

ISTINSKI POLITIČKI KONCEPT LJUBAVI: TRI PRISTUPA NA DESET STRANICA

Jedan: drskost (uvod u ambivalentnost)

Jednim delom želim da budem malo drska i da naprosto odbacim to što nikad nismo imali istinski politički koncept ljubavi. Mnogi nju ističu kao rešenje – bukvalno, olabavljenje ili odvezivanje, odrešenje – problema društvenog antagonizma, ili naprsle zajednice. No, žanr Majklovog eseja¹ smatram propozicionalnim, jer se on osvrće samo na delić onoga što, sudeći po našim razgovorima, zapravo misli da bi se s ljubavlju moglo učiniti. Ali usredsređiću se na ono što je prisutno, jer voleti znači imati posla s onim što je prisutno usred buke isprojektovanih prošlosti, budućnosti i stanja. Ali, izraz „imati posla” možda suviše ukazuje na razmenu i cenkanje, na fabrikovanje lažnih ekvivalencija. Možda treba da kažem ono što uvek govorim, naime, da predložim da ljubav treba da sadrži ritam ambicije i intenciju da ostane sinhronizovana, što je lakše ostvarljiv zahtev nego da ostane usklađena, ali je i dalje dovoljno težak i nezgodan.² Anksioznost defnisanja – to je ključna osobenost bliskosti svim magnetski privlačnim idejama – naročito pogađa ljubav, i zato konverzija ljubavi u istinski politički pojam mora skrenuti pažnju na ono šta treba činiti s teretom koji ovaj pojam nosi: u ovom slučaju, to je baš ogroman talog.

Majkl predlaže oslobađanje senzorijskog od kapitala, što znači od onih navika pažnje i posredovanja koje objekte momentalno prevode u vlasništvo, izjednačavaju posesivni individualizam sa suverenom slobodom i poistovećuju narcisizam s priznanjem, etikom i pravdom. On počinje pitanjem ekvivalencije: ako to nije oblik novca kao pokretač društvene razmene, šta je onda? Koji bi to modus odnosa mogao biti alternativa „nagonu za akumulacijom” koji podstiče i na trošenje i na gomilanje? (Sutherland) Šta bi moglo da prekine prevođenje svih društvenih odnosa u vlasničke? Kakve se druge vrste infrastrukture za bliskost mogu razviti koje će nas vezati za svet u kojem zatičemo jedni

¹ Autorka prevashodno polemše s tezama o političkom konceptu ljubavi koje teoretičar književnosti i filozof Majkl Hart iznosi u eseju „For Love or Money”. (Prim. red.)

² Moje generalizacije o ljubavi u ovom eseju oslanjaju se na ranije objavljene radove o ljubavi i privrženosti koje ovde navodim: „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.

druge; ili nas vezati jedne za druge i, u tom vezivanju, sazdati svet? Teško je čak i lasom uhvatiti i povezati prave fraze kako bi se ritmovi društvenosti sinhronizovali u dovoljnoj meri da pretoče nastanjivi materijal u sadašnjost, ili svet.

Opcija koja mu se ukazuje jeste ljubav. Izraz „to ne bih uradio ni za ljubav ni za novac” njemu znači da ni zavođenje ljubavlj u ni novcem ne bi pružilo dovoljno zadovoljstva da uravnoteži rizik nekog društvenog delovanja. To mu govori da bi ljubav već mogla imati tu alternativnu moć, do sada uglavnom prepuštenu obliku novca, da obezbedi vrstu sveprisutne virtualne infrastrukture u kojoj bi masa ljudi mogla da napreduje, da optimistično zamišlja mobilnost i da istinski teži međusobnom odnosu u stvarnom vremenu, stvarajući život pun životnosti. „Gubimo sebe u ljubavi i otvaramo mogućnost novog sveta”, piše on. U ovom trenutku, ljubav je zatočenik te pedagogije posedovanja svojstvene obliku novca, kako bi rekao Marks, ali bi mogla biti puštena u svet kada više ne bude kopirala vlasništvo, tako da bismo mi, putem svojih čula, pripadali svetu, umesto da on pripada nama. I ja sam to volela kod Marksa (videti: Berlant, 2007–2008). Takođe mi se sviđa ta pastoralna gubljenja sebe zarad neponavljanja sveta onakvog kakav nam se prikazuje. Tražiti kraj jednog sveta u ime fantazije predstavlja skok u prazno zasnovan na veri. Većinom, međutim, ljudi ne mogu da podnesu preveliki skok, pa se grčevito drže toksičnih sidara čak i kada zahtevaju promene. Ali se ne može poreći revolucionarna srž tog impulsa da odbacimo sve kroz skok usklađivanja s potpunim neznancima, a zatim da postanemo delimično neznanci samima sebi u novonastaloj atmosferi tog novog odnosa.

Ali kao i toliki drugi društveni teoretičari ljubavi, Majkl se suočava sa zadatkom razdvajanja loše ljubavi (narcizma) od dobre ljubavi (otvorenosti za preobražaj). On pokušava da zamisli društveni i afektivni svet organizovan kroz procese *bivanja sa*, a ne *profitiranja od*. To je tačka u kojoj ono što on podrazumeva pod ljubavlj postaje nešto drugačije od ljubavi, kako je ja razumem. Mnoge vrste interesa magnetski su privučene tom ritmu konvergencije koji nazivamo ljubavlj. Budući da nas interes tu dovodi, nikakav stepen potiskivanja narcizma – subjektive agresivne želje da ponovo susretne samu sebe kroz svoje objekte – ne može osujetiti silovitu težnju ljubavi da izrazi želju da spozna i bude spoznata, da ima amoralnu radoznalost i neradoznalost, da bude uzbuđena ali ne previše, da bude zanesena ali ne predaleko, i da se oseća prihvaćenom u svetu bez ikakve obaveze da zauzvrat sama prihvata taj svet. Ljubav nije u potpunosti etična, ukoliko ima ikakve veze sa željom, a mora je imati, da bi uopšte bila prepoznata kao ljubav. Ako je u kapitalizmu „pohlepa dobra”, onda i u ljubavi nezgodni apetiti moraju dobiti svoje žanrove.

Naravno, to je ona energija koju Majkl želi da preusmeri: u *Commonwealth* (Zajednici) Toni Negri i on takođe pišu o „elementu sile” u ljubavi koji treba da „pokrene” rad normativne negacije koju revolucionarni projekat mora preuzeti kao svoj teret (Hardt and Negri, 2009). Međutim, ako je ljubav sila, to je sila koja pravi nered, jer joj je cilj da rastvori toksične izvesnosti. S druge strane izvesnosti nema nikakvih izvesnosti. Takav proces ne čini svet urednim i čistim, ali društvena teorija ne bi ni trebalo da pokušava tako nešto. Ne mislim da Majkl teži takvom pastoralnom ishodu. Ali, da li je onda ljubav

dovoljna, ili: kako bi se mogla učiniti takvom? Ne sugerišem da spasavamo narcisizam nekim oblikom samopožrtvovanog nenarcisizma, ili dobrog narcisizma, poput usađivanja „impersonalnog narcisizma” kakav su Adam Filips i Leo Bersani tako dirljivo ponudili. U tom afektivnom odnosu čovek vidi sebe kako voli ne kopiju samog sebe, već „bivanje takvim”³ ili singularnost onog drugog, voljenog, sveta (Bersani and Phillips, 2008). To je u suštini i argument Zigmunta Baumanu u *Liquid Love (Tečnoj ljubavi)* (Bauman, 2003). Ja jesam pristalica ljubavi prema „bivanju takvim”. Ali moramo uzeti u obzir i nadeterminisanosti interesa, zainteresovanosti.

Svet mora da preživi duge epizode u kojima pojedinac ili njegov narod ne znaju šta žele, osim nečeg nejasno afektivnog; zatim, postoje epizode u kojima kriza ugrožava norme opstanka, pa se svi grčevito bore da pronađu uporište, a resursi deluju ograničeno, osim resursa agresije, koji su neograničeni;⁴ i najzad, tu je svakodnevica u kojoj su nespojive potrebe i fantazije uvek na dnevnom redu, povezane sa strukturalnom krizom ili jedinstvenim haosom koji ljudi unose u odnose. Moja poenta je sledeća: nespojive potrebe i fantazije izazivaju ambivalenciju. Unutrašnji haos proizvodi spoljašnji haos koji ga izražava, a pritom ga ne kopira. Svako društvenoj teoriji dostojnoj svoje ambicije potreban je prostor za enigmatične, haotične, inkohherentne i strukturalno kontradiktorne afinitete; potreban joj je način da proceni potrebe za afinitetima koje spajaju ljude, a da pritom ne obećava da će im isporučiti „život” koji deluje ušuškano. Za ambivalenciju nema leka. Baš to jeste značenje kretanja kroz svet objekata. Možda bi Majkl tvrdio da upravo pozitivna strana ljubavi, želja da se izazove promena bez traume, da se postane revolucionaran i otvoren, a ipak u većoj meri samosvojan, što je u samom srcu koncepta nje-pokretačke sile, jeste ono što on podrazumeva pod ljubavlju, a ne te druge stvari. U njegovu odbranu mogla bih da dodam da je ljubav jedna od retkih situacija u kojima želimo da imamo strpljenja za ono što ne funkcioniše, kao i afektivna spona koja nam omogućava da izgledimo stvari, da budemo elastični ili da isprobamo neku novu inkohherentnost. Čini mi se da je to glavna prednost uvođenja ljubavi kao pravog političkog koncepta. Oblik afektivne solidarnosti koji priznaje iracionalnost principijelne privrženosti.

Dakle, uzmimo na trenutak njegovu želju, pre nego što se vratimo mojoj. On se zacemento pita: šta bismo sve uradili za ljubav? Ili, šta bismo dozvolili da ljubav nama uradi? Ako je novac ono što uvećava našu moć pod sadašnjim režimom vrednosti, kako bi se naš odnos prema željama i svetovima uvećao razmenom ili cirkulisanjem na principu ljubavi? Kako bi takva promena, takav eksperiment, izazvali „obnovu ili proširenje postojećih ljudskih čula”?

Na ovu ponudu ljubavi mogla bih da odgovorim ponudom da uvrstimo i druga uporišta za odlučavanje od posedničkog individualizma i prihvatanje onih ritmova i modusa relacionalnosti koji već postoje. U ranijim radovima razmatrala sam zalaganje za „intimnost” i „privrženost” kao zamene, u skladu s onim kako je Fuko isticao prijateljstvo. Ka-

³ U originalu: *thatness*. (Prim. prev.)

⁴ Naučila sam od Majkla Harta da razmišljam o centralnoj važnosti rasprave između bezgraničnih i ograničenih resursa za zajednička dobra (čiji bi nastanak ljubav, po svemu sudeći, učinila uverljivim), iz teksta „Two Faces of the Apocalypse: A Letter from Copenhagen”, *Polygraph* 22 (2010): 265–274.

da sam intimnost pretvorila u resurs za kvir teoriju, moja namera je bila da raskrinkam one normativne emocije na kojima su izgrađeni svetovi dobrog života. Intimnost uključuje odnose koji se uglavnom odvijaju putem onoga što se podrazumeva (lat. *intimus*, „najunutrašnjiji” [pridev], „blizak prijatelj”): onoga što je nagovešteno, *intimno*. Ali mnogo više odnosa koji nas održavaju nego onih normativnih odvija se bez reči, zato što pružaju pouzdane ritmove. Kvir teorija je obuka u obraćanju pažnje na sve to, na mnoštvo ritmova i tačaka konvergencije koji povezuju iznenađenje i kontingentnost relacionalnosti i želje s pretnjom, uživanjem i trajanjem, stvaranjem i izgradnjom sveta (uključujući i ritmove neredovnih susreta koji nas održavaju). Međutim, problemi društvenog su raznoliki: problem onoga što se računa kao resurs za život; problem pohlepe i odbrambenog stava; kao i problem što su svi naši objekti za postizanje sreće zapravo samo zamene (to je ono što ljubav čini običnom, kao i revolucionarnom), što ih ne čini lažnima, već objektima ambivalencije. Svi znamo da smo zamenljivi. Svi znamo da imamo pomršene konce i nekoherentno magijsko mišljenje o objektima u odnosu na koje istrajavamo.

A tu su i druge „afektivne činjenice”.⁵ Prevelika blizina sveta je u istoj meri faktor društvenog života kao i drugost sveta, a ti opisi nisu antinomije. Ako bismo pošli od ideje da je društveno istovremeno i teret i nužnost, pozitivan i negativan magnet, stvar koju ne možemo podneti ni da ubijemo ni da sačuvamo, onda pitanje privrženosti kolektivnom projektu stvaranja svetova izgleda potpuno drugačije. Privrženost kao koncept ne nosi sa sobom sentimentalnost koju nosi ljubav: sentimentalnost koju hegemonistička ambicija zahteva, pružajući zavođenje zarad rizika konvergencije (videti: Laclau, 2005). Ali privrženost tačnije opisuje afektivne dimenzije toga kada nas podupire objekat na koji se projektuju fantazije o cvetanju i kada se oslanjamo na njega, kao što su fantazije o tome šta je dobar život, ko je naš narod, kakva vrsta politike, etike i vrednosti čini da stvari dobiju zadovoljavajući smisao. Na kraju krajeva, čovek se za svet vezuje, ili se ne vezuje, ne putem odluke ili emocije, već tako što biva bačen u arhitekture poverenja koje se grade iznutra, u procesu postojanja unutar života (uključujući i vezivanje iz očaja, kada nema pouzdanih uporišta za poverenje).⁶

Ovi argumenti ne znače da je ljubav beskoristan koncept – njena normativna korist je u tome što ljubav čoveku omogućava da nešto želi, da želi svet, usred buke ambivalencije i anksioznosti oko posedovanja i gubljenja koje puka želja za objektom generiše, čak i kada je taj objekat politički. Ali ja bih radije svoje promišljanje započela posmatranjem celokupnog polja onoga što je potrebno da bi se održala privrženost svetlu. Ambicije i kapaciteti ljubavi bili bi magnetski privučeni privrženosti, ali bi to bili i drugi modusi sadnošenja – oni koji uključuju bliskost, solidarnost, kolegijalnost, prijateljstvo, lagane i povremene dodire, pa čak i mržnje, averzije i nemarenje (što je zadovoljstvo grada: biti

⁵ Ovim hoću da ukažem na neke stavove o tome kako nas afekti vezuju za oblast društvenog, ali istovremeno sam autoironična. Brajan Masumi „afektivnom činjenicom” naziva afekt koji stiže empirijsku gustinu kroz samopotvrđivanje. Zbog ograničenog prostora, ne mogu ovde da izložim sve svoje pretpostavke. Videti: „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 To tvrdi Andrea Dvorkin o normativnoj funkciji seksa koja odražava postojeći poredak sveta (Dworkin, 2006).

blizu, bez ikakvog plana).⁷ Želim širu imaginaciju onih afektivnih dimenzija koje bi bile potrebne da bi se svet (ponovo) izgradio.

Dva: kad je moja „ljubav bespomoćna – nesreća (s one strane reciprociteta)

Evo nekoliko uzvratnih pitanja. Moramo priznati da ovaj esej uzima ljubav u njenom uobičajeno odomaćenom obliku. U njemu se ne navodi odakle taj koncept potiče: Marks, hrišćanstvo, Spinoza i romansa lebde u vazduhu. Ne toliko psihoanaliza (koja ima sopstvene probleme pri prelasku s uobičajene ljubavi na strukturalnu ljubav koju ja radije nazivam privrženošću). Ali ljubav upravo to zahteva: da preuzmemo prtljag koji dolazi s optimizmom dostizanja privrženosti, tačke konvergencije.

Dakle, šta za ambiciju da se ljubav učini istinskim političkim konceptom znači činjenica da je daleko lakše zamisliti kako se za ljubav ili od ljubavi umire, nego kako se za ljubav ili s ljubavlju živi? Takođe, da li je Majklova verzija ljubavi onakva ljubav kakvu bismo zaista osetili kao ljubav? Ili je to struktura ili princip koji bi nas pokretao dok istovremeno proživljavamo druge snažne i/ili difuzne emocionalne događaje koji nas spajaju sa svetom i svet s nama? Ako stavimo u zgradu onu verziju ljubavi koja fetišizuje istovrsni reciprocitet, a koju Majkl povezuje sa narcisizmom, kako drugačije možemo razmišljati o reciprocitetu, i kako ćemo ga osetiti i usaglasiti se oko njegovih oblika? Ovo pitanje trenutno prožima moj celokupni angažman u domenu relacionalnosti i društvene teorije, budući da se pitanje šta će se računati kao reciprocitet prostire preko oblasti seksualnosti, rada, političke ekonomije i čitavog ekospektra koegzistentnog življenja.

Zato se plašim da ljubav traži previše ili premalo – ne mogu da odlučim, ambivalentna sam – da bi poslužila kao temelj društvene teorije. Ali mislioci kojima se divim i dalje joj se vraćaju: na primer, uz Majkla i one koje smo prethodno citirali, Čela Sandoval i Franc Fanon su rigorozni i inspirativni prethodnici našeg razgovora (Sandoval, 2000; Fanon, 2008). Oni pokušavaju da artikulišu različite oblike ljubavnog vezivanja (proročko, erotsko, agresivno, singularno, kolektivno) kako bi se pozabavili svim onim strukturalnim načinima na koje mi ne polazimo sa terena na kom su „sve stvari jednake”, jer to nisu. A šta ako teren za ljubav uključuje onaj oblik razlike koji proizvodi nejednakost, u meri u kojoj naši objekti poseduju kvalitete koje mi nemamo, a u čijoj blizini želimo da budemo? Fanon zbog ovoga brine, a Džejn Galop to ističe kao zahtev (Berlant and Gallop, 2001). Za njih, kao i za mene, iz ljubavi ne možemo isprati činjenicu da ona zahteva interes, pažnju i bezinteresnu samodisciplinu, u naknadu za onu preteranu obuzetost sobom koja vodi u nepažnju i destruktivnu volju. Ljubav zahteva mnogo strpljenja za snažno sukobljene ciljeve i za iznalaženje oblika koje će zadovoljenje poprimiti. Znam da „zadovoljenje” može delovati kao previsoko postavljena lestvica kada su u pitanju opstanak Zemlje i tolikih populacija, ali uporedo s opstankom mora postojati i indeks koji se bavi cvetanjem.

⁷ „Lagani dodir intimnosti” je koncept Najdzela Trifta (Thrift, 2007); za razradu te opšte slike urbane velikodušnosti izgrađene ne na vezama ljubavi, već na stepenima srdačne bliskosti, videti: Delany, 1999.

Obuka u tom odnosu strpljenja prema potrebi jeste obuka koju ljubav može da pruži, ali ljubav obično ne dostiže emancipatorsku relacionalnost profesora neznalice (Rancière, 1991). Afektivno govoreći, mi nismo obučeni za veštine nezgodnog, velikodušnog, istraživačkog strpljenja. Ali ova vežba promišljanja ljubavi kao pravog političkog koncepta podseća me na Ransijerov scenario, pošto sam iznela pred čitaoca sve što znam, a zatim nastavila u optimističnom neznanju.

Tri: *palindromi* (fantazija o bezbroju tranzicionih subjekata)

Ja razmišljam kolaborativno, jer takva sam, skupljam gde šta nađem. Pošto je ovaj razgovor proširen i virtualan, završiću svoje promišljanje jednim filmom. *Palindromi* (2004) Toda Solonca je film o detetu po imenu Aviva Viktor. Aviva želi samo jedan objekat: bebu koju će voleti i koja će voleti nju. Na to ju je inspirisalo samoubistvo njene rođake Don Viner, koju je Solonc predstavio u filmu *Dobro došli u kuću lutaka* (1995). Don je bila štreberka, nezgrapna, neprijateljski nastrojena i nežna, spremna da voli i zlostavlja svog potencijalnog silovatelja (napušteno dete slično njoj) da bi imala privrženost prema nečemu što bi moglo da joj odgovori na neautomatski način, ne poput klavirskih dirki koje uvek paraju uši dok ih svira, ili njenih krajnje normativnih roditelja, braće i sestara. U *Palindromima*, Aviva pokušava da se drži podalje od one surove *normalnosti* koja je porazila Don. Osim toga, Don je belkinja, a Aviva je Afroamerikanka – što je razlika koja se u filmu ne komentariše, jer je jedno od pitanja filma da li je „dodeljivanje uloge” uzornog objekta nekom konkretnom biću H zaista važno kada govorimo o ljubavi. Ali pošto predstavlja baš to pitanje, Aviva je prilično jeziva. Ona je poput žive lutke programirane za mali skup gestova koje neprestano vrti u krug. Ali imati bebu – šta god to predstavljalo – a time i šansu za mirnu, pouzdanu, recipročnu ljubav, to je takođe suštinski organizacioni faktor postojanja njene ambicije. To je čini nepromišljenom, neustrašivom, adaptivnom i spremnom da prihvati delimičnu sreću, jer takva je, skuplja gde šta nađe.

Ona organizuje svoju energiju izgradnje sveta kako bi postigla ono što želi, ili barem nešto približno. Solonc zapravo nije ljubitelj ljudskih bića. Smatra ih ljigavim, monstroznim i kognitivno onesposobljenim preterano intenzivnom privrženošću sopstvenim apetitima i navikama akumulacije, koje rađaju glupe ambicije; ali to je uglavnom zato što svet ne nudi srećne objekte, već samo one neizvesne i perverzne. U ovom filmu ima ljubavi, ali je ona degradirana na način na koji bi Adorno i Horkhajmer rekli da su degradirajuće popularne forme: kreštave, sentimentalne, konvencionalne, oštećene i štetne zamene za bivanje u relacionalnosti, takve da svaka otvorenost za mogućnost istinskog preobražaja u slučaju susreta jeste ili odbrana, lažna otvorenost, ili put u katastrofu. Aviva odbija da se povinuje ovim sudovima: njen odnos prema sopstvenom optimizmu ogleda se u tome što se drži jedne fraze i primorava svet da se oko nje iznova preoblikuje, a kada svet to ne učini, ona pronalazi zamenske objekte i pokušava ponovo. Ovo možda jeste surovi optimizam, a možda i nije: film je istovremeno toliko ravan i melodramatičan da je to teško reći. Ali u njegovoj strukturi prelama se ovaj proces i time se, mislim, otvara prostor za nešto nalik onome što Majkl želi da se učini.

Avivu igra osmoro glumaca. Njihov pol, rasa, stepen punijeg stasa i visina se menjaju, kao što se menjaju i njihova normativna privlačnost i klasno uslovljeno ponašanje; oni su graciozni, a ipak groteskni, čak i kada ih igraju filmske zvezde.⁸ Ali oni izvode isti stil suočavanja sa svetom, sanjivu, nasumičnu čežnju i pomalo mačju prepređenost i pri-tajenost, ciljajući da dobiju ono što žele i da se prilagode kada je to potrebno. Za nas koji gledamo film, Avivina zamenljivost čuva ono što je nežno i puno ljubavi u zalaganju ove fikcije za ljubav prema tom „bivanju takvim”, tvrdoglavoju singularnosti ličnosti koju ona predstavlja, a da je pritom ne zarobljava u jednom telu. (To je ista ona kvir pedagogija kao i u serijskim zamenama utelovljenja Boba Dilana u filmu *Nema me* [Haynes, 2007].)

U poslednjoj sceni Aviva ima seks; i dok se njena suverenost rastače u recisivni *jo-issance*, svi glumci koji su je igrali smenjuju se poput duhova u mestu koje njeno telo za-uzima u kadru. Seks je ono što zadržava te džepove slobode da osoba bude svoja, ali liše-na suverenosti; da bude u nedestruktivnom odnosu, ne zahtevajući izvođenje relacional-nosti punom snagom ili trajanje izgradnje sveta. Dok se njena tela pojavljuju i gube to-kom seksa, mi ne znamo šta to znači – da li je disocirana ili ispunjena? Ali sve dok prin-cip voljenog bivanja takvim ne zavlada kao društveni princip, to nećemo ni znati. Tako-đe nedostaje još nešto – vizija impersonalnog sveta, uslova reprodukcije života, s one strane ambicije da se iskuje nekakav privid društvenog tkiva. Znamo da nas ljubav, koja prožima naša tela i naš interes, u međuvremenu može odvesti do te impersonalne, struk-turalne vizije, i da može podneti teret ambivalencije i protivrečnosti. Ali koliko daleko se ta membrana može rastegnuti?

Ako *Palindromi* ne demonstriraju ljubav kao istinski politički koncept – šta god to značilo, a moglo bi se još toga reći – ono što tamo vidimo jeste da je u svakodnevnom go-voru o ljubavi nemoguće uočiti razliku između destruktivnih impulsa i onih koji grade svet. Vidimo da su i revolucionarni impulsi destruktivni, ali ugao iz kog ovaj film to po-smatra upućuje na produktivnu destrukciju (one mašine mama–tata–ja, mada su poro-dice i dalje fundamentalna imaginativna i ekonomska jedinica). Istinski transformacio-ni politički koncept pružio bi hrabrost da se napravi skok u projekat bolje relacionalno-sti, što bi nam dalo strpljenja za onaj deo različitih temporalnosti ljubavi koji dolazi „bez garancija”; istinski transformacioni politički koncept otvorio bi prostore za istinsko su-očavanje s nelagodom radikalne kontingentnosti koju bi istinska demokratija – kao i sva-ka privrženost – zahtevala; istinski transformacioni politički koncept oslobodio bi hra-brost i kreativnost u pogledu toga kako da resurse za život učinimo dostupnim svim objektima u njihovom bivanju takvim. Isticanje samo jednog svakodnevnog pojma koji preobraća normativnu silu afekta i emocije u jedan podsticaj za bolju društvenost nije moj projekat. Ja težim umnožavanju pristupa, labavljenju formi. Ali pokušavam da osta-nem usklađena s Majklom, pa stoga završavam ovom mišlju. Problem rada unutar emo-tivnog svakodnevnog govora jeste u tome što on sa sobom nosi narativna i afektivna obe-

⁸ Dženifer Džejson Li je jedina poznata glumica koja utelovljuje Avivu. Nju igraju Dženifer Džejson Li, Šejna Livajn (kao „Bob” Aviva), Imani Sledž („Don” Aviva), Valeri Šusterov („Džuda” Aviva), Hana Fraj-man („Henri” Aviva), Rejčel Kor („Henrijeta” Aviva), Šeron Vilkins („Mama Sanšajn” Aviva) i Vil Den-ton („Haklberi” Aviva). Ova imena služe samo da ih ovde razlikujemo, ne javljaju se u filmu.

ćanja: to je svojevrsni žanr. Ljubav poseduje kapacitet da bude takav magnet, ukoliko bismo oko nje mogli da okupimo istinski realističan i vizionarski skup preobražaja koji ne prenaglašavaju utešna obećanja (poput izjednačavanja pravde sa lepotom kod Elejn Ske-ri) koja žrtvuju čoveka zarad idealizovane vizije (Scarry, 2001).

IZVORI:

- 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. *Akkumulationstrieb: 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.

(S engleskog preveo Ivan Radosavljević)