije nisu nešto što je u potpunosti naše“, priznajući „nevidljivu transmisiju“ društveno izazvanog afekta, i dejstvo koje on ima na naš odnos prema sebi, koji je modelovan oblikom vrednosti. To bi se podudarilo sa pojmom afekta kao „pred-ličnog“, i kao prethodećeg subjektivizirajućim snagama volje i svesti i njihove interpelacije. U stanju smo da osećamo atmosferu koja vlada u sobi, da imamo određeno osećanje u telu, ili nekakvu intuiciju koju je teško izraziti. Pri tom nismo u stanju da odredimo izvor, i imamo traumatično iskustvo da naše osećanje sebe više nije precizno definisano već je porozno. Tereza Brenan, upućujući na teškoće koje sa sobom povlači ocrtavanje razlikâ između afekta, osećanja, i emocije, kaže da su osećanja „senzacije koje su dobile odgovarajući verbalni izraz“. Erik Šous, oslanjajući se na rad Brajana Masumija (Brian Massumi), slaže se sa time kada tvrdi da je osećanje „senzacija koja je upoređena sa ranijim senzacijama, i koja je označena“, dobijajući svoju verbalnu reprezentaciju. Određena emocija, za Šousa, jeste „projekcija/prikaz osećanja“, a afekt je „neuobičen i nestrukturisan (apstraktan)“.<sup>54</sup> Vraćajući se Valteru Benjaminu, to možda daje dodatnu težinu njegovoj tvrdnji da je afektom nemoguće ovladati, njega je moguće „prepoznati“, kako bi to rekla Brenan, i na taj način bismo priznali snagu afekta kao neku vrstu „radikalne drugosti“.

Pre nego što usmerimo pažnju na neke od ovih dimenzija, priznajući pojam afekta kao „vitalnu snagu“ koja oblikuje pojmove radne snage, možda bi bilo korisno govoriti, kao što to Marks čini po pitanju rada, o dvostrukom određenju afekta. Postoji konkretni afekt, kao emocija i kao osećanje, za koji se smatra da uzrokuje „feminizaciju rada“, a zatim postoji i apstraktni afekt, kao „nevidljiva transmisija“. S jedne strane je „živa pažnja“, koja mobilise čula i predstavlja biće kao nešto što može biti afektirano, pokrenuto i orijentisano ka drugom. Ovde postoji izvesna

54 Eric Shouse, „Feeling, Emotion, Affect“, *M/C Journal*, Vol.8/6, dec. 2005, <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>. Olako razgraničavanje tih pojmova može da proizvede teškoće kada pokušamo da „razumemo“ afekt. Sa afektom kao osećanjem moguće je eksperimentisati, iako sama reč možda nije „najsrećnije izabrana“, itd.





Konkretistička pesma Nila Milsa (Neil Mills) iz „And 5“, 1969.

doza prepoznavanja ili svesti u pogledu afekta. Njegovo „žensko“ određenje je, prema tome, povezano sa reproduktivnim radom, ili, ako prihvatimo sugestiju Lis Irigaraj da je žena najbliža sposobnosti posredovanja, onda je afekt rad koji kao svoj predmet ima reprodukovanje društvenih odnosa. Taj spekulativni pojam „konkretnog afekta“ kao konkretnog rada implicitno je prisutan u pojmu „afektivnog rada“ koji, manje-više, ima svrhu dodatnog oživljavanja „živog rada“. Sa druge strane, sa „apstraktnim radom“ imamo biće za koje bi se moglo reći da je naddetermini-



sano ili podvrgnuto uticajima koje ono nije kadro da kontroliše, i koje nastoji da imenuje. Nedostatak „prepoznavanja“ uslovljen strahom od poroznosti i zavisnosti ovde dovodi do odbrambene strategije projekcije kako bi se zaštitilo naše iskustvo afekta kao preteće drugosti. Brenan: „sa svih strana smo opkoljeni projektivno-afektivnim transferima preko kojih se stiže osećaj samostalnosti“ ili „projekcija je ono čega se odričem u sebi, i što nalazim u tebi“. <sup>55</sup> Sa „apstraktnim radom“ afekta ovde bismo mogli nazreti obrise proizvodnje kapitalističkih društvenih odnosa koju je Postoun istraživao. Nesvesni afekt i njegova projektivna dinamika možda proizvede i „nesvesne društvene determinacije“. To je nešto nerazgovetno što izmiče svesti, nešto što je predlično, ali što vrši uticaj ili ima dejstvo na nas.

U toj gustoj mreži projekcije koja predstavlja društveni proizvod „apstraktnog rada“ afekta mi imamo libidinalnu infleksiju primarnog narcizma poduprtu pretpostavkama oblika vrednosti: tj. privatna svojina iznova usađuje osećaj „redukovanog drugog“, i proizvodi afekt ljubomore koji, dalje, proizvodi paranoju. Apolutna zavisnost od višestrukih društvenih posredovanja pokreće savremeni infantilni sloj zavisnosti od roditelja, koji, dalje, kada se suočimo sa „apstraktnim operativnim pravilima“ tih posredovanja, pokreće osećaj kako nemoći (koja dovodi do nezavisnog, monadičnog besa), tako i nepriznate zavisnosti od drugih (koja nas kao „individualne identitete“ stavlja pod pritisak, isto tako stvarajući unutar našeg društvenog „mi“ nedostatak samopouzdanja). Taj promašeni društveni odnos nastao pod uticajem oblika vrednosti takođe je povezan sa „ličnim protekcionizmom“. Tereza Brenan razvila je ideju koju je nazvala „utemeljivačka fantazija“, gde se taj lični protekcionizam posmatra kao pred-individualni izvor promašene komunikacije: mi prosuđujemo drugog (počev od svoje majke) kao izvor neželjenog afekta unutar sebe, i projektujemo se zauzvrat izvan sebe. Andre Grin: „Ali čovek se zapanji kada vidi koliko se gluvih dijaloga vrti oko ne-opaža-

55 Teresa Brennan, op. cit., str. 114.

nja najosnovnijih afekata bilo u nama samima ili kod drugog.<sup>56</sup> Možda Andre Grin nije trebalo da bude toliko zapanjen. Nisu li ti „gluvi dijalozi“ posledica volje za nezavisnošću? Nisu li oni duboko povezani sa održavanjem nivoa funkcionisanja pojedinca? Nisu li oni elementi represije? Ne izazivaju li oni sukob iz straha od „radikalne drugosti“, straha od nesposobnosti da se prepoznaju upravo oni pred-lični afekti koji nas otvaraju uzbudljivoj neizvesnosti; neizvesnosti koja svojim „odrugovljavanjem“ isključuje polimorfno čulno isključujući naš pristup drugom.

## 7. Raspodeljene ranjivosti

To bi bilo [...] naša obaveza da slušamo, unutar sebe, ruganje tog kritičkog duha, da shvatimo svoje fiziološki najskrovitije glasove.

Rene Menil<sup>57</sup>

Oblik vrednosti, u izvesnoj meri, stvara „reifikovane odnose zavisnosti“, koje, budući da su sveprisutni, svi doživljavaju. Jedan aspekt toga jeste projekcija, ili „odrugovljavanje“, odbačenih afektivnih elemenata nas samih na druge, koji za nas imaju ulogu „objekata“. Ta samozaštitna dinamika, uslovljena voljom da se odstrani patnja i ovlada afektom, stoga bi uključivala poricanje našeg „čulnog bića“ i njegove sposobnosti da oseća, redukovanje strasti i potiskivanje same zavisnosti u korist „ciljane“ nezavisnosti koja ima svoju obračunljivu vrednost. Ugrožena nezaobilaznim ranjivostima, ta projektivna dinamika, u izvesnom smislu, teži tome da izbegne samo društveno, ona napušta ljudsku međupovezanost, a time i rodno biće. Wilfred Bion kaže kako je „individua grupna životinja koja vodi rat, ne samo sa grupom, već i sa samom sobom zbog toga što je grupna životinja,

56 André Green, *The Fabric of Affect*, London: Routledge, 1996, str. 284.

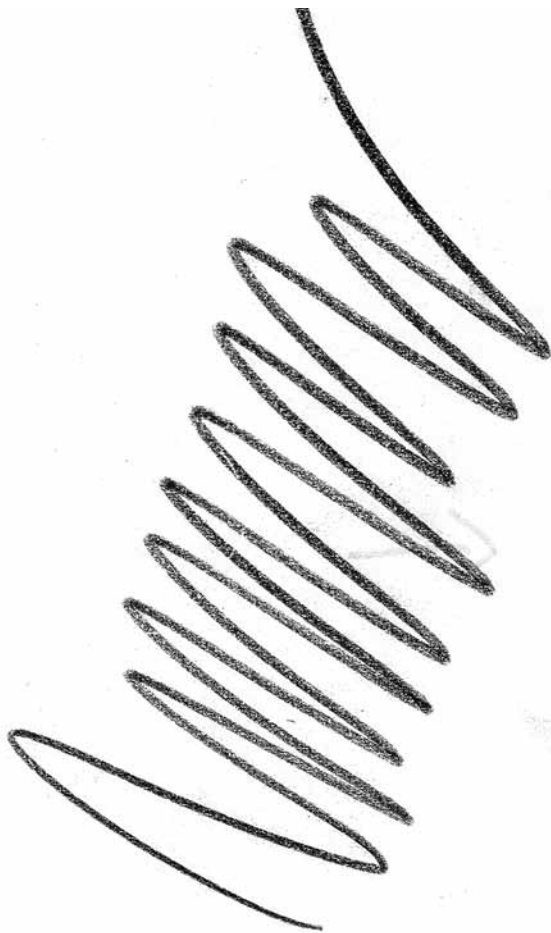
57 René Ménil u Michael Richardson (ed.), *Refusal of The Shadow – Surrealism and the Caribbean*, London: Verso, 1996, str. 131.

kao i sa onim aspektima sebe koji sačinjavaju njenu ‘grupnost.’<sup>58</sup> Taj aspekt „grupne životinje“ mogao bi se shvatiti tako kao da označava različite konfiguracije sopstva u onom smislu u kojem je ono uslovljeno i modulirano nejasnim afektivnim tragovima, međutim, individualno biće „koje je u ratu sa grupom“ jeste znak potiskivanja bilo kakvog pojma zavisnosti koji bi iza sebe mogao da otkrije nemirenje sa cepanjem slike o sebi kroz učešće u grupnom iskustvu koje, u transmisiji afekata koju obavlja, označava prelaz ka „stanju nepoznatog Ja“ (pred-lična singularnost); iskustvu koje prethodi, ili koje je izvan granica iskustva „samoreferentnosti u alijenaciji“. Kako tvrdi Džudit Batler, naše postojanje kao društvenih bića podrazumeva upravo takvu ontološku ranjivost, takvu prepuštenost slučaju, utoliko što je „naš život uvek u rukama drugih“ do te mere da ona sama telo posmatra kao „društveni fenomen“. Afektivno smo izloženi drugima i, kako to ona kaže, „po definiciji ranjivi“.<sup>59</sup>

Stoga, moglo bi se reći da smo još više ranjivi usled svog odbijanja da izrazimo svoju ranjivost, i to odbijanje, na stranu društveno prouzrokovana strast prema samoodržanju, jeste uključeno u šizofrenizujući aspekt kapitalističkih društvenih odnosa koji se sastoji u odmeravanju svakog naspram svakog, u isto vreme ističući sveopštu sličnost prema kojoj svako može biti zamenjen svakime. Kao posledica toga javlja se prosuđivačko uslovljavanje, nadzor i kontrola nad drugim i razlikom koji mogu da se jave usled našeg internalizovanja površnih sudova donetih na osnovu poređenja sebe sa drugima. Da li je cilj čitave ove kompetitivnosti to da kao ljudi postanemo neka vrsta „opštih ekvivalenata“? To da Benjamin nije zagovarao „ovladavanje afektom“, može dalje da znači da je put ostao otvoren za nas da izvršimo raspodelu ranjivosti, da ih saopštimo, istražujući svoje zavisnosti.

58 W. R. Bion, *Experiences in Groups*, London: Tavistock, 1985, str. 131. Još jedan rani praktičar grupne terapije, Trigant Barou (Trigant Burrow), pišući 1950, govorio je o „ograničenjima ličnosti u domenu ponašanja“, o „autopatiji“, koju je nazvao „Ja-ličnost“, kroz koju „svako sebe uspostavlja kao središte motivacije, i na taj način postaje jedini i apsolutni autoritet u pogledu ljudskog ponašanja“, <http://www.lifwynnfoundation.org/trigant.htm>

59 Judith Butler, op. cit.



Crtež Howarda Slatera, 2010.

Na taj način mogli bismo otkriti da „afekt nikada nije nešto što pripada samo nama: afekt je [...] potekao iz nekog drugog izvora. On utiče na nas tako da svet posmatramo na određeni način, da određene dimenzije sveta prihvatimo, pružajući otpor nekim drugim.“<sup>60</sup> To se uklapa sa pojmom „prepoznavanja“ Tereze

<sup>60</sup> *Ibid.*

Brenan, i moglo bi da dovede do toga da afekt dobije socijalnu dimenziju u punom smislu reči, čime bi bio transformisan u ne-regulisanu društvenu snagu u trenutku kada nastoji da se izbori za svoju artikulaciju. Raspodela ranjivosti bi se, stoga, sukobila sa formama u kojima je „različito sprovedena“ (puni raspon društveno prouzrokovanih ranjivosti i stanja nesigurnosti) kao i načinima na koje je regulisana („učinjena drugom“ ili, kao u velikom delu feminističke literature, „učinjena patološkom“).

U svetlu rečenog, kada Bifo Berardi poziva, sledeći Gatarija, ali isto tako i Pokret za oslobođenje žena, na buduću političku akciju koja bi uključivala „modalitete terapijske intervencije [...] kako bi ponovo izgradila tkivo društvenih odnosa“, to možda nije ništa drugo do „raspodela ranjivosti“. Statistika koju sam naveo ranije u tekstu pokazuje društveno tkivo koje je ispunjeno depresijom, beznadom, i povlačenjem u unutrašnje izgnanstvo. Bilo kakav levičarski pokret ostao bi bez dejstva ukoliko ljudima do kojih nastoji da dopre nedostaje samopouzdanje da izađu iz svoje kuće, a kamoli da dođu do nekakvih sredstava-izraza i artikulacije svog jada. Na nivou koji je još dublji, opsesivno-kompulsivni poremećaj izazvan oblikom vrednosti, stvara automatizovane, somnambulne, i „generalno ekvivalentne“ subjekte. Kao što je to već spomenuto, leвица se nalazi u stanju razočaranosti, i još uvek oseća posledice mamurluka iz osamdesetih godina. Ona odaje utisak nemoći da kreira i raširi neku obnovljenu formu delovanja nakon odlaska radničke klase u raj. Poslednje sa čime ona hoće da se pozabavi jesu samonikli oblici terapije koji bi je iz njenih „empirijskih koordinata“ izmestili u haotični pakao emocionalnog života koji, ako je distribuiran u kontekstu „afektivnog razumevanja“, može da otkrije „reifikovane odnose zavisnosti“ (up. *dispozitivi*) i „radikalnu drugost“ (singularna nesvodljivost svakoga pre nego vrednošću pokrenuta ekvivalentnost) koja se prostire s-ona-strane. Taj mamurluk neizgovorenog razočaranja čini je odbojnom prema „bolesnima“ (ili onima koji upravo stižu tračak samosvesti o sopstvenom „otuđenju“), a to što ona „ne raspodeljuje sopstvene ranjivosti“, ima efekt umnožavanja

prosudiivačkog i regulatornog prostora kapitalističkih društvenih odnosa.

Uzimajući sve u obzir, možda je neophodno otići dalje od „faze samoreferentnosti u alijenaciji“, što bi za levicu moglo da znači pomak od otuđenja rada ka uviđanju otuđenja ljudskog roda, u režimu realne supsumpcije. Štaviše, ovaj Marksov izraz, ako ga prenesemo u domen prakse, mogao bi se čitati kao terapeutska „raspodela ranjivosti“ putem prihvatanja našeg otuđenja. Pomak od faze „samoreferentnosti“ može da podrazumeva pomak od faze u kojoj se prema svom otuđujućem simptomu odnosimo kao prema jednom aspektu svoje „nezavisnosti“ što, dalje, sugeriše postojanje ličnog protekcionizma. Možda opšti terapeutski efekt deljenja ranjivosti sa drugim(a), i otkrića toga da je ranjivost drugih istovetna našoj, jeste sredstvo prevazilaženja ove faze „samoreferentnosti“. To nas samo po sebi vodi rodnom biću, i ako je ovo otuđenje „čulno reapropriirano“, aktualizovano pre nego držano u tajnosti i potisnuto, ako mu je dozvoljeno da bude izraženo što je potpunije moguće preko našeg tela, tada su naše ranjivosti kao „nematerijalne upotrebne vrednosti“ raspodeljene drugima u zajedničkom pohodu postajanja ljudskim. Takva raspodela ranjivosti (koja, sve u svemu, može da bude posmatrana kao glavno načelo pesništva, pozorišta i muzike) pomaže nam da stvorimo sponu solidarnosti u tom smislu da „nezavisnost“ usađena duboko u nama – koja prelazi u povučenost, strah od toga da ćemo biti predmetom prosuđivanja, kao i da ćemo i sami prosuđivati druge – dovodi do otkrića naše sopstvene odbrambene prakse „odrugovljavanja“ kao činioca u potiskivanju sopstvene artikulacije u istom trenutku kada je naš strah od drugog raspršen, a sa njim i strah od onoga što je Pazolini (Pasolini) nazvao „pretećom drugošću“. Afektivna transmisija, kada je primećena i doživljena na taj način, može da nam predoči naše zavisnosti a da pri tom ne osetimo sramotu. Nije sramotno biti subjektifikovan od strane *dispozitivâ*, i treba se suočiti sa impliciranim odustvom voljnog učešća u tom procesu, sa naddeterminisanjem koje vrši moć koja je iznad nas: „da bi se prešlo od mogućnosti

na delovanje mora se preći preko nemogućnosti naših života, eliminišući strah po strah“.<sup>61</sup>

## 8. Ka afektivnim klasama

jer niti su osećanja dovoljna za održavanje ravnoteže, niti argumenti imaju potrebnu silu kada se našu naspram protokola

Nanos Valaoritis<sup>62</sup>

Dakle, sa „prepoznavanjem afekta“ i „raspodelom ranjivosti“ stizemo nadomak prakse afektivne klase koja teži ne toliko tome da preuzme sredstva proizvodnje koliko da izvede reapropriaciju sredstava proizvodnje subjektivnosti. Rekapitulirajući, mogli bismo reći da je ta imanentna klasa možda bila prisutna kao radna snaga u klasičnom smislu – energija proizvodnje kojoj je uskraćena osećajnost. Ona je imala vidljiviju ulogu u kućnom radu reprodukcije vrste kroz koji radna snaga sada može adekvatnije da bude profilisana kao „bios“. Ovde pitanje „najamniha za rad kod kuće“, itd, označava graničnu tačku u valorizaciji „nematerijalnih upotrebnih vrednosti“, i predstavlja krupnu propuštenu priliku za Radnički pokret da se vrati u život preko problema „vrste koja pati“. Razvoj kapitala koji podrazumeva rastuću endokolonizaciju doveo je do korišćenja izvesnih oblika čulnog rada koji valorizuju sama čula do te mere da se od nas ne zahteva više samo energija kao radna snaga, već i naša osetljivost tokom čitavog našeg životnog veka. Taj upad oblika vrednosti oseća se kao distanca i odvojenost ljudi jednih od drugih, i od svog drugog, kao projektivno nepriznavanje afektivne krhkosti koju osećamo, i ukazuje na ono što bi sintagma „kapitalistički društveni odnosi“ mogla da označava. Ispod svega toga odigrava se egzistencijalna drama generičkog života u kojem je patnja u

61 Q. Libet, *Pre-occupied – The Logic of Occupation*, Inoperative Committee, 2009, str. 7.

62 Nanos Valaoritis, *My Afterlife Guaranteed*, San Francisco: City Lights, 1990, str. 39.

dijalektičkom odnosu sa čulnošću, usled čega dolazi do uspostavljanja sprege između snaga kapitala i istorijskog Radničkog pokreta: iskorenjivanje patnje (i) putem usađivanja strasti prema samoodržanju (konkretni rad), i (ii) uporno isključivanje „žvih bića“ sa svom njihovom jedinstvenom drugošću kroz neprekidnu proizvodnju *dispozitivâ* ili aparatâ porobljavanja (apstraktni rad). To umnogome podseća na Agambenovo ponovno uspostavljanje klasne polarnosti između radnika i kapitala, kao i na njegov zaključak da „vraćanje u opštu upotrebu onoga što je oteto“ [samog našeg emocionalnog života] „ne može biti izvedeno kako treba sve dok oni kojih se to tiče nisu u stanju da intervenišu u sopstvenom procesu subjektifikacije“. To što se ova opaska uklapa sa pozivima na terapeutsku politiku koje su izricali Berardi, Gatari, Kristeva, i dr, dodatni je znak neodložnosti onoga što čini srž problema imanentne klase afektivnog: procesa deidentifikacije koji proističe iz zajedničke ranjivosti, čulne reaproprijacije otuđenja, i pronalaženja novih vektora društvene želje.

To, takođe, podrazumeva neku vrstu raskida sa modelima i načinima borbe karakterističnim za klasični Radnički pokret. Stara granica između mase i individue, štetno potiskivanje bilo kakvog afekta koji nije motivisan „svesrdnim upražnjavanjem animoziteta“, možda su na putu da budu zamenjeni pojmom singularnosti i kolektivne psihe u svakom „sopstvu“ koje bi moglo da nastane prepoznavanjem afekta i otkrivanjem subjektivnih *dispozitivâ* koje ga prati. U izvesnom smislu tu se radi o „terapeutskom“ aspektu afektivnih klasa, aspektu koji je odavno prezrivo označen kao popustljiv i individualistički pravac od strane nadmene levice koja je, čini se, sve manje sposobna za komunikaciju kako se njena teorijska produkcija uvećava. Prema Berardijevom tumačenju, Gatari izražava terapeutski aspekt na sledeći način:

Prevazilaženje depresije podrazumeva određene jednostavne [sic!] korake: deteritorijalizaciju opsesivnih stega [tj. *dispozitivâ*], refokalizovanje i promenu pejzaža želje [tj. društvenu želju da se izrazi „krhkost“], ali isto tako i stvaranje nove





Crtež Agnes Howard, 2006.

konstelacije zajedničkih uverenja [tj. imanentnosti afektivne klase], zajedničku percepciju novog psihološkog okruženja [tj. endokolonijalni pomak oblika vrednosti], i konstrukciju novog modela odnosa [tj. priznavanje ranjivosti koje se suprotstavljaju svodenju ljudi na predmete projekcije].<sup>63</sup>

Taj preokret, taj naglasak na terapeutici, na više načina sugerise uvođenje „golog života“ u komunikaciju. Ako je „goli život“ ono što je stvoreno iz biosa putem višestrukog delovanja *dispozitivâ* kao nosilaca projekcije, ako je „goli život“ materijal za proizvodnju subjektivnosti, u tom slučaju taj goli život (čak i kao predizražajni afekt koji je u dijalektičkoj borbi sa *dispozitivom* jezika) možda bi trebalo da postane ponovo izvojevani „materijal“ afektivnih klasa u njihovom pokušaju da se vrate iza „scene samoreferentnosti u alijenaciji“. To da je „goli život“ nem, neizražen, da nije održiv politički „materijal“, dodatni je razlog za raskid sa običajima Radničkog pokreta koji polagano odumiru u trivijalnoj retorici na temu snage.

To povlači očigledne probleme za levicu koja je postojano težila tome da propagandizuje svoju snagu pre nego svoje slabosti. Nema ničeg groznijeg, ničeg indikativnijeg u pogledu njene striktno kontrole nad „slikom opozicije“, od tabua o slabima koji su odgovorni za svoju slabost, usled čega postaju „žrtvama“. Da li se ova stroga kontrola prikazuje kroz „mačizam“, ili „evaluativno prosuđivanje“, ili neproblematizovan odnos prema jeziku, svejedno je, efekat je isti: izostavljanje izraza patnje, ojačavanje segregacije javno/privatno koja se zahteva od radnih subjekata, klevetanje tog „subjekta“ za koji se tvrdi da mu je uskraćeno pravo na „goli život“, ali kojem pripada „čovečanska“ uloga u jednom od mnogobrojnih *dispozitiva*. Solidarnost se očekuje kao emanacija nekakve urođene klasne svesti pre nego nešto što je potrebno izgraditi, i obnovljati. Međutim, kao da govori u ime afektivnih klasa, Sueli Rolnik pisala je o anesteziji naših ranjivosti prema drugom, dodajući

63 Berardi, *The Soul at Work*, op. cit., str. 217.

ali ranjivost je preduslov da drugi prestane da bude puki objekt na koji će biti projektovane unapred pripremljene slike, kako bi postao živo prisustvo, sa kojim možemo da konstruišemo teritorije naše egzistencije i promenljive konture naše subjektivnosti.<sup>64</sup>

Neprijatnosti koje takva kolektivna „krhkost“ može da donese nisu nimalo očigledne, u tom smislu da bi se za njih moglo reći kako su naprosto „hipijevske“ ili „samopovlađujuće“. Te neprijatnosti komuniciranja sa pozicije golog života, pozicije „proizvedenog subjekta“, nastojanja da se prevaziđe ponuđeno zadovoljstvo samoodržanja, osećanja te akutne zavisnosti od drugih, neophodan su preduslov za „postajanje odnosa“ koje bi trebalo da bude zadatak afektivne klase. Ono što dolazi do izražaja u takvoj „napetoj atmosferi“, uobičajenoj za grupnu psihoterapiju, jeste neka vrsta „deteritorijalizujuće turbulencije“ (Rolnik), „prepuštanja“, u kojem možemo početi ne samo da razaznajemo afekte koji deluju u nama i kruže između nas, već i da shvatamo svoje projekcije, da radimo na njima, i otkrivamo njihovo poreklo. Kao što je to Lis Irigaraj rekla: „prepoznavanje sopstvenih projekcija, napredovanje ka onome što je najskrovitije u nama [...] upisuje u naše postajanje jedan određeniji cilj, umesto da ostane slepom projekcijom nepriznatog subjektivnog“.<sup>65</sup> Postojanost uloga i naše pozicioniranje u njima čine nas slepima pred nesvodljivim aspektima (singularnostima) drugog i nenadanim susretima koje ono društveno može da pruži.

Projekcije, otuda, osećamo kao oblik vrednosti u psihičkoj formi. Kao da je potrebno da otpad proizvodnog procesa u nama bude izbačen napolje projektovanjem na drugog: predrasude, osujećene želje i sputana volja-za-nezavisnošću kruže kroz društveni sistem, i doslovno se istovaruju kao toksični otpad na drugog kojeg prvenstveno svodimo na „ulogu“. Psihoanalitičari

64 Suely Rolnik, „The Geopolitics of Pimping“, EIPCP, okt. 2006, <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/rolnik/en>

65 Luce Irigaray, *The Way of Love*, London: Continuum, 2002, str. 94.

smišljeno preuzimaju tu poziciju „praznog ekrana“ da bi takve projekcije učinili uočljivim kao „transfer“. Ono što se često profiliše na taj način jesu „uslovi vrednosti“ koji su usađeni u nas činjenicom naše zarobljenosti u *dispozitivima*, i načinom na koji oni, pod uticajem oblika vrednosti, deluju na našu komunikaciju sa drugima. U pogledu Radničkog pokreta, gde bi drugovi trebalo da su već u određenoj meri „ostvarili“ način postojanja koji je antikapitalistički, takav afektivni prostor je manje ili više nemoguć budući da on povlači neku vrstu skrivanja, da navedem reči Irigaraj, „iza sebe konstituisanih kao istovetnih“ ostalim drugovima, te stoga i pukotinu u solidarnosti, rečitu izdaju „stvarnih sebe“, samo-izgnanstvo. Imanentna afektivna klasa ne bi tražila slabe članove na takav način, način u kojem slabe tačke sopstvene posvećenosti projektujemo na druge. Afektivna praksa bi podrazumevala obraćanje pažnje na naše osećanje da uslovi vrednosti, te ranjivosti našeg „golog života“, te psihičke posledice endokolonizacije, tek privremeno mogu biti izraženi, i to pod uslovom da ih ne prosuđujemo, niti ocenjujemo, niti odmeravamo kao ovu ili onu ulogu. Prema tome, naglašena preduzimljivost, borbeni verbalni diskurs levičarske politike, čine je, uprkos žrtvama, ne baš „bezbednim i pouzdanim“ prostorom u kojem je moguće tražiti i nalaziti odgovarajuće reči, gestove, i dramatiizacije, kako bi se izrazile afektivne ranjivosti, i izvukla pouka iz opipljivog sirovog kapitalističkog materijala koji postoji unutar, izvan, i između nas.

## 9. Afektivni sovjeti

proizvodnja (nekih) susreta(â) bez subjek(a)ta ili [...]  
neki susret(i) koji proizvodi(e) subjekt(e)

Colectivo Situaciones<sup>66</sup>

Od terapeutskih zajednica do srceparajućeg koncerta bez instrumenata, od zonâ proksimalnog razvoja do kolektiva prostitutki, od samoizgnanika koji traže fantomske organizacije do cvilećih vapaja koji se razležu sobama punim oćajanja, od stalno promenljivog kolopleta besmislenih dešavanja do mrtvaćkog sanduka punog neispunjenih želja... afektivne klase možda teže tome da podignu fabrike svakodnevnog života, provetrene prostore oslobođene od tiranije originalnosti, gde nema pretnje od potisnutih sadržaja u klišeima koji trapavo oblikuju odlivak njihovog ćulnog rada. Bežeći od „durskog ključa“ dok se kuća jezika obrušava na njih, one venu pred sećanjem na savršeno uobličeni diskurzivni predmet reifikovanog i prefabrikovanog govora. One su ga ostavile iza sebe. Razmenile su ga za nezasnovanu osnovu „golog života“. Sve izoštrijenim koncentrisanim slušanjem koje se više ne shvata kao pasivnost (politićka tehnika koju su naućile što od muzike što na diplomskim kursevima), one se drže svoje konstitutivne slabosti i sede pritisnute težinom napete atmosfere koja stvara kamen u stomaku. Kamen koji bi mogao postati dragulj dok tišina odzvanja u grupnom redukcionistićkom igrokazu nazvanim „antikvarna svetlost“. Oćekivanja klize u gubitak jezika, klize u fraze pokupljene negde usput, koje mogu da postanu rekvizit. U tom trenutku svako autotraumatizuje, koja ćutke i u tišini poštuje poslednje izricanje. Šta je moje? Šta je tvoje? Šta je između nas? San Ra kaže: „promena se oseća u vazduhu, ćuješ li tu muklu tišinu?“<sup>67</sup> Promena nastaje sa spremnošću za promenu,

66 Colectivo Situaciones, „Something More on Research Militancy: Footnotes on Procedures and (In)Decisions“, *Ephemer* (5) 4, 2005, <http://www.ephemeraweb.org/journal/5-4/5-4colectivo.pdf>

67 Sun Ra & The Myth Science Solar Arkestra, *Antique Blacks*, London: Art Yard, 2010.

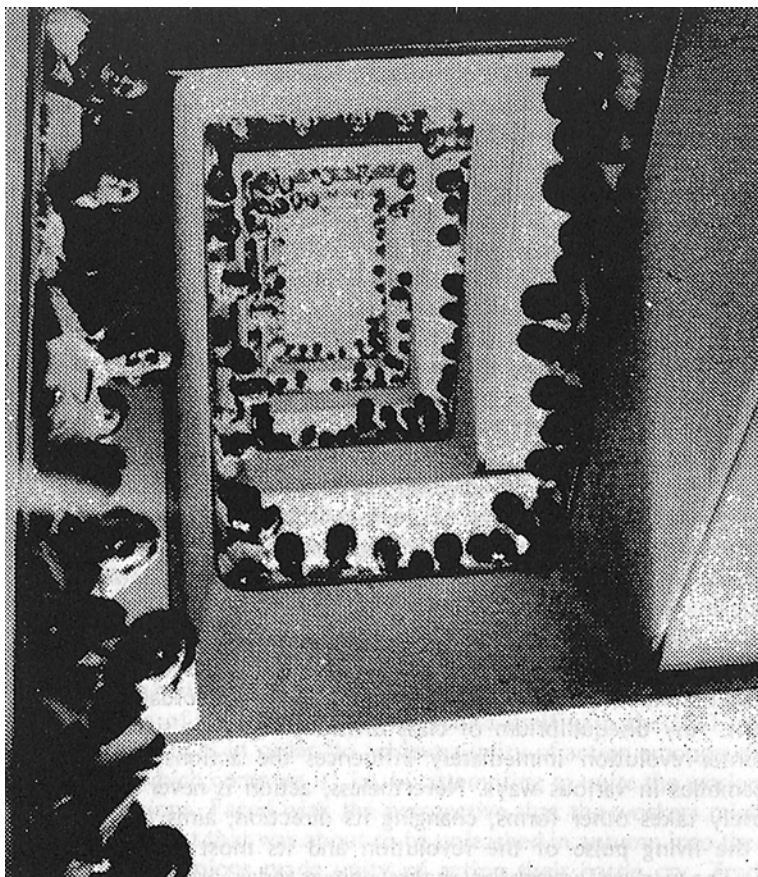
ona proizilazi iz shvatanja interjekcije kao potencijalne projekcije, kao neke vrste katarzične procene koja uzdiže individuu na štetu uobičajuce singularnosti. Kakav je to rizik instinkta?

Ili tako to ide. To postajanje odnosa u kojem „više nema ničeg što bi bilo nečije, ali još uvek nema ni onoga što je zajedničko“.68 I kao što treba da bude, koncentrisano slušanje gradi bezbednost. Bezbednost, i forma, pomno konstruisana tako da bude suprotstavljena reprezentaciji sebe; bezbedna, za neko vreme, od toga da bude implicitno pogrešno shvaćena kao terapijski, estetski, muzički prostor. Ona je sve i ništa. Ona je rizik. Rizik samostalnog određivanja mere sopstvenog rizika. Rizik svesti o čitavom moru projekcija. Rizik uviđanja razlika kao opipljivih i pristupačnih, koje ne moraju biti uzrok egoističkih raskida, dispozitivâ društvene nesigurnosti. Rizik improvizacije ni sa čim drugim do „golim životom“. Rizik otkrivanja načina na koji smo „osvrhavljeni“. Ali to nije *ready-made*. Bez obzira na neka uveravanja da će se iznova učiti govoru, koje svako može ponuditi, i da će se toga držati sutra, prekosutra i iduće nedelje, da je to ritam koji bi mogao biti izvan „apstraktnog vremena“ i da ni jedan iskaz ili mucanje, kao takvi, neće ostati stvrdnuti u štampanoj ili zabeleženoj formi koja bi vezala govornika za „ulogu“. Bezbednost u apsolutnom pribežištu svog ponavljanja. Bezbednost da postanemo „subjektivni objekt“ za same sebe, fetišistički objekt za druge kada svoju singularnost možemo nazreti tek izdaleka. Bezbednost da se bude odlučno protiv reprezentacije, stoga što je protok, ma koliko usporen, uvek strogo van prikaza kadar-po-kadar. Krhkost može da dovede do pucanja objektiva kroz koji posmatramo stvari. Objektiv može da zastraši kao nemi islednik. Uhvaćeni subjekt postaje fotogram očvrslog ega.

Relaksirajmo se. Ovo više nisu šezdesete. Decenije puritanizma nadovezale su se na psihičke posledice „noći dugih noževa“ kada je „temeljna lična kritika“ dodala tercijarnu zabrinutost bezstrukturnosti koja je prizivala afekt da bi ga potom pustila da

68 Luce Irigaray, op. cit., str. 168.





„Nagnite se preko ograde stepeništa, održaćemo sastanak“, iz zbornika *Wildcat Spain Encounters Democracy*, 1976-1978, BM bis, 1978/79.

besciljno tumara, neprimećen, nelociran unutar rešetke „našagonizacije“. Personalizovane koordinate, u kojima je nemoguće „shvatiti razliku kao takvu, nejednakost kao takvu“, sa sobom nose ćudljivost prosuđivanja, smicalice u politikantskim igrama moći gde „goli život“ u ranjivosti može biti sirovi materijal za ličnu moć drugog.<sup>69</sup> Ne. Mi bivamo biće grupnog bića kao usamljenog ne-bića, ali zajedno. Mogla bi „afektivna klasa“ biti ona

69 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press 1990, str. 298.

koja bi mogla opasno predložiti jedan ljudski identitet pre socijalnog identiteta, ali kao što je rečeno u teatru potlačenih Augusta Boala: „učestvovati u Boalovoj terapiji znači dospeti u prostor između individualne i socijalizovane kategorije svih individua“.<sup>70</sup> Te molarne kategorije klase, roda... te socijalizovane kategorije... u kojoj meri one isključuju sólo postajanje-realnom egzistencije „društvene individue“, odnosno rodnog bića? U kojoj nas meri društvene kategorije i identiteti koje one nude sprečavaju u celovitom poimanju samih sebe kao društvenih bića? U kojoj su meri one „represivne reprezentacije“ ili „ograničenja“? Ne dešava li se da već od samog početka, pri najranijim koracima u životu, postoji „odnos prema drugom“, introjeksija društvenog posmatranog očima drugog, „živa pažnja“ koja nas čini „društvenim individuama“? Ne predlaže li imanentna „afektivna klasa“, kako god je definisali, ne asocijalne baze delovanja, već odsecanje više komponenti proizvedene subjektivnosti kako bi se od spektra molekularnog i nevidljivog formirala zajednička lestvica, lestvica afekta? Da li ta lestvica otkriva socijalizaciju koja je u toku i koja prethodi kategorijama kojima je hvatamo? Kao što je Džoan Rivijer rekla: „Prema tome, te ostale ličnosti zapravo su deo nas samih, ne naravno u celini već pojedini njihovi delovi ili aspekti sa kojima smo imali odnos, i koji su na taj način postali deo nas [...] Mi sačinjavamo jedni druge.“<sup>71</sup>

Međutim afektivni sovjet nije *ready-made*. On je poetska fantazija. Mi „učestvujemo u njegovom delovanju“, u njegovom nebivanju nečijim vlasništvom; jer on je kolektivno proizveden kao organ namenjen postajanju, kao besciljnost mimo vremena. To što je to borba objašnjavanja, to donosi olakšanje jeziku, i naš nagon da govorimo je na taj način olakšan, kao da je nehotično banalan i poetičan, da bude bilo šta neko vreme, da bude „ma koje biće, biće takvo da je [...] svaki od njegovih kvaliteta takav da

70 Mady Schutzman, „Brechtian Shamanism“, u M. Schutzman & J. Cohen-Cruz (eds.), *Playing Boal – Theatre, Therapy, Activism*, Abingdon: Routledge, 2004, str. 152.

71 Joan Riviere, „The Unconscious Phantasy of an Inner World Reflected in Literature“, u *New Directions in Psychoanalysis*, London: Karnac, 1995, str. 358-359.



ga je nemoguće identifikovati.“<sup>72</sup> Da li ti kvaliteti možda uključuju neprozirnost afekta? „Pripisanih“ kako bi ih se (afekte) istražilo i shvatilo? Radikalna drugost afekta usled koje smo sebi drugi, kako više ne bismo bili potčinjeni tim *dispozitivima* koji su proizveli strast prema samoodržanju, koji su nas prethodno načinili „bez svojstava“, bez singularnosti, bez susreta, bez nade.

Sva „tvals“ afektivnim klasama?!

Septembar 2009 – april 2010.

72 Giorgio Agamben, *Profanations*, New York: Zone Books, 2007, str. 59.



# Stvarni zvuk (*phôné*)<sup>1</sup>

kao da su reči jedina stvar koja je važna reči kojima ljudi izražavaju svoju želju za životom na bezbednom odstojanju od bivanja ili zbivanja

Pjer Gijota (Pierre Guyotat)

Reklo bi se da bi jedna od izvornih podela društvenog života, koja u izvesnoj meri definiše praksu politike, mogla biti upravo ona u kojoj se vrši odvajanje domaće i reproduktivne sfere egzistencije od javnog života. Polazeći odatle pravi se razlika između načina govora koji je u polisu dopušten, i načina koji je, budući srodan životinjskom obliku postojanja, isključen. Razmatrajući Aristotela Ransijer tvrdi:

znak političke prirode ljudi konstituisan je njihovim posedovanjem logosa, koji jedini može da demonstrira zajednicu oslanjajući se na *aesthesis* pravednog i nepravednog, nasuprot *phôné*, podesno jedino za iskazivanje osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva.<sup>2</sup>

U izvesnom smislu, Benjaminova hipotetička kategorija „afektivnih klasa“, klasa koja ne bi videla ništa regresivno loše u izražavanju zadovoljstva i nezadovoljstva, koja bi pozitivno vrednovala *phôné*, i koja ne bi gledala da ga pretvori u *logos* samo zato da bi ga uvela u polis. Ako bi se moglo reći da je radnička klasa nekada bila u poziciji isključenog, i da je tražila pristup

1 Zabeleške uz Jacques Rancière, *Dissensus*, London: Continuum, 2010.

2 *Ibid.*, str. 37.

reprezentaciji, onda je ona kroz preoblikovanje svog gneva i patnje u jezik politike, u određenom stepenu, postala konsenzusna figura. Njena vidljivost ostvarena putem sredstava reprezentacije načinila je od nje „figuru koja poseduje određeno dobro ili univerzalnost“, i na koju se polaže nada. Možda je zato Ransijer izjavio da „politika ne može biti definisana na osnovu bilo kojeg prethodno datog subjekta“?<sup>3</sup> Jer je taj prethodno dati subjekt, onaj koji „poseduje“ *logos*, već jedna reprezentacija koja je, trenutno operativnom „raspodelom čulnog“, dobila vidljivost, koju je moguće opaziti, i kao takva ne može da proizvede novu „dizensusnu rekonfiguraciju zajedničkog iskustva čulnog“?<sup>4</sup> S tim u vidu donekle je moguće pretpostaviti kakvi su Ransijerovi razlozi za napuštanje politike klasne borbe, što, međutim, ne daje eksplicitno objašnjenje koja bi „dopuna“, koji ne-postojeći subjekt bi mogao da zauzme njeno mesto i stvori pro-revolucionarnu napetost: „preraspodelu čulnog“.

Nameće se utisak da za Ransijera pojam „raspodele čulnog“ ima jednaku važnost kao i marksistički pojmovi „vlasništva nad sredstvima za proizvodnju“ ili „preraspodele bogatstva“ u konvencionalnijoj socijalističkoj politici. Čini se da ona ima ulogu radikalnog koncepta koji je formulisan kada je Ransijer pisao o radnicima-pesnicima utopijskog socijalizma, za koje emancipacija radnika nije podrazumevala „sticanje znanja o njihovom položaju već je bila konfigurisanje vremena i prostora koje bi potisnulo iz upotrebe staru raspodelu čulnog“.<sup>5</sup> Kao da su homogenizujući efekti kapitala, njegovo svođenje raspoloživog vremena i upravljanje vijugavom putanjom čulnosti, doveli do kolonizacije sensorijuma, jer Ransijer tvrdi kako ova raspodela čulnog, putem onoga što on naziva „policijska funkcija“, „strukturiše prostor percepcije u smislu mestâ, funkcijâ, sposobnostî, itd, isključu-

3 *Ibid.*, str. 28.

4 *Ibid.*, str. 140.

5 Jacques Rancière, „The Emancipated Spectator“, *Artforum*, mart 2007.

jući mogućnost bilo kakve dopune“.<sup>6</sup> Mogli bismo se ovde setiti Delezovog Društva kontrole („marketing je danas instrument društvene kontrole“), ili efekata podele rada u pogledu naše sposobnosti da osetimo i osećamo, zakržljavanja našeg iskustva u korist isparcelisanog zagušenja karakterističnog za korporativnu kulturu. Na drugom mestu Ransijer raspodelu čulnog određuje, dramatičnije, kao uspostavljanje „konačne konfiguracije onoga što je dato kao naše realno, kao predmet naše percepcije, i polje našeg delovanja“.<sup>7</sup>

Možda mnogi tolerišu ovakvo stanje stvari zato što je ono u interesu samoodržanja? Ono što se označava kao „raspodela čulnog“ čini se da je samo još jedna, nešto aktuelnija, policijska funkcija preventivnih mera. „Raspodela čulnog“ štiti nas od traume neposredovanog (kulturnog) iskustva omogućavajući da održimo svoju želju funkcionalnom i zadovoljenom postojećim resursima, da bi udovoljila našim već definisanim čulima (ukusu). Može li se reći da „raspodela čulnog“ (sprovedena ne samo ogromnom medijskom radnom snagom, već i temeljnim *dispozitivima*) podrazumeva blokiranje disenzusnih intervencija tako što se one stavljaju van perceptivnog polja, prema tome, i van domašaja svesti? Erih From je svakako bio ubeđen u to kada je sugerisao da društva „razvijaju sistem, ili kategorije koje determinišu oblik svesti. Taj sistem funkcioniše, takoreći, kao društveno uslovljeni filter.“<sup>8</sup> Da li je jedna takva „deoba“, stoga, pravična raspodela prema izboru, ili je reč o strukturnoj varci, sa ciljem da se izbegne ono što je „zajedničko“ u zajedničkom afektu, kao i davanje podstreka onima koji „učestvuju u onome u čemu nemaju nikakvog udela“. Aristotel: „nedostatak snažne privrženosti između onih kojima se vlada neophodan je kako bi se oni održali u pokornosti, i sprečilo izbijanje pobune“.<sup>9</sup> Ova linija razmišljanja

6 Rancière, *Dissensus*, op. cit., str. 92.

7 *Ibid.*, str. 148.

8 Erih From, citiran u Adam Phillips, *On Flirtation*, London: Faber 1994, str. 136.

9 Aristotle, *The Politics*, Harmondsworth: Pelican, 1981, str. 110.

mogla bi se proširiti i na kritičare kulture. Navala interpretacija predmetâ ili delâ ne odražava se samo na nivo publiciteta već ima i ulogu protetičkog mišljenja kao „policajca u našoj glavi“, i činioca koji umanjuje nepredvidljivost nenadanih susreta.

Prema tome, kakve su mogućnosti politike neslaganja (disenzusa)? Ransijer: „suština politike sastoji se u destabilizovanju ovakve postavke tako što se ona dopunjava učešćem onih koji su lišeni udela, i koji se identifikuju kao zajednica“.<sup>10</sup> Ali ko bi mogao biti ta dopuna, i koja zajednica bi mogla da je ponudi? Premda Ransijer sugerise da bi dopunu mogli da predstavljaju oni koji „nemaju kvalifikaciju da vladaju, što odmah znači svi i svako“, i premda to i nije toliko visokoparno formulisano, ostaje nejasno šta bi taj „ne-subjekt“ mogao preduzeti kako bi izveo „preraspodelu čulnog“ (i time odredio sopstveni „oblik svesti“), te na koji bi način politika mogla izbeći čvor konsenzusa/disenzusa.<sup>11</sup> Stvar se dalje komplikuje kada Ransijer, kako se čini, ne vraćajući se na *phôné*, odnosno, „domestifikujućoj“ sferi, izražava svoju saglasnost sa oblikom civilizovanog konsenzusa, i tvrdi da je politika „iznošenje stavova, a ne puka galama“; ili, u knjizi *Na obalama politike* (*Aux bords du politique*), gde upućuje poziv pojedincu da se „otrgne od mračnog sveta neartikulisanih zvukova“.<sup>12</sup> Posmatrano sa tačke gledišta Benjaminove buduće afektivne klase, ne nastaje li „ne-subjekt“ upravo na tom mestu, iz onoga što je definitivno i istorijski isključeno iz politike? Odbacivanje *phôné*, zvuka patnje, buke, i njegovo zamenjivanje funkcionalnošću (teorijskog i retoričkog) jezika, samo po sebi predstavlja uslov trajnog konsenzusa, i isključivanje snažnog afekta potrebnog za „javno ispoljavanje neslaganja“.

U nekim oblastima, kao što su muzika i terapija, buka je mešavina afekata; ona je ono što nije lako rastumačiti, ona je zvuk patnje, filogenetske agonije, ona je proboj realnog koje je

10 Rancière, *Dissensus*, op. cit., str. 36.

11 *Ibid.*, str. 53.

12 *Ibid.*, str. 152; Jacques Rancière, *On the Shores Of Politics*, London: Verso, 2007, str. 50.

konstituisano *logosom*, ona je podstrek. I kao takva, kao neposredovano (tj. ne-pripovedano, ne-objašnjavano) iskustvo, kao sirov nerv, ona ne podleže osudi, ne povinuje se donošenju odluke, nemoguće ju je demonstrirati. Ako je taj nepolitički zvuk patnje, to *phôné*, teško slušati, ako je ono autotraumatično, ako, pre svega, emanira od „onih koji su lišeni udela“, ono bi moglo da proizvede „preraspodelu čulnog“ izvan disenzusa vođenog *logosom*, za koji Ransijer tvrdi da je neraskidivi deo demokratije. Preraspodela u kojoj bi ne-subjekti mogli da se jave kao „bilo kakve singularnosti“ (Đorđo Agamben), kao „približno ljudi“ (Rene Menil), kao afektivne klase kroz koje buka, kao neimenljivi afekt, zahteva da se njom pozabavimo sa neprotetičkom „živom pažnjom“. Ti ne-subjekti, stoga, jesu oni za koje *phôné* može da zameni *logos*, za koje su grimase bolesnika i dečiji jauci komunikativni. U izvesnom smislu, upravo domaćoj i reproduktivnoj sferi nikada nije bilo dodeljeno „čulno“, i u tom svetlu Furijeova „domaća utopija“ bila je jedan pokušaj „preraspodele čulnog“. Bart sugerise kako se „Furije opredelio za sferu domaćeg umesto za politiku“, te da njegova sklonost ka neologizmima „podriva zakone jezika“. <sup>13</sup> U vezi sa tim čini se da postoji izbor koji je izvan „pravednog i nepravednog“, izvan „dobra i zla“, u tom smislu da se kroz domaće oglašava buka želje i nestalni izraz patnje koja zahteva da je čujemo sa svim njenim nezakonitim i neartikulisanim *phôné*.

To su možda preterane tvrdnje kada je reč o polivalentnoj buci, ali ona dobija ulogu metafore efekata patnje i samoisključenja iz polisa onih koji pate. Gde bi bilo opravdanije tražiti „interval između identitetâ“, za koji Ransijer sugerise da bi mogao da utemelji politički subjekt, ako ne u tim „ne-subjektima“ koji, uzimajući u obzir *phôné*, nastoje da ponovo pronađu svoje rodno biće kroz traumatično odbijanje rascepljujućih efekata identiteta i naddeterminisanih formi svesti koje to donosi. <sup>14</sup> Za radnike-pejsnike iz Ransijerove knjige *Noć radnikâ* (*La Nuit des prolétaires*)

<sup>13</sup> Roland Barthes, „Fourier“, u *A Roland Barthes Reader*, London: Vintage, 1993, str. 342.

<sup>14</sup> Rancière, *Dissensus*, op. cit., str. 56.

je rečeno da su „sebe učinili ‘drugima’ u dvostrukom beznadežnom odbijanju, istovremeno ne pristajući da žive kao radnici i da govore kao buržoazija“.<sup>15</sup> Kao radnicima njima je uskraćen pristup „čulnom poezije“, budući odvojeni od njega strukturom rada i militantnom politikom. S obzirom na to da nisu ni radnici ni buržuji oni su se našli u procepu savremene „raspodele čulnog“ (ako se, zapravo, pri toj raspodeli stiču bilo kakvi identiteti), i njihov odlazak u cilju osnivanja utopijskih zajednica bio je možda, kao kod Furijsa, njihov pokušaj da svojoj „preraspodeli čulnog“ daju javni prostor koji ne bi bio polis za političke subjekte, već „domaća utopija“ onih koji su približno ljudi. Međutim, kakvu vrstu prostora su ti radnici-pesnici želeli da stvore? Praksa poezije, premda se naizgled može pripisati logosu, isto tako može da obuhvata suviše *phôné*-a da bi bila shvaćena kao politička. Da li je ona, onda, nekakav atopijski prostor? Kada Bart, u svojoj knjizi *Fragmenti ljubavnog govora* piše o atopiji, on govori o „lišavanju jezika njegove moći određivanja“. Da li on, možda, tu misli na praksu poezije? Kada to proširuje sledećom opaskom: „nemoguće je govoriti o drugom, i u vezi sa drugim [...] drugog je nemoguće odrediti“, on pri tom uspostavlja veliku distancu između nas i polisa, jer tu, gde vlast pripada logosu, upravo načini govora, koji generalizuju i definišu drugog, određuju, odmeravaju, i svedoče o „dopuni“ i njenoj anonimnoj patnji.<sup>16</sup>

Ransijerovo bavljenje estetikom, kako mi se čini, u suprotnosti je sa onime što je, u njegovom tekstu „Deset teza o politici“, njegov pro-politički cilj unošenja disenzusa u polis, što bi trebalo da osveži demokratiju. Čini se da borba koju on vodi u tom tekstu ima za cilj spasavanje politike od „uništenja“.<sup>17</sup> No, ako su zahtevani modaliteti „disenzusne subjektifikacije“ takvi da „otkrivaju društvo u njegovoj razlici spram samog sebe“, nismo

15 Jacques Rancière, „Introduction to Proletarian Nights“, *Radical Philosophy*, No. 31, 1982.

16 Roland Barthes, *A Lover's Discourse*, New York: Noonday, 1989, str. 35.

17 Rancière, *Dissensus*, op. cit., str. 44.



li onda tu tačku već shvatili?<sup>18</sup> Ransijerove estetske diskusije čini se da sadrže mnogo više elemenata koji mogu da posluže kao polazište u tom smislu što dozvoljavaju i podstiču uticaj estetike na trenutnu „raspodelu čulnog“. On sugerise da umetnost može da poništi determinisanost naše svesti, poremeti jednačine identiteta, ona može da nas upozna sa zabranjenim, i podrži našu intervenciju u „oblastima realnog“. Čini se da estetska praksa, stoga, prema mom shvatanju, ima dužnost da otkriva razliku u nama, da otkriva i kultiviše naš osećaj za društvo (konsekventno, može upravo u toj meri biti terapijska). Ta problematična crta, koja je nekada posmatrana kao patološka („svi smo mi skupovi različitih, minijaturnih grupa“ – Delez), sa svim svojim infra-psihičkim konfliktima koji prethode bilo kakvoj transformativnoj artikulaciji, jeste dalji pokazatelj relevantnosti koju *phôné* ima u bilo kojoj „preraspodeli čulnog“.

Diskutujući o jednom od nekoliko mogućih scenarija za estetiku, naime onaj u kojem „umetnost postaje život“, Ransijer tvrdi da se prema toj shemi alternativa politici „posmatra kao konstituisanje novog kolektivnog etosa“.<sup>19</sup> Takvo shvatanje, kaže Ransijer, seže nazad do Šilera (Schiller), koji je, kako se čini, izvršio uticaj na kasnije utopiste, koji su, prema Ransijeru, uticali na mladog Marksa preko pojma „revolucije čovečanstva“ koji je bio u optičaju u to vreme. Komunizam se tu posmatra kao zasnivanje „čulne zajednice“, zamisao koja je možda primenjivija na Furijeove strastvene kombinacije falansterija nego na partije i saveze koji su se tada pojavili. Prema tome, ono što se uvodi kroz pojam „čulne zajednice“ jeste „afektivni rad“, koji se obavlja u domaćem i reproduktivnom radu, *Spieltrieb* ili „nagon za igrom“, u kojem odnos između ne-subjekata nije ni isključivo pasivan ni isključivo aktivan, koji znanje zamenjuje delovanjem, zastupanje

18 *Ibid.*, str. 42

19 *Ibid.*, str. 119.

zajedništvom, i u podelu na polove, možda, unosi isprepletenost kroz uključivanje „biti-tu-za“ u zajednički tranzicioni prostor.<sup>20</sup>

U tekstu „Promišljanje veze“, Ransijer tvrdi da bi za Šilera „jedina istinska revolucija bila ona koja bi srušila vlast aktivnog razumevanja nad ‘pasivnom’ osećajnošću, vlast klase inteligencije i aktivnosti nad klasom osetljivosti i divljine“.<sup>21</sup> Moglo bi se primetiti da se tu ne radi samo o oživljavanju projektovanog konflikta između *logosa* i *phôné*, već i o pokazatelju toga da su osetljivost i divljina obeležja „disenzusne subjektifikacije“, atopijske subjektifikacije koja se odupire pokušajima shvatanja od strane normalnosti utemeljene na logosu. Ono što bi odatle moglo da proizađe jeste premeštanje koje doprinosi uspostavljanju afinitetâ: „naslućujem da istinsko mesto originalnosti i snage nije ni drugi niti sam to ja, već je to sâm naš odnos“.<sup>22</sup> „Klasa“ o kojoj govori Šiler, prema tome (nagoveštavajući možda Benjaminove „afektivne klase“), mogla bi biti zasnovana na afinitetu koji omogućava postojanje saodnosa: neoriginalna i stoga objedinjujuća predispozicija za čulno pripadanje koja je varnica od koje nastaju singularnosti. Kod Furijea te singularnosti su možda poprimile oblik perverzija koje je on kuražio da prerastu u kolektivni izraz. Možda je upravo „preraspodelom čulnog“, koju takve zajedničke perverzije mogu da uslove, upućen dalekosežni izazov „determinisanim oblicima svesti“, u tom smislu da bi se, prema Lakanu, perverzija mogla posmatrati kao „privilegovano istraživanje jedne egzistencijalne mogućnosti ljudske prirode“.<sup>23</sup>

Međutim, ostavljajući na stranu Furijeove ideje o „kolektivnoj prostituciji“, kao i „recipročnu poligamiju“ realno postojećih komuna, to čulno pripadanje može da bude isto toliko direktno i polimorfno perverzno kao i slušanje drugog. Ali to slušanje dru-

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 116.

<sup>21</sup> Jacques Rancière, „Rethinking the Link“, <http://www.16beavergroup.org/monday/archives/001881.php>

<sup>22</sup> Barthes, op. cit., str. 35.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan Book I: Freud's Papers on Technique 1953-1954*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, str. 218.

gog daleko je od pasivnog, to je jedno empatično i ne-evaluativno slušanje koje, nudeći „živu pažnju“, može da bude senzualno pre nego instrumentalno. Dakle, kada Ransijer piše da „umetnost živi sve dok izražava misao koja je nejasna sebi, u materiji koja joj se opire“, osećam da se manje-više krećemo u zoni prijemčivosti za *phôné*. Borba oko nalaženja izraza i sama je znak neke vrste patnje. Materijal koji pruža otpor, u nekim slučajevima, jeste logos, nezgrapna institucija koja često govori u naše ime, ili nas tlači svojim „utemeljivačkim“ statusom. Kada Ransijer dodaje kako „[umetnost] živi u onoj meri u kojoj je nešto drugo a ne umetnost“, reklo bi se da smo u oblasti ne samo odgajanja dece, već i u atopijskom prostoru terapijskog odnosa u kojem je slušanje usredsređeno na faze singularnosti pre nego na oklopljena „sopstva“.<sup>24</sup> Oba ova prostora na više načina znatno su udaljeni od polisa i političkog diskursa, ali možda upravo tu, u *phôné*-tičnoj „pometnji jezika“, u mukotrpnom otkrivanju strahova i infrapsihičkih konflikata, u „heterogenom čulnom“ ličnosti kao društva, postoji neka šansa za preraspodelu čulnog – „metakategorički revolt“, da citiram Aleksandra Trokija (Alexander Trocchi). Jer u oba prostora, kao u mnogim prostorima muzičke improvizacije, čuje se odjek još jedne od Ransijerovih nada u pogledu kritičke umetnosti kao „umetnosti koja preispituje sopstvene granice i moći, koja odbija da anticipira sopstvene efekte“.<sup>25</sup>

Pomenuta umetnost možda nije takva stvar koju bi trebalo najavljivati, već više nešto što se otkriva u diskontinuitetima istorije, i što bi moglo da objasni zamku u koju je dospelo Ransijer, koji je, kao intenzivno objavljivani kritičar kulture, bio primoran da govori o savremenoj umetnosti. Jer takvo „odbijanje“ kakvo on ima u vidu već postoji u radikalnoj neodređenosti znatnog dela nadrealističke prakse; u slučajnostima kontingentne muzike, u slobodnom improvizovanju tamo gde ima spremnosti za preispitivanje idioma. Štaviše, ono je, dopustimo sebi slobodu gene-

24 Rancière, *Dissensus*, op. cit., str. 123.

25 *Ibid.*, str. 149.

ralizovanja, na delu svuda gde postoji manjak uslovljenosti, kao i otvorenost da se prihvate, i tretiraju kao materijal, nesvesne želje koje pokreću i zaustavljaju potencijalno fluidni metabolizam „heterogenog čulnog“ socijalne psihe. To je materijal (u dobrom i lošem smislu) na kojem se zasniva, i od kojeg polazi, grupna psihoterapija. Kao što bi se jedna takva praksa ili zaokupljenost mogla pripisati podelama unutar umetnosti kao odvojene sfere, ona bi isto tako mogla da bude ponovo objedinjena kako bi postala, ono što je oduvek i bila, sklonost „svih i svakoga“. Ta generička sposobnost, jedan aspekt rodnog bića koje je obuzeto patnjom u nastojanju da proizvede strast, mogla bi biti ono što se podrazumevalo pod „klasa osetljivosti“ ili „afektivna klasa“, jer, „odbijajući da se anticipiraju sopstveni efekti“, bivajući zaokupljenima iskrenim izrazom sopstvenih individualističkih nedostataka, zar se tu ne radi o odbijanju reprodukovanja istog koje je ograničavajuće za svest? Da li to odbijanje, zasnovano manje na odbrambenoj samoidentifikaciji nego na mobilnosti afektivnih stanja, povlači „autotraumatsko“ prihvatanje „divljine“ psihe kao društvenog mikrokosmosa? Traume koje su deo prošlosti možda nisu toliko pokazatelji personalizovanih patologija koliko su potencijalni uvidi u tekuću društvenu konstruisanost svakog „sopstva“ koje se pervertirano ovaploćuje u istoriji.

Tokom jednog intervjua, razmišljajući o Marksovoj izjavi da „čovek proizvodi čoveka“, Fuko je komentarisao: „ono što se mora proizvesti nije čovek identičan sebi [...] mi moramo da proizvedemo nešto što još uvek ne postoji, i o čemu se ne može posedovati znanje“.<sup>26</sup> Stvar možda nije u tome da li bi ta „egzistencijalna mogućnost“ mogla da znači to da će evoluirano biće pokrenuti razvoj izvan nas kao onoga što je Majkl Balint nazvao „neotenički embrioni“.<sup>27</sup> Odbijanje da se „anticipiraju efekti“, možda, povlači istovremeno priznanje, s jedne strane,

26 Michael Foucault, *Power/Knowledge*, London: Harvester Press, 1980, str. 121.

27 Michael Balint, *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, London: Karnac, 1985, str. 133. „Čovek (sic!) može [...] biti posmatran kao životinja koja čak i nakon što je dostigla stadijum 'zrelosti' ostaje zaustavljena u razvoju praktikujući infantilnu formu ljubavi.“

toga da mi i jesmo „neotenični embrioni“, te, s druge strane, da se „oslanjanjem na“ ponuđene robe-pomagala štitimo od efekata kontingencije. Od potisnutih uspomena do socijalnog planiranja, od rutine i dnevnog rasporeda do držanja stisnutih palčeva, od recikliranja istaknutih kulturnih trenutaka do društva koje oseća averziju prema opasnosti, ono sa čim se suočavamo jeste, kako piše Adam Filips, „istorija koju naša kompetencija krije od nas“.<sup>28</sup> Ta istorija je ona u kojoj se Marks i Frojd sudaraju: nužnost svesti o prošlosti, neophodnost toga da postanemo istorijska bića kako bismo „delovali“. Ransijer upućuje na dela iz prošlosti kao „metamorfičke elemente“, ali moglo bismo reći da su naša sopstvena prošlost i istorija odnosa koji su nas uobličili (neki slučajni i lični, neki determinišući i strukturni), Veliki Narativi od kojih se kreće u „preraspodelu čulnog“.<sup>29</sup> To što u njima odjekuje *phôné* ne predstavlja nikakav razlog, iz perspektive polisa, da ih osudimo kao nekoherentne, životinjske i sebične. Polis podstiče sve te stvari.

Jun 2010.

28 Adam Phillips, op. cit., str. 12.

29 Rancière, *Dissensus*, op. cit., str. 125.



# Dve pesme bez naslova

## *Bez naslova*

Pre-protiv-nadna apsurdnost  
operaciono krvarenje u Somalcu  
Sudan zbog nepoštenih  
trust smradova naroda – oslobađa nas  
od nacionalnog roda, seksualnog BNP,  
rasnog osiguranja, osećajne takse.  
Misli govori o zabranjenom zakonu.  
Rasti s one strane jazbine vrste.

Decembar, 2002.

*Bez naslova*

klinameni  
čulne razlike  
nagoveštavaju  
u sporom pokretu  
evoluciju  
jednostavnih predloga

April, 2010.



## Pogovor

Šta znači akt prevođenja i objavljivanja manje-poznatog pisca (pardon?) u uobičajenim krugovima koji opcrtavaju našu scenu i u njenim vodećim diskursima? Da li je to uopšte bitno pominjati, ili je razumnije pustiti da *mašina mreže* dà svoju sliku uposlenih pregalačkih zupčanika? Ako jeste, a jeste, i iz kojih razloga onda? Šta bi značilo prevodom uvesti u polje, a onda i biti jedan „manjinski pisac“, tj. *ne biti pisac od drugih pisaca*? Da li se prevođenjem zapravo formira strani jezik u maternjem i na koji način? Šta znači prevoditi u tom slučaju? Prevoditi pojmove/koncepte a ne reči? Ne zaboraviti cilj ovog rada koji nije saglasje originala i prevoda. Locirati zašto je neko mesto mesto nemoguće proizvodnje. Prevesti i uvesti praksu, čiji pesnik/pisac/teoretičar zna da je *istovremeno njen zupčanik, mehaničar, upravljač i žrtva*, i odatle ulaziti u jedno preskriptivno koje uvek znači ne samo opis situacije već i jednu odluku, raskid, skok; raskid, skok, odluku. Praksa prevođenja kao mikro-politika: praktično-konceptualna i teorijsko-konceptualna.

Smešteni na klackalicu (klackalice) između teorijskog, naučnog (analitičkog) diskursa i politike u subjektivnosti, političko-teorijski bismo insistirali na „preispitivanju proizvodnih odnosa“, kada je bilo kakva proizvodnja u pitanju – materijalna; teorijska; umetnička; prevodilačka; odnosno, na „preispitivanju sopstvene prakse“. Insistirati na analitičkoj autonomiji instanci, razmakmaknuti svaki uticaj, zaposedanje, iznutra i spolja. Tako bismo rekli, kada je umetnička proizvodnja u pitanju, napipavajući granice sopstvene misli, da je: *ono što obezbeđuje raskid sa političkom normom u polju politike politika umetnika koji prepoznaje proizvodni odnos sopstvene proizvodnje i suprotstavlja se politici*

*lokalizovanoj u umetničkom polju, koja podržava taj odnos. Pre svega, suprotstavljanjem političkom države, koja je svojom funkcijom reprodukcije u smislu nosioca ideoloških i represivnih aparata, prisutna u svim proizvodnim odnosima u kojima se i umetnost kao praksa odvija. U pitanju je politički raskid sa političkim normama u umetnosti, preko raskida sa umetničkim normama koje ovaj politički sistem podržava. Itd. itd. Zašto insistiranje na (analitičkoj) autonomiji instanci? Zbog toga što autonomije umetnosti mora biti kako je više ne bi bilo kao institucionalizovane i odvojene prakse. Zarad ukidanja podele rada, sada i ovde.*

Analiza polja i teorijski uvid je jedno i isto, ali da li se time lome specifični i ciljani odnosi proizvodnje i menja data situacija? Tačnije, postavlja se pitanje mesta politike. Već smo morali napraviti korak dalje i reći da politika, politička praksa, ona koja je suprotna od političkog države, mora pripadati poretku mišljenja. Ispod toga se više ne može ići. Ali šta je onda sa teorijskom, klasnom analizom? Da li nju ostavljamo nauci, nauci koja ne obitava više ni na univerzitetu ni u naučnim institucijama, dok se istovremeno njeni epigoni izlivaju u *alternativno* polje teorijske proizvodnje? Odatle i polazimo kada kažemo da je preispitivanje sopstvenih odnosa proizvodnje uslov i granica te proizvodnje. Smeštamo se na, uslovno rečeno, međi mišljenja teorijske klasne analize i proizvodnje nedijalektizovane subjektivnosti, vagajući afektivnost – njeno uzapćenje i njen emancipatorski potencijal.

Ne nalaže li onda „preispitivanje sopstvene proizvodnje“ jednu *svest o* uslovima te proizvodnje (klasna svest), jedno „mišljenje stvarnosti“ i cirkulisanje naučno-političkih pojmova ([nestanak] klasa, [odumiranje] države kao pojmova političke svesti)? S jedne strane, tu je objektivna svest kao proizvod materijalnih uslova proizvodnje. To je ona lažna svest koja je istinita svest o jednom lažnom kretanju. S druge strane, tu je svest koja pripada poretku subjektivnog kao *pogled na svet*, u najboljem slučaju kao svest koja obznanjuje antagonizam stvarnosti omeđujući politički i preskriptivni prostor. Ali taj subjektivni prostor svesti ima svoje objektalije: svest određenu i omeđenu objektom klasa;

svest koja vodi *partiji u politici i državi u istoriji*. Svest kao desubjektivirajuća-objektivna-objektalnost. Problem je u onom „o“ u svesti o nečemu, čime se još uvek ne napušta veza subjektivnog i objektivnog; mišljenja i objekta mišljenja; a politička svest ne ustupa prostor mišljenju politike i politici kao mišljenju.

Čuli smo za preuzimanje kontrole nad reprodukcijom radne snage, kroz brigu za javne službe, kroz sindikate, kroz menjanje zakonâ obnavljajući ih, kroz državu. Mi znamo da država ne može biti sfera u kojoj se politika u svojoj interioarnosti odigrava. Ako je to slučaj, potenciranje preuzimanja kontrole, onda imamo *reprodukciju reprodukcije* – udvostručavanje, a ne ponavljanje. Naučni vanakademska diksurs, a ne mislivost mišljenja. Šta nam onda preostaje? „Preuzimanje kontrole“ nad „proizvodnjom subjektivnosti“; duboko kopanje u afektivnost/afekte? Početna tačka bi bila: Politika u poretku mišljenja. A šta je sa afektivnošću, da li i ona pripada modalitetu mišljenja?

Štavionica koja čeka one koji su na tržište izneli sopstvenu kožu, idu plašljivo, opirući se, za razliku od značajno nasmejanog kapitaliste, koga ovaj prvi sledi. Iza njih nema nikoga? Pobuna, štrajk, sindikat, a onda i zagovornici preuzimanja kontrole koji svojim litanijama zarobljavaju proletarijat identitetskim određenjima nadodređujući ga sopstvenom ideologijom; propagiraju sopstvenu subjektifikaciju u proletarijat (pojam *saborci* je time ispražnjen, izgubio je na značaju, jer je jedina njegova realizacija – kolokvijalno rabljenje) i čine radnike, te ljude, *gospodarima sveta... a ipak se varaju*. Iza njih već nadiru sekretari, činovnici, profesionalni političari, svi moderni sultani kojima oni utiru put ka vlasti. Često su ti koji vrše deskripciju radničkog pitanja oni kojima se taj put utire. Pokretna traka društvene pokretljivosti i sazrevanja. U? Institucije, nosioce *odbrambenog samoodržanja* individue i podstrekače *strasti za funkcijom*. Takva deskripcija realnih društvenih prilika/odnosa spada u domen predstava, a ne u razaranje ustrojstva za šta je neophodno namerno odsustvo deskriptivne društvene kritike. I preskripcija. Kako se razbija *okamenjena slika o sebi?*

Intelektualni rad čuvara tajne znanja razvrstava manuelni rad i istovremeno dominira i intelektualnim i manuelnim radom gradeći političko i ideološko ustrojstvo proizvodnog odnosa. Kao što par proizvodni/neproizvodni rad ne može da se svede na podelu intelektualni/manuelni rad jer operišu na drugačijoj ravni, tako ni razvlašćenje od sredstava za proizvodnju nije pandan razvlašćenju od znanja. Rad rastavljanja. I obrnuto. Svojevrсна sinteza. Tesna-sinteza-rastavljanja. „Prljave ruke“ i „čiste ruke“ – da li to zaista nema veze sa podelom na intelektualni i manuelni rad. „Sterilne ruke“ a glava poremećena „tajnom znanja“ koje reprodukuje ideološke odnose i subordinira kontrolom i nadzorom. Sve se to zove „politizacijom“ ključnih pitanja. A zatim se svi duplo rekuperiraju – rekuperira se sopstvo nepostavljanjem pitanja sopstvenih proizvodnih odnosa i objektivizuje/objektalizuje se istorijski subjekt borbi željom da se priključi ukupnom proizvodnom radniku. Znanje koje intelektualizira i služi odvajanju razvlašćenjem. Znanje koje renderuje i intelektualni i manuelni rad, razvlašćuje, rastavlja obrazovanjem i paternalizacijom. Znanje koje nas prisiljava da „lepo govorimo“ i da se odazovemo polis; znanje koje nas prisiljava da „respektabilno i referentno pišemo“ i da se odazovemo akademiji. Šta ako bismo rekli da nema ama baš ništa da se zna *da bi se zahtevala jednakost*?

Razvlašćenje od znanja i reprodukcija dominacije-subordinacije. Mi bismo jedno ne-znanje, razdvojeno od kompetitivnog znanja na levisi, a to znanje proizvodi konkurentsku izolovanost povezivanja i lajkovanja; delirijum želje za pripadanjem i strah od (samo-)izolacije. Kakvo je to znanje koje u sebi ne sadrži sopstvenu kritiku? Znanje podvrgnuto političkim i ideološkim uslovima svoje konstitucije, tako da te uslove iznova reprodukuje, bez dolaska do granice tih uslova koja se probija. Limit analize i teorije politike? Možda. Ali svakako limit kompetitivnog ovladavanja i plasiranja koncepata i ograničavanja misli njihovim beskonačnim gomilanjem; suspenzija afektibilnosti kao oblika mišljenja. *Nismo se osećali emancipovanim spoznajom svoje situacije: radničke ankete i empirijske litanije potlačenosti samo su*

*nas učinile još zabrinutijim. Jednostavno ili nadasve komplikovano, trebalo bi promeniti ne ono što mislimo, već način na koji posmatramo svoje mišljenje. Mišljenje mišljenja. Mi se pozivamo na taj užasan pritisak na tok misli koja [mora da] se misli.*

Kakva je to „organizacija” koja u sebi ne sadrži sopstvenu kritiku? „Organizacija” podvrgnuta političkim i ideološkim uslovima svoje konstitucije, tako da te uslove iznova reprodukuje, bez dolaska do granice tih uslova koja se probija. Grupuskula, *našorganizacija* sigurno nije. Organizacija koja nas zanima ne bavi se „pitanjem organizacije“ utoliko što je koncentrisana na one prakse koje su posvećene pitanju odnosa-između i koje idu dalje od okamenjenja individualnih identiteta. Organizacija kao superego i mesto pseudo-kolektivnosti. *Uvek [je] posto[jalo]i nešto veće od grupe i njenih dela, nešto šire i provetrenije od individualnog posedovanja znanja.* Nešto u vezi s grupom što je dalje od preduzetništva; prakse bazirane na ciljeve i njihovo ostvarivanje; od odazivanja pozivu polisa, akademije, instituisanog-logičnog-znanja; od ideologije diktirane ovalikim ili onolikim mesečnim prihodom ili odsustvom istog; od unutrašnjeg (moralnog) disciplinovanja/peglanja. Ali nešto u vezi s grupom što se približava afektivnosti kao onome što neposredno prethodi svakoj diferencijaciji (iznutra i spolja [viškom vrednosti, supsumcijom-proizvodnjom subjekta kapitalom]).

I tako dolazimo do forme. Pisanja. Izražavanja. U ambijentu koji opcertava akademska opsada alternativnih političkih, teorijskih praksi i organizacija. Supsumcija alternativne scene i preuzimanje akademskog paterna – sa njihovim proizvodnim odnosima i formom teksta. Akademska forma teksta/predavanja postaje uvrežena i takođe se i time iz vanakademske polja doprinosi reprodukciji celokupnog sistema. Scijentizam koji formuliše stanje stvari a ne neko moguće – etastički diskurs. Zatim se sve to razvodnjava u novinarskim člancima. Biti razumljiv – kome? Biti razumljiv u teorijskoj proizvodnji koja zahteva referentnost, razumevanje i napuštanje prethodnog teorijskog rada a tada *saturacija* nije moguća, već samo priznanje poraza i antiproizvod-

nja indisponiranosti. Šta znači raskid s tom formom? „Afektivno“ pisanje; vraćanje svojim starim tekstovima koji se ne smatraju prevaziđenima (za razliku od njihovog napuštanja); vibriranje intenziteta jezika; pisanje poezije bez formalnosti, poezije izgnanih i samo-izgnanih. Afektivnost afektivnosti. Ovo nije udvostručavanje već ponavljanje. Afektivnost u interiornosti. Autonomija afekta.

Ovde smo imali jedan primer.

Mart, 2013.

*Naslov*

Anomija/Bonomija i drugi tekstovi

*Autor*

Howard Slater

*Izdavač*

Centar za nove medije\_kuda.org, Novi Sad

www.kuda.org

*Godina izdanja*

2013.

*Prevod sa engleskog jezika*

Dušan Đorđević Mileusnić

Đorđe Čolić

kuda.org

GKP

*Korektura*

kuda.org

GKP

*Grafičko oblikovanje*

kuda.org

*Kolaž na koricama*

kuda.org

GKP

*Štampa i priprema*

Daniel Print, Novi Sad

*Tiraž*

500

Prevod na srpski jezik je objavljen pod *copyleft* licencom.

*Naslov originala*  
Anomie/Bonhomie & Other Writings

*Izdavač*  
Mute Publishing, 2011.  
www.metamute.org

CIP – Katalogizacija u publikaciji  
Biblioteka Matice srpske, Novi Sad  
ISBN 978-86-88567-06-0  
COBISS.SR-ID 277717511

Publikacija je objavljena u okviru projekta „Proširena estetska edukacija: umetnički eksperiment i politička kultura u doba mreža“ ([www.aestheticeducation.net](http://www.aestheticeducation.net)), koji se realizuje u saradnji pet organizacija: Multimedijalni institut iz Zagreba, Kontrapunkt iz Skoplja, Berliner Gazette, kuda.org iz Novog Sada i Mute iz Londona. Publikacija je realizovana uz podršku Uprave za kulturu grada Novog Sada. Projekat je finansiran podrškom Evropske komisije.



Kultura

Ova publikacija ukazuje samo na stavove autora i Evropska komisija ne može da bude odgovorna za bilo kakvu dalju upotrebu koja može da proizade iz informacija objavljenih u ovoj publikaciji.









