

ИСТИНСКИ ПОЛИТИЧКИ КОНЦЕПТ ЉУБАВИ: ТРИ ПРИСТУПА НА ДЕСЕТ СТРАНИЦА

Један: дрскост (увод у амбивалентност)

Једним делом желим да будем мало дрска и да напросто одбацам то што никад нисмо имали истински политички концепт љубави. Многи њу истичу као решење – буквално, олабављење или одвезивање, одрешење – проблема друштвеног антагонизма, или напрсле заједнице. Но, жанр Мајкловог есеја¹ сматрам пропозиционалним, јер се он осврће само на делић онога што, судећи по нашим разговорима, заправо мисли да би се с љубављу могло учинити. Али усредсредићу се на оно што је присутно, јер волети значи имати посла с оним што је присутно усред буке испројектованих прошлости, будућности и стања. Али, израз „имати посла” можда сувише указује на размену и ценкање, на фабриковање лажних еквиваленција. Можда треба да кажем оно што увек говорим, наиме, да предложим да љубав треба да садржи ритам амбиције и интенцију да остане синхронизована, што је лакше остварљив захтев него да остане усклађена, али је и даље довољно тежак и незгодан.² Анксиозност дефинисања – то је кључна особеност блискости свим магнетски привлачним идејама – нарочито погађа љубав, и зато конверзија љубави у истински политички појам мора скренути пажњу на оно шта треба чинити с теретом који овај појам носи: у овом случају, то је баш огроман талог.

Мајкл предлаже ослобађање сензоријума од капитала, што значи од оних навика пажње и посредовања које објекте моментално преводe у власништво, изједначавају посесивни индивидуализам са сувереном слободом и поистовећују нарцисизам с признањем, етиком и правдом. Он почиње питањем еквиваленције: ако то није облик новца као покретач друштвене размене, шта је онда? Који би то модус односа могао бити алтернатива „нагону за акумулацијом” који подстиче и на трошење и на гомилање? (Sutherland) Шта би могло да прекине превођење свих друштвених односа у власничке? Какве се друге врсте инфраструктуре за блискост

¹ Ауторка превасходно полемиче с тезама о политичком концепту љубави које теоретичар књижевности и филозоф Мајкл Харт износи у есеју „For Love or Money”. (Прим. *peg*.)

² Моје генерализације о љубави у овом есеју ослањају се на раније објављене радове о љубави и привржености које овде наводим: „Intimacy: A Special Issue”, Lauren Berlant, ed., 21 (Winter [1998]): 281–288; „Love, a Queer Feeling”, *Homosexuality and Psychoanalysis*, Tim Dean and Christopher Lane, eds., Chicago: University of Chicago Press, 2001, 432–451; „Starved”, *South Atlantic Quarterly* 106 (3 [2007]): 433–444; „Remembering Love, Forgetting Everything Else: Now, Voyager”, *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, Durham, NC: Duke University Press, 2009, 169–195; „Neither Monstrous nor Pastoral, but Scary and Sweet: Some Thoughts on Sex and Emotional Performance in Intimacies and What Do Gay Men Want?”, *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 19 (2): 261–273.

могу развити које ће нас везати за свет у којем затичемо једни друге; или нас везати једне за друге и, у том везивању, саздати свет? Тешко је чак и ласом ухватити и повезати праве фразе како би се ритмови друштвености синхронизовали у довољној мери да преточе настањиви материјал у садашњост, или свет.

Опција која му се указује јесте љубав. Израз „то не бих урадио ни за љубав ни за новац” њему значи да ни завођење љубављу ни новцем не би пружио довољно задовољства да уравнотежи ризик неког друштвеног деловања. То му говори да би љубав већ могла имати ту алтернативну моћ, до сада углавном препуштену облику новца, да обезбеди врсту свеprisутне виртуалне инфраструктуре у којој би маса људи могла да напредује, да оптимистично замишља мобилност и да истински тежи међусобном односу у стварном времену, стварајући живот пун животности. „Губимо себе у љубави и отварамо могућност новог света”, пише он. У овом тренутку, љубав је заточеник те педагогије поседовања својствене облику новца, како би рекао Маркс, али би могла бити пуштена у свет када више не буде копирала власништво, тако да бисмо ми, путем својих чула, припадали свету, уместо да он припада нама. И ја сам то волела код Маркса (видети: Berlant, 2007–2008). Такође ми се свиђа та пасторала губљења себе зарад непонављања света онаквог какав нам се приказује. Тражити крај једног света у име фантазије представља скок у празно заснован на вери. Већином, међутим, људи не могу да поднесу превелики скок, па се грчевито држе токсичних сидара чак и када захтевају промене. Али се не може порећи револуционарна срж тог импулса да одбацимо све кроз скок усклађивања с потпуним незнањима, а затим да постанемо делимично незнајци самима себи у новонасталој атмосфери тог новог односа.

Али као и толики други друштвени теоретичари љубави, Мајкл се суочава са задатком раздвајања лоше љубави (нарцисизма) од добре љубави (отворености за преображај). Он покушава да замисли друштвени и афективни свет организован кроз процесе *бивања са*, а не *профитирања од*. То је тачка у којој оно што он подразумева под љубављу постаје нешто другачије од љубави, како је ја разумем. Многе врсте интереса магнетски су привучене том ритму конвергенције који називамо љубављу. Будући да нас интерес ту доводи, никакав степен потискивања нарцисизма – субјектове агресивне жеље да поново сусретне саму себе кроз своје објекте – не може осујетити силовиту тежњу љубави да изрази жељу да спозна и буде спозната, да има аморалну радозналост и нерадозналост, да буде узбуђена али не превише, да буде занесена али не предалеко, и да се осећа прихваћеном у свету без икакве обавезе да заузврат сама прихвата тај свет. Љубав није у потпуности етична, уколико има икакве везе са жељом, а мора је имати, да би уопште била препозната као љубав. Ако је у капитализму „похлепа добра”, онда и у љубави незгодни апетити морају добити своје жанрове.

Наравно, то је она енергија коју Мајкл жели да преусмери: у *Commonwealth* (Заједници) Тони Негри и он такође пишу о „елементу силе” у љубави који треба да „покрене” рад нормативне негације коју револуционарни пројекат мора преузети као свој терет (Hardt and Negri, 2009). Међутим, ако је љубав сила, то је сила која прави неред, јер јој је циљ да раствори токсичне извесности. С друге стране извесности нема никаквих извесности. Такав процес не чини свет уредним и чистим,

али друштвена теорија не би ни требало да покушава тако нешто. Не мислим да Мајкл тежи таквом пасторалном исходу. Али, да ли је онда љубав довољна, или: како би се могла учинити таквом? Не сугеришем да спасавамо нарцисизам неким обликом самопожртвованог ненарцисизма, или доброг нарцисизма, попут усађивања „имперсоналног нарцисизма” какав су Адам Филипс и Лео Берсани тако дирљиво понудили. У том афективном односу човек види себе како воли не копију самог себе, већ „бивање таквим”³ или сингуларност оног другог, вољеног, света (Bersani and Phillips, 2008). То је у суштини и аргумент Зигмунта Баумана у *Liquid Love* (Течној љубави) (Bauman, 2003). Ја јесам присталица љубави према „бивању таквим”. Али морамо узети у обзир и наддетерминисаности интереса, заинтересованости.

Свет мора да преживи дуге епизоде у којима појединац или његов народ не знају шта желе, осим нечег нејасно афективног; затим, постоје епизоде у којима криза угрожава норме опстанка, па се сви грчевито боре да пронађу упориште, а ресурси делују ограничено, осим ресурса агресије, који су неограничени;⁴ и најзад, ту је свакодневица у којој су неспојиве потребе и фантазије увек на дневном реду, повезане са структуралном кризом или јединственим хаосом који људи уносе у односе. Моја поента је следећа: неспојиве потребе и фантазије изазивају амбиваленцију. Унутрашњи хаос производи спољашњи хаос који га изражава, а притом га не копира. Свакој друштвеној теорији достојној своје амбиције потребан је простор за енигматичне, хаотичне, инкохерентне и структурално контрадикторне афинитете; потребан јој је начин да процени потребе за афинитетима које спајају људе, а да притом не обећава да ће им испоручити „живот” који делује ушушкано. За амбиваленцију нема лека. Баш то јесте значење кретања кроз свет објеката. Можда би Мајкл тврдио да управо позитивна страна љубави, жеља да се изазове промена без трауме, да се постане револуционаран и отворен, а ипак у већој мери самосвојан, што је у самом срцу концепта њене покретачке силе, јесте оно што он подразумева под љубављу, а не те друге ствари. У његову одбрану могла бих да додам да је љубав једна од ретких ситуација у којима желимо да имамо стрпљења за оно што не функционише, као и афективна спона која нам омогућава да изгладимо ствари, да будемо еластични или да испробамо неку нову инкохерентност. Чини ми се да је то главна предност увођења љубави као правог политичког концепта. Облик афективне солидарности који признаје ирационалност принципијелне приржености.

Дакле, узмимо на тренутак његову жељу, пре него што се вратимо мојој. Он се зацело пита: шта бисмо све урадили за љубав? Или, шта бисмо дозволили да љубав нама уради? Ако је новац оно што увећава нашу моћ под садашњим режимом вредности, како би се наш однос према жељама и световима увећао разменом или циркулисањем на принципу љубави? Како би таква промена, такав експеримент, изазвали „обнову или проширење постојећих људских чула”?

³ У оригиналу: *thatness*. (Прим. ђев.)

⁴ Научила сам од Мајкла Харта да размишљам о централној важности расправе између безграничних и ограничених ресурса за заједничка добра (чији би настанак љубав, по свему судећи, учинила уверљивим), из текста „Two Faces of the Apocalypse: A Letter from Copenhagen”, *Polygraph* 22 (2010): 265–274.

На ову понуду љубави могла бих да одговорим понудом да уврстимо и друга упоришта за одучавање од поседничког индивидуализма и прихватање оних ритмова и модуса релационалности који већ постоје. У ранијим радовима разматрала сам залагање за „интимност” и „приврженост” као замене, у складу с оним како је Фуко истицао пријатељство. Када сам интимност претворила у ресурс за квир теорију, моја намера је била да раскринкам оне нормативне емоције на којима су изграђени светови доброг живота. Интимност укључује односе који се углавном одвијају путем онога што се подразумева (лат. *intimus*, „најунутрашњији” [придев], „близак пријатељ”): онога што је наговештено, *инџимно*. Али много више односа који нас одржавају него оних нормативних одвија се без речи, зато што пружају поуздане ритмове. Квир теорија је обука у обраћању пажње на све то, на мноштво ритмова и тачака конвергенције који повезују изненађење и контингентност релационалности и жеље с претњом, уживањем и трајањем, стварањем и изградњом света (укључујући и ритмове нередовних сусрета који нас одржавају). Међутим, проблеми друштвеног су разнолики: проблем онога што се рачуна као ресурс за живот; проблем похлепе и одбрамбеног става; као и проблем што су сви наши објекти за постизање среће заправо само замене (то је оно што љубав чини обичном, као и револуционарном), што их не чини лажнима, већ објектима амбиваленције. Сви знамо да смо заменииви. Сви знамо да имамо помршене конце и некохерентно магијско мишљење о објектима у односу на које истрајавамо.

А ту су и друге „афективне чињенице”.⁵ Превелика близина света је у истој мери фактор друштвеног живота као и другост света, а ти описи нису антиномије. Ако бисмо пошли од идеје да је друштвено истовремено и терет и нужност, позитиван и негативан магнет, ствар коју не можемо поднети ни да убијемо ни да сачувамо, онда питање привржености колективном пројекту стварања светова изгледа потпуно другачије. Приврженост као концепт не носи са собом сентименталност коју носи љубав: сентименталност коју хегемонистичка амбиција захтева, пружајући завођење зарад ризика конвергенције (видети: Laclau, 2005). Али приврженост тачније описује афективне димензије тога када нас подупиरे објекат на који се пројектују фантазије о цветању и када се ослањамо на њега, као што су фантазије о томе шта је добар живот, ко је наш народ, каква врста политике, етике и вредности чини да ствари добију задовољавајући смисао. На крају крајева, човек се за свет везује, или се не везује, не путем одлуке или емоције, већ тако што бива бачен у архитектуру поверења које се граде изнутра, у процесу постојања унутар живота (укључујући и везивање из очаја, када нема поузданих упоришта за поверење).⁶

Ови аргументи не значе да је љубав бескористан концепт – њена нормативна корист је у томе што љубав човеку омогућава да нешто жели, да жели свет, усред

⁵ Овим хоћу да укажем на неке ставове о томе како нас афекти везују за област друштвеног, али истовремено сам аутоиронична. Брајан Масуми „афективном чињеницом” назива афект који стиче емпиријску густину кроз самопотврђивање. Због ограниченог простора, не могу овде да изложим све своје претпоставке. Видети: „The Future Birth of the Affective Fact”. *The Affect Theory Reader*, Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth, eds.; Durham, NC: Duke University Press, 2010, 52–70.

⁶ То тврди Андреа Дворкин о нормативној функцији секса која одражава постојећи поредак света (Dworkin, 2006).

буке амбиваленције и анксиозности око поседовања и губљења које пука жеља за објектом генерише, чак и када је тај објекат политички. Али ја бих радије своје промишљање започела посматрањем целокупног поља онога што је потребно да би се одржала приврженост свету. Амбиције и капацитети љубави били би магнетски привучени привржености, али би то били и други модуси саодношења – они који укључују блискост, солидарност, колегијалност, пријатељство, лагане и повремене додире, па чак и мржње, аверзије и немарење (што је задовољство града: бити близу, без икаквог плана).⁷ Желим ширу имагинацију оних афективних димензија које би биле потребне да би се свет (поново) изградио.

Два: кад је моја „љубав беспомоћна – несрећа (с оне стране реципроцитета)

Ево неколико узвратних питања. Морамо признати да овај есеј узима љубав у њеном уобичајено одомаћеном облику. У њему се не наводи одакле тај концепт потиче: Маркс, хришћанство, Спиноза и романса лебде у ваздуху. Не толико психоанализа (која има сопствене проблеме при преласку с уобичајене љубави на структуралну љубав коју ја радије називам приврженошћу). Али љубав управо то захтева: да преузмемо пртљаг који долази с оптимизмом достизања привржености, тачке конвергенције.

Дакле, шта за амбицију да се љубав учини истинским политичким концептом значи чињеница да је далеко лакше замислити како се за љубав или од љубави умире, него како се за љубав или с љубављу живи? Такође, да ли је Мајклова верзија љубави онаква љубав какву бисмо заиста осетили као љубав? Или је то структура или принцип који би нас покретао док истовремено проживљавамо друге снажне и/или дифузне емоционалне догађаје који нас спајају са светом и свет с нама? Ако ставимо у заграду ону верзију љубави која фетишизује истоврсни реципроцитет, а коју Мајкл повезује са нарцисизмом, како другачије можемо размишљати о реципроцитету, и како ћемо га осетити и усагласити се око његових облика? Ово питање тренутно прожима мој целокупни ангажман у домену релационалности и друштвене теорије, будући да се питање шта ће се рачунати као реципроцитет простире преко области сексуалности, рада, политичке економије и читавог екоспектра когезивног живљења.

Зато се плашим да љубав тражи превише или премало – не могу да одлучим, амбивалентна сам – да би послужила као темељ друштвене теорије. Али мислиоци којима се дивим и даље јој се враћају: на пример, уз Мајкла и оне које смо претходно цитирали, Чела Сандовал и Франц Фанон су ригорозни и инспиративни претходници нашег разговора (Sandoval, 2000; Fanon, 2008). Они покушавају да артикулишу различите облике љубавног везивања (пророчко, еротско, агресивно, сингуларно, колективно) како би се позабавили свим оним структуралним начинима на које ми не полазимо са терена на ком су „све ствари једнаке”, јер то нису.

⁷ „Лагани додир интимности” је концепт Најцела Трифта (Thrift, 2007); за разраду те опште слике урбане великодушности изграђене не на везама љубави, већ на степенима срдачне блискости, видети: Delany, 1999.

А шта ако терен за љубав укључује онај облик разлике који производи неједнакост, у мери у којој наши објекти поседују квалитете које ми немамо, а у чијој близини желимо да будемо? Фанон због овога брине, а Џејн Галоп то истиче као захтев (Berglant and Gallop, 2001). За њих, као и за мене, из љубави не можемо испрати чињеницу да она захтева интерес, пажњу и безинтересну самодисциплину, у накнаду за ону претерану обузетост собом која води у непажњу и деструктивну вољу. Љубав захтева много стрпљења за снажно сукобљене циљеве и за изналажење облика које ће задовољење попримити. Знам да „задовољење” може деловати као превисоко постављена лествица када су у питању опстанак Земље и толиких популација, али упоредо с опстанком мора постојати и индекс који се бави цветањем.

Обука у том односу стрпљења према потреби јесте обука коју љубав може да пружи, али љубав обично не достиже еманципаторску релационалност професора незналице (Rancière, 1991). Афективно говорећи, ми нисмо обучени за вештине незгодног, великодушног, истраживачког стрпљења. Али ова вежба промишљања љубави као правог политичког концепта подсећа ме на Рансијеров сценарио, пошто сам изнела пред читаоца све што знам, а затим наставила у оптимистичном незнању.

Три: палиндроми (фантазија о безброју транзиционих субјеката)

Ја размишљам колаборативно, јер таква сам, скупљам где шта нађем. Пошто је овај разговор проширен и виртуалан, завршићу своје промишљање једним филмом. *Палиндроми* (2004) Тода Солонца је филм о детету по имену Авива Виктор. Авива жели само један објекат: бебу коју ће волети и која ће волети њу. На то ју је инспирисало самоубиство њене рођаке Дон Винер, коју је Солонц представио у филму *Добро дошли у кућу лушака* (1995). Дон је била штреберка, незграпна, непријатељски настројена и нежна, спремна да воли и злоставља свог потенцијалног силоватеља (напуштено дете слично њој) да би имала приврженост према нечему што би могло да јој одговори на неаутоматски начин, не попут клавијских дирки које увек парају уши док их свира, или њених крајње нормативних родитеља, браће и сестара. У *Палиндромима*, Авива покушава да се држи подаље од оне сурове нормалности која је поразила Дон. Осим тога, Дон је белкиња, а Авива је Афроамериканка – што је разлика која се у филму не коментарише, јер је једно од питања филма да ли је „додељивање улоге” узорног објекта неком конкретном бићу Х заиста важно када говоримо о љубави. Али пошто представља баш то питање, Авива је прилично језива. Она је попут живе лутке програмиране за мали скуп гестова које непрестано врти укруг. Али имати бебу – шта год то представљало – а тиме и шансу за мирну, поуздану, реципрочну љубав, то је такође суштински организациони фактор постојања њене амбиције. То је чини непромишљеном, неустрашивом, адаптивном и спремно да прихвати делимичну срећу, јер таква је, скупља где шта нађе.

Она организује своју енергију изградње света како би постигла оно што жели, или барем нешто приближно. Солонц заправо није љубитељ људских бића. Сматра

их љигавим, монструозним и когнитивно онеспособљеним претерано интензивном приврженошћу сопственим апетитима и навикама акумулације, које рађају глупе амбиције; али то је углавном зато што свет не нуди срећне објекте, већ само оне неизвесне и перверзне. У овом филму има љубави, али је она деградирана на начин на који би Адорно и Хоркхајмер рекли да су деградирајуће популарне форме: крештаве, сентименталне, конвенционалне, оштећене и штетне замене за бивање у релационалности, такве да свака отвореност за могућност истинског преображаја у случају сусрета јесте или одбрана, лажна отвореност, или пут у катастрофу. Авива одбија да се повинује овим судовима: њен однос према сопственом оптимизму огледа се у томе што се држи једне фразе и приморава свет да се око ње изнова преобликује, а када свет то не учини, она проналази заменске објекте и покушава поново. Ово можда јесте сурови оптимизам, а можда и није: филм је истовремено толико раван и мелодраматичан да је то тешко рећи. Али у његовој структури прелама се овај процес и тиме се, мислим, отвара простор за нешто налик ономе што Мајкл жели да се учини.

Авиву игра осморо глумаца. Њихов пол, раса, степен пунијег стаса и висина се мењају, као што се мењају и њихова нормативна привлачност и класно условљено понашање; они су грациозни, а ипак гротескни, чак и када их играју филмске звезде.⁸ Али они изводе исти стил суочавања са светом, сањиву, насумичну чежњу и помало мацју препреденост и притајеност, циљајући да добију оно што желе и да се прилагоде када је то потребно. За нас који гледамо филм, Авивина заменивост чува оно што је нежно и пуно љубави у залагању ове фикције за љубав према том „бивању таквим”, тврдоглавој сингуларности личности коју она представља, а да је притом не заробљава у једном телу. (То је иста она квир педагогија као и у серијским заменама утеловљења Боба Дилана у филму *Нема ме* [Haynes, 2007].)

У последњој сцени Авива има секс; и док се њена сувереност растаче у рецесивни *jouissance*, сви глумци који су је играли смењују се попут духова у месту које њено тело заузима у кадру. Секс је оно што задржава те џепове слободе да особа буде своја, али лишена суверености; да буде у недеструктивном односу, не захтевајући извођење релационалности пуном снагом или трајање изградње света. Док се њена тела појављују и губе током секса, ми не знамо шта то значи – да ли је дисоцирана или испуњена? Али све док принцип вољеног бивања таквим не завлада као друштвени принцип, то нећемо ни знати. Такође недостаје још нешто – визија имперсоналног света, услова репродукције живота, с оне стране амбиције да се искује некакав привид друштвеног ткива. Знамо да нас љубав, која прожима наша тела и наш интерес, у међувремену може одвести до те имперсоналне, структуралне визије, и да може поднети терет амбиваленције и противречности. Али колико далеко се та мембрана може растегнути?

⁸ Џенифер Џејсон Ли је једина позната глумица која утеловљује Авиву. Њу играју Џенифер Џејсон Ли, Шејна Ливајн (као „Боб” Авива), Имани Слеџ („Дон” Авива), Валери Шустеров („Џуда” Авива), Хана Фрајман („Хенри” Авива), Рејчел Кор („Хенријета” Авива), Шерон Вилкинс („Мама Саншајн” Авива) и Вил Дентон („Хаклбери” Авива). Ова имена служе само да их овде разликујемо, не јављају се у филму.

Ако *Палингроми* не демонстрирају љубав као истински политички концепт – шта год то значило, а могло би се још тога рећи – оно што тамо видимо јесте да је у свакодневном говору о љубави немогуће уочити разлику између деструктивних импулса и оних који граде свет. Видимо да су и револуционарни импулси деструктивни, али угао из ког овај филм то посматра упућује на продуктивну деструкцију (оне машине мама–тата–ја, мада су породице и даље фундаментална имагинативна и економска јединица). Истински трансформациони политички концепт пружио би храброст да се направи скок у пројекат боље релационалности, што би нам дало стрпљења за онај део различитих темпоралности љубави који долази „без гаранција”; истински трансформациони политички концепт отворио би просторе за истинско суочавање с nelaгодом радикалне контингентности коју би истинска демократија – као и свака приврженост – захтевала; истински трансформациони политички концепт ослободио би храброст и креативност у погледу тога како да ресурсе за живот учинимо доступним свим објектима у њиховом бивању таквим. Истицање само једног свакодневног појма који преобраћа нормативну силу афекта и емоције у један подстицај за бољу друштвеност није мој пројекат. Ја тежим умножавању приступа, лабављењу форми. Али покушавам да останем усклађена с Мајклом, па стога завршавам овом мишљу. Проблем рада унутар емотивног свакодневног говора јесте у томе што он са собом носи наративна и афективна обећања: то је својеврсни жанр. Љубав поседује капацитет да буде такав магнет, уколико бисмо око ње могли да окупимо истински реалистичан и визионарски скуп преображаја који не пренаглашавају утешна обећања (попут изједначавања правде са лепотом код Елејн Скери) која жртвују човека зарад идеализоване визије (Scarry, 2001).

ИЗВОРИ:

- Bauman, Zygmunt. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity.
- Berlant, Lauren and Gallop, Jane. (2001). „Loose Lips”. In: *Our Monica, Ourselves: The Clinton Affair and the National Interest*. New York: New York University Press, 253.
- Berlant, Lauren. (2007–2008). „Cruel Optimism: On Marx, Loss, and the Senses”. *New Formations*, 63. (Winter), 33–51.
- Bersani, Leo and Phillips, Adam. (2008). *Intimacies*. Chicago: University of Chicago Press, 113–114.
- Delany, Samuel. (1999). *Times Square Red / Times Square Blue*. New York: New York University Press.
- Dworkin, Andrea. (2006). *Intercourse*. New York: Basic, xxxiii, 60.
- Fanon, Frantz. (2008). *White Skin, Black Masks*. (Richard Philcox, trans.). New York: Grove.
- Hardt, Michael and Negri, Antonio. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, xii–xiii.
- Laclau, Ernesto. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.
- Rancière, Jacques. (1991). *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. (Kristin Ross, trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Sandoval, Chela. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Scarry, Elaine. (2001). *On Beauty and Being Just*. Princeton: Princeton University Press.
- Sutherland, Keston. *Akkumulationstriebe: A Worliding/Writing Workshop*. Unpublished master thesis. Department of English, University of Sussex.
- Thrift, Nigel. (2007). „But Malice Aforethought: Cities and the Natural History of Hatred”. In: *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge, 217–218.

(С енглеској превео Иван Рагосављевић)