

„MI, NAROD“: MISLI O SLOBODI OKUPLJANJA

Džudit Batlerdoi: <https://doi.org/10.7251/NOE2109095B>

Postoji mnogo primjera okupljanja ljudi, oblikovanja načina kolektivnog govora i zahtijevanja promjene u politici ili raspuštanja vlade. Trg Tahrir je postao simbol ovih okupljanja na ulici, koja su prvo zahtijevala raspuštanje Mubarakovog režima, a zatim, u različitim konfiguracijama, masovni izlazak na ulicu radi pobune protiv različitih politika prelazne vlade, poput imenovanja zvaničnika koji su bili uključeni u mučenja pod prethodnim režimom, suprodstavljajući se ubrzanom tempu po kojem je novi ustav bio donesen i raspuštanju sudskog sistema jednostranim predsjedničkim dekretom. Kakvo je to „mi” koje se okuplja na ulici i potvrđuje sebe ponekad govorom ili akcijom, gestom, ali češće okupljanjem u grupi tijela u javnom prostoru – vidljivo, čujno, opipljivo, izloženo, uporno i međusobno zavisno. Iako često mislimo da govorni čin kojim „mi, narod” učvršćuje svoju narodnu suverenost proizlazi iz takvog okupljanja, možda je prikladnije reći da skup već govori i da već jeste iskaz narodnog suvereniteta. „*Mi*” *izraženo u jeziku već je iskazano okupljanjem tijela, njihovim gestama i pokretima, njihovim vokalizacijama i njihovim koordinisanim djelovanjem*, da citiramo Hanu Arent (1958).

Pravo na slobodu okupljanja, koje se ponekad razumijeva i kao sloboda udruživanja, do sada je dobro dokumentovano u međunarodnom pravu (United Nations, 1948: art. 20, 23). Međunarodna organizacija rada izričito navodi da je pravo okupljanja (ili udruživanja) vezano za prava kolektivnog pregovaranja¹. U nekim diskursima o ljudskim pravima sloboda okupljanja opisuje se kao temeljni oblik slobode koji zaslužuje zaštitu svake vlade bez miješanja (upotreba policijskih i sudskih ovlaštenja za neodređeno zadržava-

¹ Međunarodna organizacija rada jasno stavlja do znanja da je pravo na slobodu mirnog okupljanja presudno za kolektivno pregovaranje i učestvovanje i članstvo u međunarodnim radničkim organizacijama. (Tajgman & Curtis, 2000: p. 6)

vanje ili hapšenje, uznemiravanje, napad ili nestanke). Sloboda okupljanja ne zavisi od te zaštite u onim slučajevima kada se ovlaštenja države osporavaju takvim okupljanjima ili kada je određena država prekršila pravo okupljanja na način da se njezino stanovništvo više ne može slobodno okupljati bez prijetnje uplitanja države. Dakle, sloboda okupljanja je nešto različito od specifičnog prava zaštićenog postojećim nacionalnim ili međunarodnim pravom, uključujući i zakone o ljudskim pravima. Zaista, sloboda okupljanja je moguće i preduslov same politike.

Kako onda da mislimo o slobodi okupljanja i narodnom suverenitetu? Iako bi izabrani predstavnici trebali predstavljati narodni suverenitet (ili preciznije „volju naroda”) na temelju toga što ih je birala većina stanovništva, ne slijedi da je narodni suverenitet na bilo koji način iscrpljen izbornim procesom ili da izbori u potpunosti prenose suverenitet sa stanovništva na izabrane predstavnike. Stanovništvo ostaje odvojeno od onih koji su izabrani i može i dalje osporavati uslove i rezultate izbora, kao i radnje izabranih predstavnika. Dakle, „narodni suverenitet” se sigurno prenosi u izbornu moć prilikom glasanja, ali to nikada nije potpuni prenos. Nešto ostaje neprenosivo u vezi narodnog suvereniteta s obzirom da može rušiti režime kao što ih može i izabrati. Koliko god narodni suverenitet legitimirao parlamentarne oblike moći, on takođe zadržava moć delegitimiranja istih. Ukoliko parlamentarni oblici vlasti zahtijevaju narodnu suverenost, oni je se sigurno i boje, jer postoji nešto u vezi s narodnim suverenitetom što je u suprotnosti sa svakim parlamentarnim oblikom koji uspostavlja i što ga premašuje. Čak se i izabrani režim može zaustaviti ili nadvladati onim skupom ljudi koji govore „u ime naroda”, provodeći upravo ono „mi” koje ima konačnu legitimirajuću moć u uslovima demokratske vladavine. Drugim riječima, uslovi demokratske vladavine na kraju zavise od izvršavanja narodnog suvereniteta koji nikada nije u potpunosti sadržan u bilo kojem pojedinačnom demokratskom poretku. Narodni suverenitet bi mogao biti shvaćen kao vanparlamentarna moć bez koje nijedan parlament ne može funkcionisati i koja prijeti svakom parlamentu sa disfunkcionisanjem ili čak raspuštanjem. Možemo je nazvati „anarhističkom” energijom ili trajnim principom revolucije u demokratskim porecima. U svakom slučaju, ona zavisi od skupa tijela okupljenih i onih koji se okupljaju, čiji postupci je efektivno konstituišu kao „narod”.

Naravno, nikada se zapravo ne dešava da su svi mogući ljudi predstavljeni od strane „naroda” prisutni kako bi tvrdili da su narod! Dakle, „mi, narod” uvijek ima svoj konstitutivni element izvana, kao što znamo. Stoga, nije sigurna činjenica da „mi” pošteno i u potpunosti predstavlja sve ljude; ono to ne može, iako može težiti sveobuhvatnijim ciljevima. Zaista, oni koji

se okupljaju kao „mi” koji jesu „narod” – ne predstavljaju narod, već pružaju legitimitet onima koji dolaze da predstavljaju narod putem izbora. Ljudi koji su „mi” rade nešto drugo osim što predstavljaju sebe; oni se konstituišu kao narod, a taj čin samoizgrađivanja ili samokonstituisanja nije isto što i bilo koji oblik predstavljanja. Nešto nereprezentativno i gotovo tautološki postaje osnova demokratskih oblika vladavine – narodni suverenitet je, prema tome, način formiranja naroda činom samoodređenja. Ovaj čin samoodređivanja i samokonstituisanja formira skup koji sebe artikuliše kao „narod”. Narodni suverenitet je, dakle, oblik refleksivnog samostvarenja koji je odvojen od samog reprezentativnog režima kojeg legitimiše. On ne može vršiti ovu legitimaciju ako nije nezavisan od bilo kojeg određenog režima.

U kom smislu je narodni suverenitet performativan?

Čini se da je „mi, narod” najprije govorni čin koji je samoodređujući i samokonstituišući. Neko kaže „mi” zajedno s nekim drugim, ili neka grupa to kaže zajedno, a kad to kažu, u tom se trenutku nastoje konstituisati kao „narod”. Dakle, posmatran kao govorni čin, „mi, narod” je proglas kojim se želi postići socijalni pluralitet kojeg on imenuje. On ne opisuje taj pluralitet, već nastoji ostvariti socijalni pluralitet koji ga govori. Čini se da je u izrazu „mi, narod” na djelu jezički oblik autogeneze; čini se da je to prilično magičan čin ili barem onaj koji nas tjera da vjerujemo u magičnu prirodu performativnog (v. Butler, 1999). Naravno, „mi, narod” započinje dužu izjavu o željama i težnjama ili namjeravanim djelima i političkim tvrdnjama. Ona je preambula, tako da priprema put za specifični skup tvrdnji. To je fraza koja nas priprema za suštinsku političku tvrdnju, a opet, ovde se od nas traži da zastanemo na ovom načinu započinjanja rečenice i pitamo je li politički zahtjev već postavljen ili je u nastajanju. Možda je nemoguće da svi ljudi koji bi istovremeno mogli reći „mi, narod” izgovaraju tu frazu u isti glas. I ako bi kojim slučajem okupljena grupa vikala „mi, narod”, kao što se to ponekad događa na okupljanjima pokreta Occupy, to je kratak i prelazan trenutak u kojem jedna osoba govori istovremeno kada i drugi govore, a neke nena-mjerne množine proizlaze iz te usklađene pluralne radnje, tog zajedničkog govornog čina.

No, priznajmo da se takav trenutak doslovnog jedinstvenog govora i imenovanja sebe „narodom” rijetko događa upravo tako – istovremeno i u množini. Na kraju krajeva, izjava „mi, narod” u Sjedinjenim Američkim Državama je citat, a ta fraza nikada u potpunosti nije oslobođena svoje citatnosti. Ustav započinje takvom frazom, koja autore ovlašćuje da govore uopšteno u ime naroda. To je fraza koja uspostavlja politički autoritet u isto vrijeme kada proglašava formu narodne suverenosti koja nije vezana za nijedan politički

autoritet. Narodni suverenitet se može dati (kao pristanak) i povući (kao neslaganje ili u revoluciji), što znači da svaki režim zavisi od dodijeljenog mu narodnog suvereniteta ukoliko se nada da će svoj legitimitet temeljiti na nečem drugom, a ne na prisili.

Govorni čin, koliko god bio tačan, ipak je umetnut u citatni lanac, a to znači da vremenski uslovi za iskazivanje govornog čina prethode i nadilaze trenutnu priliku njegovog izricanja. I iz još jednog razloga, govorni čin, koliko god bio ilokutivan, nije u potpunosti vezan za trenutak svog izricanja: pluralitet označen i proizveden izgovorom ne može sve okupiti na istome mjestu da bi govorio u isto vrijeme, te je istovremeno i prostorno i vremenski proširena pojava. Kada i gdje se narodni suverenitet – samozakonodavna moć naroda – „proglasi”, ili bolje rečeno „izjasni”, to nije tačno u trenutku, već u nizu govornih činova ili performativnih činova. Možemo postulirati scenu javnog skupa u kojem svi govore u jedan glas, ali ova je scena i apstraktna i pomalo zastrašujuća – nalikujući pomalo na *Gleichschaltung* koji sugerise fašistički marš ili militarističko skandiranje neke vrste. „Mi, narod” ne pretpostavlja ili ne stvara jedinstvo, već osniva ili pokreće skup rasprava o tome ko narod jeste i šta želi.

Pretpostavljam da zapravo ne želimo da svaka osoba govori na potpuno isti način kada se tvrdi narodni suverenitet ili čak da „izgovara” iste riječi. (Koji bi se jezik koristio za takvu ideju usklađenog izraza množine? I koji oblik hegemonije bi to uvelo?) Pa ipak, „mi, narod” je fraza za koju smatramo da je amblematična za oblik narodne suverenosti koja pretpostavlja da narod može da djeluje i djeluje zajedno kako bi sebe imenovao i tako se okupio u pluralnom političkom obliku. To ne znači da se slažu jedni s drugima, već samo da razumiju da je proces samoizgrađivanja kolektivni ili dijeljen. Kad neko pokušava mobilizovati „mi, narod”, mi se okrećemo da da vidimo ko to kaže, ima li pravo da to kaže, ali i da li će, govoreći to, njihov govorni čin biti efektivan, okupljajući ljude u samom izrazu. Izraz nam ne govori ko jeste narod, ali označava oblik samokonstitucije u kojem se počinje odvijati ta rasprava o tome ko su i šta trebaju biti.

Dakle, ako bismo slijedili J. L. Austin, „mi, narod” bi se smatrao ilokucijskim govornim činom koji konstituiše svoj objekt (samog sebe) u trenutku njegovog izricanja (Austin, 1962). Pa ipak, kao citat, sugerisala bih da se to uvijek nanovo konsistuiše, i uvijek samo parcijalno, kroz niz ili skup performativnih činova za koje se ispostavlja da nisu uvijek simultani i pluralni oblik samoodređenja. Kao što možda možemo vidjeti, „mi, narod” je fraza koja provodi implicitnu kritiku magičnih moći govornog čina, ilokucijski performativ. Rijetko se izgovara kao takva, a ipak govori kroz druge činove.

A ako zamislimo da se grupa prvo mora okupiti na određenom mjestu, javnom trgu ili nekom sličnom mjestu, kako bi proglasila „mi, narod“, *tada ne prepoznajemo da čin sastavljanja i ponovnog okupljanja već obavlja posao fraze*; drugim riječima, okupljanje je već performativni politički čin, čak i ako je prije i odvojen od bilo kog određenog govornog čina. Takav pojam implicira da su tijela okupljena kako bi potvrdila svoje pluralno postojanje već uključena u samoodređivanje i vršenje narodnog suvereniteta, dajući ili povlačeći svoju podršku, proglašavajući svoju nezavisnost od režima čiji legitimitet zavisi od njih. Performativ je, stoga, van izborne moći dok istovremeno djeluje kao njena legitimacija. Postavljeni tijelima koja zajedno dolaze u prostor i u vrijeme, ili putem sklopova koji povezuju različite prostore i vremena, politički performativi se ne moraju izgovoriti jednoglasno, ili čak na istom jeziku, da bi se mogli konstituisali kao „narod“. A kada se okupe ili razidu pa ponovo okupe, performativ više nije punktualan „čin“ ili diskretna prilika za izgovaranje (iako ponekad zasigurno može poprimiti taj oblik). Dakle, ostaje nam pitanje: *Da li se govorni čin kojim se proglašava „mi, narod“ konačno ne odvija u govoru i pokazuje li se nečim drugim, a ne jednim činom?*

Predlažem da razmišljamo o okupljanju tijela kao performativnom činu i tako sugerišemo ne samo da je (a) narodni suverenitet performativni čin, već da (b) nužno uključuje performativno djelovanje tijela. Prvo, predlažem da moramo razumjeti ideju narodnog suvereniteta koju „mi, narod“ želi osigurati. U Deklaraciji nezavisnosti, kao što je Derida pokazao, već postoji svojevrsno spoticanje (v. Derrida, 1986: p. 3–19; Canovan, 2005; Balibar, 2004; Frank, 2010). Ukoliko je „mi“, koji drži ove istine samorazumljivima, narod, onda smo već na neki način povezani. Performativnom deklaracijom nastoje se postaviti te istine, ali ako su one „samorazumljive“, onda su upravo one vrste istina koje uopšte nije potrebno postavljati. One su ili performativno indukovane ili samorazumljive, ali postavljati ono što je samo po sebi razumljivo čini se paradoksalnim. Mogli bismo reći da se skup istina dovodi u postojanje, ili bismo mogli reći da smo te istine negdje pronašli i da ih nismo doveli u postojanje. Ili možemo reći da se istine o kojima je ovdje riječ moraju objaviti kao samorazumljive da bi se to samorazumijevanje moglo znati. Drugim riječima, moraju se učiniti očiglednim, što znači da nisu samorazumljive. Čini se da ovo kruženje rizikuje protivrječnost ili tautologiju, ali možda istine postaju očigledne samo na način na koji su objavljene. Drugim riječima, performativno izvođenje istine je način na koji se upravo ta istina čini očiglednom, budući da dotična istina nije unaprijed data ili statična, već je donesena ili provedena kroz određenu vrstu pluralnog djelovanja. Ako je upravo sposobnost pluralnog djelovanja ono što je u

igri prilikom deklarisanja narodne suverenosti, onda ne postoji način da se ova istina „pokaže” izvan pluralnog i nepromjenjivog konfliktnog čina koji nazivamo samokonstitucijom.

Ako je subjekt množine konstituisan tokom svog performativnog djelovanja, tada on nije konstituisan unaprijed, što znači da kakav god oblik imao prije svog performativnog djelovanja –to nije isti oblik koji ima dok djeluje i nakon što je djelovao. „Mi” čini određeno okupljanje. U isto vrijeme, jedino kad se tijela okupe u određenoj konfiguraciji prostora i vremena, nastaje „mi”, iako se to eksplicitno ne govori. Pa kako onda da razumijemo ovaj pokret okupljanja, koji je trajuci i podrazumijeva povremene, periodične ili konačne oblike raspršivanja? To nije jedan čin, već konvergencija radnji koje se međusobno razlikuju, oblik političke socijalnosti nesvodiv na konformitet. Čak i kad masa govori zajedno, mora se okupiti u neposrednoj blizini da se čuje tuđi glas, da usklade vlastitu vokalizaciju, da postignu ritam i harmoniju u dovoljnom stepenu, te tako uspostave i slušni i tjelesni odnos s onima s kojima se preduzima neka izvjesna radnja ili govorni čin. Počinjemo govoriti *sad*, i prestajemo *sad*. Počinjemo se kretati *sad*, ili manje-više u određeno vrijeme, ali sigurno ne kao jedinstven organizam. Pokušavamo zaustaviti sve odjednom, ali neki se nastave kretati, a drugi se kreću i odmaraju u svom ritmu. Vremenska serijalnost i koordinacija, tjelesna blizina, slušni domet, koordinisana vokalizacija – sve to čini bitne dimenzije okupljanja i demonstracije. I svi su pretpostavljeni govornim činom koji proglašava „mi, narod”; oni su složeni elementi *prilike* njegova izricanja.

Tijelo je uvijek bilo dio te prilike. Podsjetimo se da je ilokucijski čin okarakterisan kao onaj koji dovodi do efekata prilike svog izricanja. To ne znači da je izjavljivanje sama svoja prilika, s obzirom da svako izricanje pretpostavlja specifičnu konvergenciju prostornih, vremenskih i osjetnih polja. Zaista, prilika u kojoj se „mi, narod” iskazuje pretpostavlja utjelovljenu i pluralnu političku društvenost. Čak i kad smo mislili, ako smo to ikad, da je govorni čin *čisto* lingvistički, on je zavisio od modela vokalizacije koji je zahtijevao grlo i usta, disanje, tjelesni organizam koji se ponašao na zadani način, ograničeno slušno polje, zonu blizine takvu da su tijela dovoljno blizu da čuju ili vide ili na neki drugi način osjete šta svako radi i govori kako bi pokušali učiniti i reći nešto zajedno; govor je sam po sebi pokret, a „pokret” je nosio dva osnovna smisla: tjelesnu pokretljivost i političku organizaciju.

Postoji li, onda, bilo kakav govorni akt koji izvodi „mi, narod” koji nije neka vrsta tjelesnog i političkog pokreta? Da li taj govorni čin uvijek pretpostavlja, okuplja i donosi političko tijelo? S jedne strane, ako uzmemo vokalizaciju kao model govornog čina, tada je tijelo sigurno pretpostavljeno kao

govorni organ, i kao organski uslov i kao nosač govora. Tijelo nije pretvoreno u čistu misao dok govori, već označava organske uslove za verbalizaciju. Tako da ukoliko se govor restriktivno konceptualizuje kao vokalizovani govorni čin, nema govora bez organa govora, što znači da sigurno nema govornog čina bez organskog. Ali šta organska dimenzija govora čini tvrdnjama iznesenim u govoru i u ime govora? Ako neko pretpostavi da govor odražava svijest i, posebno, „namjeru“ govornika, tada se namjera shvata kao kognitivni trenutak predstavljen govorom; zauzvrat, govor se razumijeva kao korespondencija ovom prethodnom kognitivnom sadržaju. Šošana Felman je jasno rekla u *Le scandale du corps parlant* da upravo zato što je govor nemoguć bez organskog, čak ni govorni čin koji želi prenijeti čisto kognitivnu namjeru ne može zaobići organsko tijelo (Felman, 1980²). Idealno čista namjera manifestacije govoru je nemoguća bez svog organskog stanja.

Dakle, kao što ne postoji čisto jezički govorni akt odvojen od tjelesnih aktova, tako ne postoji ni čisti konceptualni trenutak misli koji ukida vlastito organsko stanje. I ovo nam govori nešto o tome što znači reći „mi, narod“, jer bilo da je napisano u tekstu ili izgovoreno na ulici, to označava skup u činu samoodređenja i samooblikovanja. On djeluje na sebe u trenutku djelovanja, a tjelesni uslov pluralnosti se indeksira bez obzira pojavljuje li se prilikom izgovora ili ne. To tjelesno stanje je, pluralno i dinamično, konstitutivna dimenzija tog događaja.

I možemo dodati sljedeće: „organsko“ nije ništa čistije od konceptualne namjere koju želi prenijeti, jer je uvijek na neki način organizovano, ne pripadajući ovoj ili onoj diskretnoj supstanci, već grupi odnosa, gestova i pokreta koji čine njegov društveni smisao. Dakle, onda, koje druge vrste tjelesnih radnji i neradnji, gestova, pokreta i načina koordinacije i organizacije mogu uslovljavati i konstituisati govorni čin, koji se više ne shvaća restriktivno kao vokalizacija? Zvukovi su samo jedan od načina za označavanje zajedničkog – pjevanje, skandiranje, izjašnjavanje, udaranje bubnjeva ili lonaca ili lupanje po zatvorskom ili drugom zidu koji razdvaja. Kako sve ove vrste djela „govore“ na načine koji indeksiraju drugi smisao organskog i političkog, onaj koji bi se mogao shvatiti kao performativni akt okupljanja samog?

² Ponovo publikovano kao Felman (2002). Neke od mojih primjedbi ponuđenih u uvodu tog teksta ponovo su razrađene u ovom tekstu.



Performativni akt „mi, narod” događa se prije bilo kakve vokalizacije te određene fraze. Izraz je utjelovljen prije nego je izgovoren, pa čak i kad se izgovori, ostaje utjelovljen. Izraz se ne može misliti odvojeno od njegovog utjelovljenja. I premda je „mi, narod” taj čin ili niz djela, kojim se neka vrsta okupljanja određuje i oblikuje u prostoru i vremenu, on takođe prethodi bilo kakvom specifičnom zahtjevu za pravdom ili jednakošću. Dakle, zahtjevi se pojavljuju tek nakon što se skup odredi kao narod, a to samooblikovanje je prije bilo koje posebne tvrdnje izrečene u ime naroda. „Mi, narod” je performativni akt bez zahtjeva, iako sigurno rađa zahtjeve koji suštinski zavise od te utjelovljene i performativne institucije naroda u njezinoj pluralnosti³.

Utjelovljeni karakter naroda pokazuje se vrlo važnim za vrste zahtjeva koji se postavljaju. Kada se, na primjer, bogatstvo akumulira među dva posto stanovništva i sve veći broj ljudi gubi svoje domove i zaposlenje, onda je narod jasno podijeljen po klasnim linijama, a ekonomska moć je raspoređena na radikalno nejednake načine. Kad oni koji se suočavaju s ubrzanim šansama prekarnosti izađu na ulice i počnu svoju tvrdnju sa „mi, narod”, oni tvrde da su oni, koji se tamo pojavljuju i govore, identifikovani kao „narod”. Oni rade protiv zaborava. Izraz ne upućuje na to da oni koji profitiraju nisu „narod”, i ne podrazumijeva nužno ni prost osjećaj uključenosti: „i mi smo narod, takođe”. Radije, on uspostavlja oblik jednakosti pred sve većom nejednakošću, i to čini ne samo izgovaranjem te fraze, već utjelovljenjem jednakosti u onoj mjeri u kojoj se to pokaže mogućim, konstituišući skup naroda na osnovu jednakosti. Moglo bi se reći da oni tvrde nejednakost u središtu nejednakosti, a to je uzaludno i beskorisno, s obzirom da je njihov čin samo simboličan, a istinska ekonomska jednakost i dalje nastavlja biti nedostižna za one čiji su dugovi astronomski, a izgledi za zapošljavanje poništeni. Pa ipak, čini se da utjelovljenje jednakosti u praksama okupljanja, insistiranje na međuzavisnosti, na zajedničkom tlu, sve to počinje ubacivati u svijet verziju jednakosti koja ubrzano iščezava na drugim mjestima. Poenta je u tome da se tijelo ne smatra samo pukim instrumentom političkog zahtjeva, već u tome da se dopusti tom tijelu, množini tijela, da postane preduslov svih daljnjih političkih zahtjeva.

Zaista, u politici ulice koja je s nama posljednjih godina, u pokretu Occupy, trgu Tahrir, Puerta del Sol, osnovni zahtjevi tijela su u središtu političke mobilizacije – *ti zahtjevi su zapravo javno doneseni prije bilo kakvih*

³ Vidi Laclau (2005) radi različitih uvida u zahtjeve i njihove propozicionalne oblike.

političkih zahtjeva. I mi bismo sigurno mogli napraviti spisak tih zahtjeva: tijela zahtijevaju hranu i sklonište, zaštitu od povreda i nasilja, slobodu kretanja, rada i pristupa zdravstvenoj zaštiti; tijela trebaju druga tijela za podršku i preživljavanje. Važno je, naravno, koje su dobi ta tijela i jesu li sposobna za rad, budući da u svim oblicima zavisnosti tijela ne trebaju samo jednu drugu osobu, već društvene sisteme podrške koji su složeno ljudski i tehnički.

U svijetu u kojem se tjelesni život sve većeg broja ljudi pokazuje vrlo nesigurnim, tijela zajedno izlaze na pločnik ili zemlju ili uz zid koji ih dijeli od njihove zemlje – ovaj skup, koji može uključivati virtualne učesnike, još uvijek pretpostavlja skup međusobno povezanih mjesta za mnoštvo tijela. I na taj način, tijela pripadaju pločniku, zemlji, arhitekturi i tehnologiji po kojoj žive. Stoga ne možemo govoriti o tijelima bez okruženja, mašina i složenih sistema društvene međuzavisnosti koji su njihovi uslovi podrške; nijedno tijelo ne preživljava, a još manje napreduje, bez uslova za podršku. Ova činjenica, uslov života, se odigrava, pokazuje; ona se javlja iz zaborava u koji se sve više progoni. I premda se čini da podrazumijeva nekoliko političkih tvrdnji, postavljanje pluralnog tijela naočigled i uprkos onim oblicima policijske i ekonomske moći koji bi ga ponovno izolovali, polaže osnovne uslove za daljnje političke tvrdnje. Kad bismo nabrajali sve zahtjeve tijela, da li bismo se borili samo da ti zahtjevi budu ispunjeni? Ili se takođe borimo za to da tijela napreduju i da životi postanu vrijedni življenja?

Možda je moguće praviti razliku između stanja politike i njenih različitih zahtjeva. Arent slavno primjećuje da mora postojati „prostor pojavljivanja“ za aktera da bi politika mogla nastati (Arendt, 1958: p. 199). Ali ono što ona nije zamišljala jeste da bi to mogao biti prostor pojavljivanja za trajne potrebe samog tijela. Tijelo koje se pojavljuje nije samo usmjereno prema govoru nego i pokazivanju šta je potrebno da bi se preživjelo, radilo i živjelo. Na nedavnim javnim okupljanjima onih koji sebe nazivaju „narod“, pažnja se skrenula na osnovne potrebe tjelesnog preživljavanja, jer je preživljavanje sigurno uslov za sve ostale zahtjeve koje iznosimo. Opstanak je preduslov politike, ali ne i njezin cilj. Preživljavamo upravo da bismo živjeli, a život, koliko god on zahtijevao preživljavanje, mora biti *više* od preživljavanja da bismo mogli živjeti (v. Butler, 2019). Dakle, zahtjev koji proizlazi iz ovog osnovnog uslova upravo je za život koji se može živjeti – ne toliko jednak za življenje (tamo gdje se usklađuju jednakost i življenje). Kako onda mislimo o životu koji se može živjeti bez postavljanja jedinstvenog ili jednoobraznog ideala za taj život? Tu nije stvar, po mom mišljenju, u otkrivanju onoga šta čovjek zapravo jest, ili šta bi trebao biti, jer je sigurno jasno da su i ljudi životinje, takođe, i da njihovo samo tjelesno postojanje zavisi od sistema podrške

koji su i ljudski i neljudski. Dakle, u određenoj mjeri slijedim svoju koleginicu Donu Haravej u razmišljanju o složenim relacijama koje čine tjelesni život i sugerišem da nam sigurno ne trebaju nikakvi idealniji oblici ljudskog, već složeniji načini razumijevanja tog seta tjelesnih odnosa i međuzavisnosti bez kojih uopšte ne postojimo (v. Haraway, 1991; 2003).

Tijelo nije samo diskretni entitet s fiksnim granicama; ono je takođe skup odnosa prema hrani, skloništu, seksualnosti, izgledu, pokretljivosti, zvučnosti i vizuelnosti. Onaj koji je ugrađen u, ili izdvojen iz, skupa društvenih odnosa i institucionalnih formi koji djelimično određuju hoće li tjelesni život opstati. Jedno tijelo zapravo ne postoji bez drugog, a „dijada” na koju se upućuje okvirom sebe i drugog ne može pravdati pluralitet tijela koja čine narod. Kako, konačno, razumijemo ovaj utjelovljeni narod, čija su ranjivost i djelovanje uslovljeni njihovim okruženjem, tehnologijom, društvenošću i pristupom moći?

Iako postoje oni koji će reći da aktivna tijela okupljena na ulici čine moćno i nadiruće mnoštvo, ono koje u sebi konstituiše radikalni demokratski događaj ili akciju, ja se mogu samo djelimično složiti s tim gledištem. Kad narod raskida sa uspostavljenom vlasti, on provodi narodnu volju, iako da bismo to sa sigurnošću znali, morali bismo znati ko prekida, i gdje, a ko ne prekida i gdje je. Uostalom, postoje svakakva nadiruća mnoštva koja ne bih htjela podržati (čak i ako ne osporavam njihovo pravo na okupljanje), a uključivali bi rasističke ili fašističke kongregacije i nasilne oblike protivparlamentarnih masovnih pokreta. Manje me brine vitalnost narastajućeg mnoštva ili bilo koja nova i perspektivna životna snaga koja čini se pripada njihovoj kolektivnoj akciji, nego pridruživanje borbi za uspostavljanje održivijih uslova za život pred narastućom nesigurnošću. Konačni cilj politike nije prosto zajednički napredovati (premda to može biti ključni trenutak afektivnog intenziteta u široj borbi protiv nesigurnosti), konstituišući novi osjećaj „naroda”, čak iako ponekad, u svrhu radikalne demokratske promjene – koju podržavam – važno je napredovati na načine koji zahtijevaju i mijenjaju pažnju svijeta radi neke trajnije mogućnosti života za sve.

Napokon, nešto mora držati takvu skupinu na okupu, neki zahtijevaju, neki imaju osjećaj nepravde i nemogućnosti življenja, neki dijele nagovještaj mogućnosti promjene, a ta promjena mora biti potaknuta otporom prema, najmanje, postojećim i rastućim nejednakostima, sve većim uslovima nesigurnosti za mnoge populacije, kako lokalno tako i globalno, oblicima autoritarne i bezbjednosne kontrole koji nastoje suzbiti demokratske procese i masovne pokrete. S jedne strane, postoje tijela koja se okupljaju na ulici ili on-line ili putem drugih manje vidljivih mreža solidarnosti, posebno u zatvo-

rima, čiji se politički zahtjevi iznose kroz oblike solidarnosti koji se mogu ili ne moraju pojaviti direktno u javnom prostoru; s druge strane, postoje mobilizacije koje se pojavljuju u javnosti koje svoje zahtjeve iznose jezikom, djelovanjem, gestama i pokretima, držanjem za ruke, odbijanjem da se pomjere, formiranjem tjelesnih načina opstrukcije policiji i državnim vlastima. Dato kretanje može ulaziti i izlaziti iz prostora pojačane izloženosti, u zavisnosti od svojih strategija i vojnih i policijskih prijetnji s kojima se mora suočiti. U svakom od ovih slučajeva, međutim, možemo reći da ta tijela zajedno tvore mreže otpora, sjećajući se da tijela nisu samo aktivni agensi otpora već i da im je u osnovi potrebna podrška. Isto tako, nije im samo potrebna podrška, već su sposobna i za otpor. Misлити politiku u ovom smislu znači razmišljati kroz ovu pluralnu nevolju potražujući i zahtijevajući podršku tjelesnoj ranjivosti i ovu mobilizaciji tijela u množini u praksi otpora.

Kad takvi pokreti djeluju, oni sami pružaju *privremenu* podršku kako bi olakšali šire zahtjeve za oblicima *trajne* podrške koji čine život uslovnim za život. Zahtjev se istovremeno iznosi i čini, prikazuje i saopštava. Tijela se okupljaju upravo kako bi pokazala da su tijela i kako bi se politički znalo šta znači ustrajati kao tijelo u ovom svijetu, koji uslovi su potrebni da bi tijela preživjela, koji uslovi čine tjelesni život, koji je jedini život koji imamo, vrijednim življenja.

Dakle, ne izlazimo isključivo ili primarno kao subjekti koji nose apstraktna prava na ulicu. Ako nosimo ta prava na slobodu okupljanja, da se konstituišemo kao narod, onda ih provodimo u svojoj tjelesnoj praksi. Možda se mogu i izjaviti, ali „izjava“ je već u okupljanju, označena mnoštvom tijela koja se okupljaju, prije nego što bilo ko mora progovoriti. Izlazimo na ulice jer tamo moramo hodati ili se kretati; trebamo strukturisane ulice tako da se, bez obzira nalazimo li se u kolicima ili ne, možemo tuda kretati i prolaziti kroz taj prostor bez ometanja, uznemiravanja, administrativnog pritvora ili straha od povreda ili smrti. Ako smo na ulici, to je zato što smo tijela kojima je potrebna infrastrukturna podrška za naše daljnje postojanje i za život koji vrijedi. Mobilnost je sama po sebi pravo tijela, ali i preduslov za ostvarivanje drugih prava, uključujući i samo pravo okupljanja. Okupljanje je istovremeno uslov bilo kog mogućeg zahtjeva, kao što je i specifično pravo koje okupljanje zahtijeva. Ta je cirkularnost manje kontradiktorna nego temeljni uslov političke pluralnosti, narod.

Da je tijelo po definiciji aktivno – uvijek samokonstituišuće, nikad konstituisano – tada se ne bismo trebali boriti za uslove koji dopuštaju tijelu njegovo slobodno djelovanje u ime društvene i ekonomske pravde. Ta borba pretpostavlja da su tijela ograničena i sputana. Stanje tjelesne ugroženosti

iznosi se na otvoreno u onim javnim okupljanjima i koalicijama koje se žele suprotstaviti ubrzavanju nesigurnosti. Stoga, utoliko više postaje imperativ razumjeti odnos između ranjivosti i onih oblika aktivnosti koji obilježavaju naš opstanak, naš razoj i naš politički otpor. Zaista, čak i u trenutku kada se aktivno pojavljujemo na ulici, mi smo izloženi povredama bilo koje vrste. To se posebno odnosi na one koji se na ulici pojavljuju bez dozvole, koji se suprotstavljaju policiji ili vojsci ili drugim sigurnosnim snagama bez oružja, koji su transrodni u transofobnim okruženjima, koji nemaju dokumente u zemljama koje kriminalizuju one koji traže pravo na državljanstvo. Iako se nekome može uskratiti zaštita, ne svodi ga na neku vrstu „golog života”. Naprotiv, uskraćenost zaštite je oblik političkog izlaganja, istovremeno konkretno ranjiv, čak i lomljiv, a potencijalno i aktivno prkosan, čak i revolucionaran. Tijela koja se okupljaju određuju se i formiraju zajedno kao „mi, narod”, ciljajući one oblike apstrakcije koji bi tjelesne potrebe ponovno bacili u zaborav. Pojaviti se istovremeno znači biti izložen i biti prkosan, što znači da smo stvoreni upravo u toj disjunkturi i da u stvaranju samih sebe mi izlazimo tijela za koja iznosimo zahtjeve. Ovo činimo sa drugima i za druge, bez bilo kakve potrebne pretpostavke harmonije ili ljubavi. Kao način stvaranja nove tjelesne politike.

Reference:

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Austin, J. L. (1962). Lecture 9. In Urmsom, J. O. & Sbisá, M. (eds.). *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), lecture 9.
- Balibar, E. (2004). *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. (J. Swenson, Trans.) Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (1999). Performativity's Social Magic. U R. Shusterman (ed.). *Bourdieu: A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
- Butler, J. (2009). Introduction: Precarious Life, Grievable Life. U *Frames of War: When Is Life Grievable?*. London: Verso.
- Canovan, M. (2005). *The People*. Cambridge: Polity.
- Derrida, J. (1986). Declarations of Independence. *New Political Science*, 15. 3–19.
- Felman, S. (1980). *Le scandale du corps parlant*. Paris: Seuil.
- Felman, S. (2002). *The Scandal of the Speaking Body*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Frank, J. (2010). *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.

Tajgman, D. & Curtis, K. (2000). *Freedom of Association: A User's Guide, Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization*. Geneva: International Labour Information.

United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*.

(Izvor: Butler, J. (2016). "We, the People": Thoughts on Freedom of Assembly. U Badiou, A., Bourdieu, P., Butler, J., Didi-Huberman, G., Khiari, S., & Rancière, J. *What is a people?* (pp. 49–64). New York: Columbia University Press.)

(Sa engleskog jezika prevela: Ana Galić, mr)