

ADRIANA ZAHARIJEVIĆ

JUDITH BUTLER IN POLITIKA

Prevedla Tea Hvala



**UNIVERZA
V LJUBLJANI**

FF

**Filozofska
fakulteta**

Judith Butler in politika

Adriana Zaharijević

Naslov izvirnika: *Judith Butler and Politics*

Prvič izšlo pri: *Edinburgh University Press Ltd, 2023*

© Adriana Zaharijević, 2023

Prevedla: *Tea Hvala*

Uredil: *Roman Kuhar*

Recenzija in strokovni pregled: *Nina Perger, Roman Kuhar*

Jezikovni pregled: *Špelca Mrvar*

Oblikovanje in prelom: *Jure Preglau*

Slika na naslovnici: *Nataša Tovirac – Backspace (soavtorstvo: Petja Stojkova), predstava Plesnega teatra Ljubljana, 2005, foto @ Nada Žgank*

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajateljico: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Ljubljana, 2025

Prva izdaja

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Naklada: 200 izvodov

Cena: 24,00 EUR

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Izid knjige sta omogočili tudi raziskovalni skupini P6-0194 (Problemi avtonomije in identitet v času globalizacije, vodja: Roman Kuhar) in P5-0193 (Analiza dela, izobraževanja in zaposlovanja, vodja: Aleksandra Kanjuo Mrčela), ki ju financira ARIS.



Prevod tega dela v slovenski jezik je ponujen pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / The translation of this work to Slovene is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://ebooks.uni-lj.si>

DOI: 10.4312/9789612976491

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=248708355
ISBN 978-961-297-653-8

E-knjiga
COBISS.SI-ID 248247811
ISBN 978-961-297-649-1 (PDF)

Kazalo

Zahvale	5
Kratice naslovov del Judith Butler	7
Uvod	9
Prvo poglavje: Ontologija in politika	19
Filozofija Judith Butler	19
Upor na ontološki ravni	23
Možnosti	27
<i>In medias res</i>	29
Novo	33
Kolektivni boj	37
Performativna univerzalnost	39
Kulturno prevajanje	42
Človeško, nikdar preveč človeško	45
Prvi del: PERFORMATIVNOST	
Drugo poglavje: Telesa in norme	51
Revolucija Simone de Beauvoir	51
Projekt in telo: Simone de Beauvoir prek Hegla in Sartra	55
Je mogoče ne postati ženska?	59
Telesa in norme	65
Telesa in dejanja: delanje, izdelovanje	68
Družbeni in biološki spol: deesencializirano telo	74
Ponavljanje pod prisilo	80
Performans/Performativnost	83
Tretje poglavje: Zmožnost delovanja	89
Performativnost kot razlaga zmožnosti delovanja	89
Citatnost: zmožnost delovanja pod prisilo	92
Kontingentni temelji: je za zmožnostjo delovanja subjekt?	98
Kako postaja subjekt?	102
Zmožnost delovanja, moč in upor	105
Ponavljati drugače: reartikulacija, pomenska predelava	109
Individualno, kolektivno, družbeno	113

Drugi del: SVET, V KATEREM JE MOŽNO ŽIVETI	133
Četrto poglavje: Življenje, ki ga je možno živeti	135
Kaj šteje za življenje?	135
Preživetje, življenje in dobro življenje	138
Želja po vztrajanju	143
Možno življenje	145
Prekarno in razlaščno življenje	165
Pomembno življenje, žalovanja vredno življenje	169
Žalovati drugače	171
Peto poglavje: Nenasilje	175
Politika in etika nenasilja	175
Krivulja nasilja	178
Odnos med telesom in svetom	184
Sobivanje	206
Zaključek: Naše mesto v svetu	211
Literatura in viri	217
Imensko in pojmovno kazalo	237

Zahvale

To knjigo sem napisala dvakrat. Najprej je izšla v srbsčini pod naslovom *Život tela. Politička filozofija Džudit Butler* (Beograd, Akademaska knjiga, 2020), pozneje je bila prevedena v angleščino in močno predelana.¹ Svoji srbski založnici Bori Babić sem nadvse hvaležna, da mi je knjigo dovolila uporabiti kot predlogo za angleško izdajo.

Za vztrajno podporo med celotnim procesom (vnovičnega) pisanja se želim iskreno zahvaliti Geoffu Boucherju, pa tudi Ersev Ersoy in Sarah Foyle, ki sta poskrbeli za prijeten proces priprave na objavo pri založbi Edinburgh University Press.

Rokopisu so neznansko koristili nešteti pogovori z dragocenimi sogovornicami in sogovorniki, s katerimi sem imela čast razpravljati v zadnjih štirih letih. Posebej se želim zahvaliti tistim, ki so pripomogli k razvoju ali zasuku moje misli v smeri, v kateri je predstavljena v angleščini. Hana Čopić, Mark Devenney, Éric Fassin, Clara Gallagher, Ben Gook, Sabine Hark, Emma Ingala, Biljana Kašić, Predrag Krstić, Hanna Meišner, Ana Miškovska Kajevska, Aleksandar Pavlović, Elisabeth Plate, Eva von Redecker in Nuria Sánchez Madrid so se tako ali drugače pridružili mojemu potovanju in ga spremenili v resnično izjemno izkušnjo. Priložnosti za predstavitev delov rokopisa v Beogradu, Brightonu, Ljubljani, Madridu in Varšavi so me obogatile s pogovori, ki so v nekaterih primerih pomembno spremenili besedilo; in tekst ne bi bil, kar je, brez Edwarda Djordjevica ter njegovega pozornega branja in pretanjenega občutka za jezik.

1 Knjiga je v slovenščino prevedena iz angleščine. Terminološke zagate smo reševali ob pomoči srbske različice in avtoričinih pojasnil. (Op. prev.)

Dejstvo, da poznam tako opus Judith Butler kot njo² osebno, me je navdalo s silno skromnostjo in mi zadalo nalogo, da se namesto kar najzvestejše interpretacije njenega_ izčrpnega razmišljanja lotim obravnave v okviru politične domišljije – kar je v trenutku, v katerem se je znašel naš svet, več kot nujno.

In ne nazadnje, te knjige ne bi bilo brez ljubečega tovarštva Gerta Röhrborna, njegovega ostrega uma in neizčrpne želje po poglobljeni razpravi.

2 V času nastajanja angleške različice knjige se je Judith Butler opredeljevala_ kot ženska. Tik pred izidom je začela_ zase uporabljati tudi zaimek *they*, ki v angleščini (ne pa tudi v slovenščini) nakazuje nebinarnost. Na avtoričino vprašanje, ali naj v knjigi spremeni zaimke, je Butler odgovorila_, da to ni potrebno, ker uporablja tako ženske kot nebinarne zaimke. Da bi v prevodu ohranili to razprtost in hkrati tudi berljivost besedila, smo se odločili za modificirano rabo ženskega slovničnega spola: besedam v ženski obliki sledi podčrtaj, ki nakazuje nebinarno samoidentifikacijo Judith Butler. (Op. prev.)

Kratice naslovov del Judith Butler

AZ – *Antigonina zahteva*

BTM – *Bodies That Matter*

CF – »Contingent Foundations«

D – *Dispossession*

ES – *Excitable Speech*

FCR – »For a Careful Reading«

FN – *The Force of Nonviolence*

FoW – *Frames of War*

GAO – *Giving an Account of Oneself*

GT – *Gender Trouble*³

KHU – *Kontingenca, hegemonija, univerzalnost*

MC – »Merely Cultural«

NT – *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*

PL – *Precarious Life*

PLP – *The Psychic Life of Power*

PW – *Parting Ways*

SD – *Subjects of Desire*

SS – *Senses of the Subject*

TS – *Težave s spolom*

UG – *Undoing Gender*

3 Navedki iz knjige *Gender Trouble*, prvič izdane leta 1990, so citirani po slovenskem prevodu *Težave s spolom* (TS, 2001). Navedki iz predgovora Judith Butler k angleški izdaji iz leta 2006, ki je bil sicer prvič objavljen leta 1999 in ni vključen v obstoječi prevod, so prevedeni po tej izdaji (GT, 2006). (Op. prev.)

Uvod

Občutek, da nas je knjiga nekako spremenila, ni ravno pogost. In vendar mnogi pravijo, da so ob delih Judith Butler doživeli natanko to. Njeno_ pisanje ima očitno moč, da nas globoko izzove in pripravi do drugačnega razmišljanja. Strani pričujoče knjige preveva navidezno preprosto vprašanje, kako je to mogoče. Kaj bralcem in bralkam napravijo besedila Judith Butler? Kaj počnejo z nami? In kaj je na njih takega, da nas napeljejo na misel, da je na tem svetu treba nekaj spremeniti, početi drugače?

Misel Judith Butler oblikujejo registri, vprašanja in okviri, ki povečini izhajajo iz filozofije, zato njen politični zagon vedno znova vzbuja začudenje. Vse izčrpne študije njenega_ dela se docela zavedajo njegove prepletenosti s političnim. Sara Salih (2002), Vicki Kirby (2006), Moya Lloyd (2007) in Gill Jagger (2008) ga umeščajo na presečišče študij spolov in kvirovske teorije ter močno poudarjajo politično moč performativnega. Elena Loizidou (2007) je o njem kot prva razpravljala v trikotniku etike, politike in prava, Samuel Chambers in Terrell Carver (2008) Butler predstavljata kot pomembno politično teoretičarko_, medtem ko Birgit Schippers (2014) njeno_ delo umešča na nastajajoče področje mednarodne politične filozofije. Vendar nam Butler preprečuje enoznačne definicije. Nepopustljivo trdi, da ni ustvarila_ specifičnega pojmovanja političnega: »Prepričana_ sem, da nimam svojega ‚pojmovanja političnega‘. Nisem pa prepričana_, da je za razmišljanje o politiki ali celo za politični angažma tovrstno pojmovanje sploh potrebno« (Ingala, 2017, 26). Ob tem pogosto opozarja tudi na pomembnost razlikovanja med teorijo in politiko.

V knjigi upoštevam te iztočnice in si prizadevam, da bi vanjo zajela skorajda protislovno dinamiko filozofije in politike, ki oblikuje misel Judith Butler.

Ker nas filozofija spodbuja k izpraševanju najosnovnejših izkustev, nas zmoti na uhojenih poteh, ustavi sredi koraka, prisili k postanku in spraševanju, ki včasih nima konca. Filozofija nas upočasni. Po drugi strani nas politika žene naprej, primora k dejanju, pospeši naše življenje ter nas tako vedno postavi v mnoštvo in med druge. Ta dvojna angažiranost Judith Butler – zavezanost nujnosti in tankovestnemu premisleku – je ključni element njene_ posebne performativnosti.

»Upor na ontološki ravni«, ki skuša zaobseči dvojno angažiranost njenega_ dela, bi bil lahko lajtmotiv pričujoče knjige. Ta besedna zveza se pojavi v pomembnem odstavku knjige *Precarious Life* (2004), ki nas spodbuja k načenjanju ključnih vprašanj o realnosti (*Precarious Life*, 2004a [poslej PL], 33). Že sama besedna zveza je nenavadna, saj povezuje komaj združljive izraze. Upor je namreč paradigma političnega dejanja, ki odkrito nasprotuje obstoječemu redu in moči. Upirati se je seveda mogoče na različne načine, vendar ontologije običajno ne umeščamo mednje. A ko beremo Butler, začutimo, da se moramo upreti prav na tej ravni; upreti tistemu, kar smo imeli za realno. Butler izvaja upor kot zahtevo, ki nas spodbuja in roti, naj podvomimo v danosti in se vprašamo, ali je o njih mogoče razmišljati drugače – še več, ali lahko kaj storimo za predruženje realnosti. Politika tako vznikne iz samega besedila; pojavi se in nas izzove *in medias res*. V besedilu sicer ne najdemo razlage za upor: Butler ga niti ne opiše niti izrecno ne predpiše. Kljub temu nas ta besedilni upor na ravni realnega očara: prevzame nas dejanje, ki nas odpre ter nas tukaj in zdaj uvede v naše lastno spreminjanje.

Pri Butler je iz filozofije težko izluščiti politiko. Politika zadeva delovanje; performativna je v najpristnejšem pomenu besede. Tudi filozofija nekaj počne, vendar se tega loteva drugače. Bistveno je, da filozofija ne ponuja vizije, ki nam bo rešila življenje (»For a Careful Reading«, 1995b [poslej FCR], 131). Politika filozofije Judith Butler po besedah Tuije Pulkkinen meri na nekaj povsem drugega. »Politika filozofije, ki jo srečamo v <njenih_>⁴ besedilih, deluje, ne pojasnjuje ali razpravlja« (Pulkkinen, 2018, 142), še manj pa nas oskrbuje z aksiomi delovanja. Kadar se Butler posveti filozofskim besedilnim tradicijam – in v knjigi želim osvetliti nekatere od teh ustvarjalnih dialogov –, jih vedno loči od njihovih nadčasovnih temeljev in z njimi poseže v sedanjost, te posege pa prikaže kot neposredno performativno ukvarjanje z družbeno in politično realnostjo. Z Markom Devenneyjem bi lahko rekli, da »uporni ontologiji« Judith Butler sledi »neprava politika«, ki naposled vselej zadeva »proučevanje nasilja, notranjega načinom obstoja v pravem pomenu« (Devenney, 2020, 3).

4 Lomljeni oklepaji označujejo prevajalske, okrogli in oglati pa avtoričine vnose. (Op. prev.)

Pojem nasilja je na tem mestu izjemnega pomena in je izjemno političen: ne nazadnje lahko celoten opus Judith Butler razumemo kot filozofski boj za zamejitev nasilja.

Ta trditev se morda zdi pretirana. Kdo bo zagotovo ugovarjal, da drži le za njena_ poznejša dela, ne za ves opus. Nekaj previdnosti je dejansko na mestu, saj je Butler leta 2004, ko sta izšli pomembni knjigi *Undoing Gender* in *Precarious Life*, resnično usmerila_ pozornost drugam. Z *Undoing Gender* je vsaj začasno opustila_ razpravo o performativnosti družbenega spola. Po drugi strani se je v *Precarious Life* odzvala na politike Združenih držav Amerike po 11. septembru in načela različne problematike, ki odtlej zaznamujejo njena_ besedila: vojno, antimilitarizem, prekarnost, razlašanje, javno zbiranje <assembly> in naposled še nenasilje. Nove tematike spremlja tudi navidezno povsem nov terminološki arzenal, to »drugo fazo« pa opisujejo zelo različno: kot etični obrat, humanistični obrat ali kot zasuk od performativnosti k prekarnosti. Ker nam je razlikovanje med fazami v pomoč pri prebijanju skozi njeno_ fraktalno in večplastno delo, ga je možno uporabiti in ga v tej knjigi tudi uporabljam. Vendar odklanjam tezo o ostrem in temeljnem prelomu – tezo, po kateri se nasilje pojavi kot povsem nova tematika, etika zamenja politiko, človek vdre v dotlej antihumanistični diskurz, opuščeno performativnost pa nadomesti drugačna ontološka os.

Kadar med fazami v opusu določenega avtorja ali avtorice obstajajo razlike, ki begajo, običajno naletimo na dve vrsti interpretacij: ene poudarjajo razlike, druge iščejo podobnosti in povezave, tudi ko jih je težko najti. Sama se umeščam v drugo skupino, četudi s tem tvegam, da bom prezrla napotke, ki jih je za interpretiranje lastnih del podala_ Butler. Nekoč je namreč izjavila_, da se na splošno »ne trudim povezati zgodnejšega dela s poznejšim [...]«. Nikdar nisem imela_ namena izdelati sistematičnega ali notranje koherentnega miselnega sistema« (Zaharijević in Butler, 2016, 106). Na prvi pogled je resnično težko ustvariti notranje povezave med razpravami o družbenem spolu in medsebojni odvisnosti, tako kot je neobičajno, da se pod isto streho znajdejo tako različne osebnosti, kot so Walter Benjamin, Joan Scott in Melanie Klein. Družbena ontologija, ki jo po lastnih besedah ponuja Butler, se ne zdi vzročno povezana z njeno_ teorijo performativnosti. V njenem_ delu zaman iščemo lastnosti sistema, medtem ko določene poti skozi goščavo njenih_ konceptov ugledamo šele s pomočjo skrbne rekonstrukcije. Te poti razkrijejo, da se nekatere ozke, stranske stezice pozneje razširijo v glavne ceste (tako kot pojma žalosti in žalovanja, ki sta se ob melanholiji poljubno pojavljala v zgodnjih besedilih, se nato razplamtela na robovih razprave o Antigoni in postala stalnici besedil, napisanih po letu 2001); ali da določeni pojmi, o katerih se je sprva

zdelo, da nosijo veliko težo, v poznejšem delu stopijo v ozadje (tako kot pojem subverzivnosti).

Delo Judith Butler v odsotnosti sistema prepreda tanka nit, vez med številnimi različnimi tematikami, ki se ne prekrivajo. To nit bi lahko povzeli s formulaičnim vprašanjem, ki se bo v različnih oblikah pojavljajo skozi vso knjigo: kako je mogoče, da nekatera življenja ne štejejo za življenja? Nanj se navezuje vrsta drugih vprašanj, ki zaznamujejo politično misel Judith Butler: kako se proizvaja in ohranja različno vrednotenje življenja? Kako samo upoštevanje povzroča nasilje? Kako živeti (človeško) življenje, če to ni upoštevano? In končno, kako misliti življenje – življenje telesa, družbeno življenje –, da bo štelo prav vsako? Glavno in po naravi filozofsko vprašanje se v dvojni angažiranosti Judith Butler pojavlja tudi v obliki politične zahteve. V *The Force of Nonviolence* (2020) jo je ubesedila_ kot zahtevo za radikalno enakost.

Poleg trditve, da se filozofska prizadevanja Judith Butler vrtijo okoli zmanjševanja nasilja, pričujoča knjiga upošteva še dve pomembni predpostavki. Prva je, da si Butler v vseh svojih delih prizadeva misliti *telesu* drugače; tako, da vsako izmed njih šteje. Druga je, da nam s tem ponuja posebno družbeno ontologijo, ki izhaja iz etično-političnega vzgiba.

Celo tisti ljudje, ki dobro poznajo delo Judith Butler, bi se pri besedi »telo« gotovo obotavljali. Mar ji_ ni pomemben del kritik očital, da se v svojem pisanju ni dovolj posvetila_ telesu? Mar ne obstaja malodane konsenz o tem, da je teorija performativnosti s svojim specifičnim oblikovanjem družbenega in biološkega spola presekala z običajnimi pristopi do telesnih zadev? Nekateri bodo nedvomno zatrjevali, da je Butler šele nedavno začela_ bolj vztrajno vključevati telo v svoje razmišljanje: »Medtem ko je Butler začela_ z zgolj lingvistično teorijo performativnosti (spola), v zadnjih delih svoj pristop širi in vanj izrecno vključuje telesno dimenzijo« (Wehrle, 2020, 120–121). V knjigah, ki so sledile *Precarious Life*, je poudarek na telesni razsežnost zagotovo precej večji. Vendar sama menim, da je bilo telo prisotno od nekdaj. Butler je na vprašanje, zakaj je v performativni teoriji zbiranja poudarila_ telesnost javnih shodov, nekoč odgovorila_: »No, od nekdaj sem se posvečala_ telesnosti, še celo v *Težavah s spolom* pred približno triindvajsetimi leti, zato najbrž ni nobeno presenečenje, da se zanimam za to razsežnost trenutnih demonstracij« (Kania, 2013, 38). V knjigi si prizadevam potrditi to tezo; tezo, ki nasprotuje splošno sprejetim interpretacijam. Ob tem trdim, da prav telo povezuje dozdevno nezdružljive faze ali različne tematike njenega_ dela. Z družbeno ontologijo – ali ontologija telesa –, ki jo je posebej podrobno razdelala_ v *Frames of War* (2009), je vez med njimi postala še otipljivejša.

Zdi se mi pošteno nakazati, kaj pričujoča knjiga zmore in česa ne. Prvič, ne more ohraniti slogovnih posebnosti Judith Butler. Kdor piše o njej_, se mora sprijazniti, da piše proti performativnosti njene_ pisave. Zbiranje gradiva, navzkrižno branje in sintetiziranje zahteva definicije ali vsaj poskuse njihovega iskanja, zato je daleč od te performativnosti. Drugič, Butler pogosto – včasih dobesedno – piše »skupaj« z drugimi.⁵ Sodelovala_ je pri številnih in vsebinsko kar najrazličnejših projektih skupnega pisanja, ki jih je Eirini Avramopolou v zvezi z *Dispossession* (2013) opisala kot »novo strategijo pisanja, pri kateri je v ospredju pomen razpravljanja, skupnega razmišljanja in ustvarjanja zavezništev« (Avramopolou, 2014, 201). Tudi knjiga, ki je pred vami, teži k iskanju in nadaljevanju razmišljanja z drugimi: filozofija Judith Butler ni junaški podvig posameznice_, ampak resnično skupen dosežek. Tretjič, jezikovna opomba: knjigo v pričujoči <angleški> obliki sem pripravila v zame tujem jeziku. Deloma je bila prevedena iz srbsčine, deloma napisana na novo. Tega ne omenjam zgolj zato, ker Butler v svoji dvojni angažiranosti pripisuje velik pomen pojmu kulturnega prevajanja, temveč tudi zato, ker je prehajanje med jeziki pogosta izkušnja številnih bralcev in bralk, ki jim je srečanje z njenimi_ besedili spremenilo življenje. Če sta kulturno prevajanje in sklepanje čeznacionalnih zavezništev bistvena za politični projekt Judith Butler, potem velja, da njena_ filozofija polno zaživi šele takrat, ko prestopi različne jezikovne meje, pa tudi takrat, ko se vrne k jeziku, v katerem je bila zasnovana. Četrtrič, v knjigi se trudim sklicevati na kar najrazličnejše ženske, med katerimi številne niso govorile in ne govorijo angleščine, ampak druge materne jezike. Na nek način sem si zadala, da bom upoštevala napotek Clare Hemmings o pripovedovanju feminističnih zgodb, tj. o tem, kako si predstavljati »feministično preteklost nekoliko drugače – kot niz nesoglasij in odnosov v teku, in ne kot proces namišljenega linearnega izpodrivanja« (Hemmings, 2005, 131). Čeprav ne moremo in tudi ne smemo podcenjevati vpliva, ki ga imajo na Butler njeni_ najzvestejši sogovorniki – Hegel, Foucault in Freud –, se zgodba o tej znameniti teoretičarki_ spolov in kvira začne z njenim_ proučevanjem Simone de Beauvoir (Butler, 1985, 1986). Prvi zametki njene_ dvojne angažiranosti namreč segajo

5 Poleg *Dispossession* (2013) je Butler dialogsko napisala_ še *Feminist Contentions* (s Seylo Benhabib, Nancy Fraser in Drucillo Cornell, 1995); razpravo o radikalni demokraciji in filozofiji *Kontingenca, hegemonija, univerzalnost* (s Slavojem Žižkom in Ernestom Laclauom, 2019 [2000]); izmenjavo stališč o nujni pluralizaciji feminizma, da bo ta vključeval glasove vseh žensk, *Women and Social Transformation* (z Elizabeth Beck-Gernsheim in Lídio Puigvert, 2003); z Raymondom Geussom in Jonathanom Learom je komentirala_ pojem reifikacije Axela Honnetha (Honneth, 2008); o predpostavljani sekularnosti kritike je razpravljala_ z Wendy Brown, Talalom Asadom in Sabo Mahmood (Asad idr., 2009); o vlogi religije v javni sferi pa je debatirala_ z Jürgenom Habermasom, Charlesom Taylorjem in Cornelom Westom (Butler idr., 2011).

prav tja. Butler v *Drugem spolu* (2013 [1949]) ne vidi feministične čitanke, pač pa knjigo, katere osnovno vprašanje – Kaj *je* ženska? – je ontološko in dopušča nadaljnjo operacionalizacijo v politične namene. Ko je to ontološko zagato postopoma uokvirjala_ po svoje, je resda oporekala_ številnim idejam Simone de Beauvoir, toda njeno vprašanje je ostalo pristno izhodišče teorije performativnosti. Da bi tovrsten doprinos drugih prišel kar najbolj do izraza, ga v tej knjigi izpostavljam povsod, kjer je to mogoče.

Moja knjiga zajema sistematičen pregled besedil Judith Butler, od tistih, napisanih sredi osemdesetih let 20. stoletja, do najnovejših člankov, predavanj, intervjujev in kolumn. Bralstvu želim predstaviti problematike in okvire, ki so značilni za različne faze premišljevanj Judith Butler, in sicer v registrih, v katerih so bili ubesedeni. Knjiga po svoji zgradbi sledi njenim_ miselnim tirnicam, kar predpostavlja določen kronološki red. Prvi del knjige, »Performativnost«, je osredotočen na besedila, ki so bila povečini napisana pred letom 2001, medtem ko v drugem delu, »Svet, v katerem je možno živeti«, predstavljam poznejše ideje. Toda na tem mestu moramo postopati previdno, saj nas časovno zaporedje lahko zavede. Če bi se zanašali samo na besedila, bi lahko, denimo, sklenili, da se je »zgodnja« misel Judith Butler izoblikovala v teoretskem krogu t. i. francoskih feministk, v katerem sta bili zanjo najbrž najodločilnejši Simone de Beauvoir in Monique Wittig. V tej družbi je našla prostor za novo razumevanje feminizma in prve opredelitve kvira, zato res ne bi pričakovali, da bomo naleteli tudi na Hannah Arendt. Upravičeno, saj Arendt pridobi na pomenu šele po letu 2007, torej v knjigah *Who Sings the Nation-State?* (2007) in *Parting Ways* (2011). Butler v slednji razišče možnost judovske misli, ki bi nasprotovala izraelskemu sionizmu. Ob tem bi lahko preprosto sklenili, da se Arendt v njeni_ karieri pojavi pozneje, da spada v nov sklop problematik. Vendar Butler v članku »Ethical Ambivalence« (2000) ambivalentnost uvodoma poveže z lastnim življenjem in zapiše nekaj, kar je takrat moralo zveneti kot šala: »Od štirinajstega leta sem brala_ judovske mislece in pisatelje [omeni Majmonida, Spinozo, Buberja, Benjamina, Arendt in Scholema], zato iskreno rečeno najbrž vem več o njih kot o čemerkoli, kar se danes piše v kvirovski teoriji« (Butler, 2000, 16). Ta izjava zabriše dozdevno jasno ločnico med »prej« in »potem«.

Da bi odrazila dvojno angažiranost Judith Butler, je celotna knjiga razdeljena na »dvojice«. Dela »Performativnosti« in »Svet, v katerem je možno živeti« sta nadalje ločena na dvojje dopolnjujočih se poglavji. To dvojno arhitektoniko najboljše odseva uvodno poglavje »Ontologija in politika«. Ker to prehaja med filozofskim in političnim zastavkom Judith Butler, se v njem udejanja protislovje med počasnim razmišljanjem in delovanjem *in medias res*. To poglavje

predstavlja nekakšen pojmovnik, v katerem posamezni pojmi nastopajo v vlogi stebrov ali ključnih motivov, ki določajo mizansceno teorije performativnosti. V njem orišem idejo upora na ontološki ravni, ki meri na odpiranje in ustvarjanje možnosti za vznik nečesa novega. Omejenim možnostim se upiramo s kolektivnimi boji in težavnim delom kulturnega prevajanja – političnima orodjema za snovanje sveta, v katerem bo življenje »bolj možno« <a more liveable world>.⁶

V prvem delu, »Performativnost«, dvoje medsebojno prepletenih poglavij opisuje dvojno gibanje performativnosti – ključno idejo, da delujemo in smo podvrženi delovanju. S poglavjema »Telesa in norme« in »Zmožnost delovanja«⁷ torej želim zaobjeti to dinamiko. Med številnimi razlagami performativnosti sama ponujam tisto, ki se zanaša predvsem na odnos Judith Butler do postajanja. V ta namen se v drugem poglavju posvetim njenim_ zgodnjim delom in skušam rekonstruirati vpliv, ki so ga na njeno_ konceptualizacijo odnosa med telesi in normami imeli Simone de Beauvoir in drugi: Rubin, Wittig, Hegel in Foucault. Teorija performativnosti se ukvarja z realnostjo, v kateri živimo kot utelešena – in zato vedno tudi družbenospolno zaznamovana – bitja. Performativnost torej govori o tem, kako je bilo realno vzpostavljeno za nas, a tudi o naši vlogi pri konstituciji te realnosti. Norme oblikujejo našo družbeno realnost, mi pa jo v isti sapi izvajamo <perform>⁸ – pod prisilo. V drugem poglavju pojasnim, kako je Butler razumela_ biološki spol, družbeni spol in izvajanje, tako rekoč preden je predstavila_ svoje kompleksno pojmovanje performativnosti. Zaključim ga s kopico nerešenih vprašanj, med katerimi se najpomembnejše glasi, zakaj delamo <do> svoj družbeni spol ali zakaj izdelujemo <craft> svoje telo, kot ga.

6 Izraza *liveable* (ali *livable*) in *liveability* (ali *livability*) se – poenostavljeno rečeno – nanašata na pogoje, ki nam (v svetu ali družbeni realnosti) zagotavljajo dostojno, človeka vredno življenje. Medtem ko avtorica ta koncept Judith Butler, pojasnjen na str. 136–137, v srbsčino prevaja z neologizmoma *življiv* in *življivost*, v slovenščini sledimo prevodu *Antigonine zahteve*, ki v ta namen uporablja izraza »mogoč« in »možen« ter – v zvezi z življenjem – opisne rešitve, kot sta »življenje, ki ga je možno (mogoče, moč) živeti« in »življenje, ki se ga da živeti«. (Op. prev.)

7 Angleški izraz *agency* prevajamo kot »zmožnost delovanja« po vzoru srbske različice pričujoče knjige, kjer je govor o »moči delovanja«. Ko avtorica navaja dela, v katerih je izraz preveden drugače, denimo kot »instanca«, smo k prevodu dodali angleški izraz. (Op. prev.)

8 Glagol *to perform* prevajamo kot »izvesti« ali »uprizoriti«, izjemoma kot »performirati«. Samostalnik *the performative* prevajamo kot »performativno« ali (v zvezi z Austinom) kot »performativ«, *performativity* kot »performativnost«, *performance* pa najpogostejše kot »uprizoritev«, včasih kot »performans« ali »izvedba«, redkeje (v povezavi z gledališkimi prispodobami) kot »predstava«. V tem duhu je *the great performer* »veliki igralec«, *performer* pa občasno tudi »izvajalec«. (Op. prev.)

V tretjem poglavju se posvetim vprašanju, kaj pomeni delovati. Butler na različnih mestih zatrjuje, da je performativnost razlaga zmožnosti delovanja <an account of agency>. Zmožnost delovanja je, kot skušam pojasniti, pot do predruženja družbene realnosti, v kateri živimo kot utelešena bitja. V tem smislu jo moramo pri Butler razumeti kot politično zavezanost preoblikovanja družbe. Toda zmožnost delovanja ne služi zgolj transformativnim ciljem. Pripada dejanju samemu; je sestavni del našega performativnega postajanja v svetu, konstituira nas v subjekte. V tretjem poglavju tako predstavim do potankosti razdelano pojmovanje performativnosti kot citatnosti ter skupaj s posebno teorijo subjekta Judith Butler uvedem tudi njen_ pojem prisilne in pogojene zmožnosti delovanja. Da bi lahko opredelila agens družbene spremembe, se poglobim tudi v transformativne vidike zmožnosti delovanja. V zaključni del te razprave vpletem različne subjekte – od kraljic preobleke in Antigone do prekarcev, združenih v performativnem protestu proti lastni zamenljivosti. Prav tako vpeljem pojem družbenega, ki bo pomemben za sledeča poglavja.

Butler se je po letu 2001 nekoliko odmaknila_ od vprašanj, povezanih z družbenim spolom, ter se začela_ posvečati enakosti in nenasilju. Namesto delovanja zmožnega subjekta so v ospredje stopili življenjski pogoji, ki kakršnokoli delovanje sploh omogočajo. Tudi drugi del, »Svet, v katerem je možno živeti«, <»Liveable World«>, tvorita medsebojno prepleteni poglavji: »Življenje, ki ga je možno živeti«, <»Liveable Life«>, in »Nenasilje«. Svet iz naslova se nanaša na *naš svet* – svet, v katerem se bodisi pojavimo bodisi ne pojavimo kot ljudje. Svet je torej drugo ime za družbeno realnost, realnost norm, ki nas spremenijo v inteligibilna bitja z določeno vrednostjo, bitja, vredna upoštevanja in zaščite, in naposled v bitja, za katerimi je mogoče žalovati.

Četrto poglavje je osredotočeno na življenje, ki ga je možno živeti – nenavaden koncept, ki je vzniknil iz teorije performativnosti. Osrednja teza tega razdelka je, da vsako življenje ni možno. V različnih dobah in krajih naletimo na življenje, ki niso mogoča, ker niso označena ali upoštevana kot enako živa. Telesa, v katerih tičijo tovrstna življenja, ne premorejo prostornosti. Vendar pa se podarek na tem mestu premakne s teles na svet, ki ne uspe zagotoviti pogojev za možno življenje. Čeprav pojem življenja ostaja nedefiniran, se v delu Judith Butler pojavlja s številnimi atributi, ki jih podrobno raziščem v tem poglavju. Zaključim ga s premišljevanjem o vojni, v kateri Butler vidi ne le upravičevani način proizvajanja smrti, temveč tudi življenj, ki postajajo čedalje manj vredna žalovanja <a mode of enhancing ungrievability of lives>.⁹ Prav tako odločilno

9 Koncept *grievability* oziroma *grievable life* v skladu z razlago na str. 169 prevajamo z neologizmom »žalovanja vredno življenje«, v skladu s prevodom *Antigonine zahteve* pa mestoma

je, da je vojna najočitnejši in najbolj uničujoči način teptanja odnosa med telesi in svetom.

V petem poglavju se poglobim v pojem nenasilja, ki ga Butler razume in opredeli kot način priznavanja družbenega odnosa (*The Force of Nonviolence*, 2020 [poslej FN], 9). V prvem delu orišem krivuljo pojma nasilja: njegovo pojavljanje v misli Judith Butler spremljam od samega začetka, kjer ga najbrž ne bi pričakovali, do danes, ko je v celoti prepoznan kot mejnik v njenem delu. Življenja, ki v današnjem ustroju sveta ne štejejo, so izpostavljena nasilju, ki predhaja njihovem neupoštevanju in ga hkrati povzroča. Upor na ontološki ravni neti prav nujnost zaustavitve ali vsaj zamejitve nasilja. Po Butler lahko ta cilj dosežemo na dvoja glavnih načinov. Prvi sestoji iz dejavnega zavračanja naših lastnih nasilnih in uničevalnih vzgibov; drugi se nanaša na pripoznanje medsebojne odvisnosti vsega življenja na zemlji. Medsebojna odvisnost se pojavlja kot temeljni koncept, ki opisuje naš položaj v svetu in po katerem so vsakemu izmed nas dani odnosi, ki pripomorejo k našemu razcvetu, ali pa nas, nasprotno, onemogočijo.

Zaključek s poetičnim naslovom »Naše mesto v svetu« govori o našem ponovnem prilaščanju sveta – edinega, ki ga imamo, edinega, v katerem se izdelujemo *in medias res*. Naše mesto je tisto, v katerem živimo kot telesa, pluralno, v katerem skupaj z neizbranimi drugimi zavzemamo prostor in smo ranljivi za odnos ali pomanjkanje odnosa, odgovorni za odnos, zgrajen z našim lastnim delovanjem, in že zaradi svoje navzočnosti medsebojno odvisni. Nenasilje se torej kaže kot performativno vztrajanje v sobivanju, kot »poskus živeti drugače« (Butler, 2001b, 39) od sedanjega ustroja, ki nenehno tepta družbene vezi. Politika nenasilja še zdaleč ni le odsotnost nasilja, temveč tisto, kar nas priganja, da glede sveta – edinega mesta, ki ga imamo – nekaj ukrenemo tukaj in zdaj.

tudi kot »življenje, za katerim je možno (mogoče, moč) žalovati«, in – z vidika žalujočih – kot »možno žalovanje« ali »možnost žalovanja«. *Ungrievable life* je torej »žalovanja nevredno življenje«. (Op. prev.)

Prvo poglavje

Ontologija in politika

Filozofija Judith Butler

Če bi bilo treba natančneje označiti filozofijo Judith Butler, bi jo lahko okvirno opisali kot »kvirovsko«. Uporaba zbadljivega izrazja in konceptov, kot so »biološki spol«, »odvrženo življenje« <»jettisoned life«> ali »parodija«, se skupaj z izrazitim, skorajda namernim nespoštovanjem ostrih ločnic med disciplinami, njihovimi raziskovalnimi področji in besedišči zelo dobro ujema z idejo kvirjenja <queering>. Butler utira pot mislim, ki se sučejo tako ekstatično in nepravilno, da njena_ pisava mestoma dvomi v sicer zapovedano skladnost, jasnost in enotnost besedil. Njeno_ pisanje je jezikovni performans, ki pogosto preide v aktivistične prakse, njihove nenačrtovane, ekstatične posledice pa se pozneje znajdejo v pregibih novih besedil.

Če pišeš o Butler, – če v njen_ opus uvajaš pomensko enotnost in skladnost –, se moraš sprijazniti, da pišeš proti performativnosti njene_ misli. Lahko se lotiš nekakšnega bi(bli)ografskega raziskovanja, lahko zbiraš podatke in iščeš tekstovne sledi, ki ti razkrijejo vzročne verige in intelektualne vplive na določene ideje. Sleherno prizadevanje za predstavitev obsežnih delov nekega opusa se mora spoprijeti s prav takšnim rudarjenjem, izkopavanjem, ki neizogibno izravna številne ovinke v tem opusu. Tovrstno izravnavanje se zdi še posebej izrazito, ko se podaš v predstavljanje dvoje prečnih, tesno prepletenih vidikov misli Judith Butler: filozofskega in političnega. Poglavje tako začenjam z drzno trditvijo, da je Butler filozofinja_, in priznanjem, da bo njena_ filozofija

v procesu mojega izkopavanja in brušenja neogibno izgubila nekaj svojega kvirovstva <queerness>. Kljub temu upam, da mi je s pomočjo dvostopenjske obravnave uspelo ohraniti dvojno gibanje njene_ filozofije in politike skozi vso knjigo, zlasti v tem poglavju, ki ponuja nekakšen pojmovnik, s katerim bo lažje slediti stalno spreminjajočemu se značaju zahtev po drugačnem mišljenju in delovanju.

Če zatrjuješ, da Butler dela filozofijo, nastopaš tudi proti njenemu_ rahlo ambivalentnemu odnosu do filozofije, o katerem je spregovorila_ ob številnih priložnostih, najglasneje pa najbrž v besedilu z zgovornim naslovom »Can the ‚Other‘ of Philosophy Speak?« (*Undoing Gender*, 2004b [poslej UG], 232–50), v katerem, kot kaže, »Drugi filozofije« nadomesti subalternega. Upoštevati je treba tudi to, da se Butler v *Težavah s spolom* (2001 [1990]) uvodoma opredeli za filozofski register – »[f]ilozofija je prevladujoči disciplinarni mehanizem, ki zdaj zaposluje avtorico-subjekt« –, a le zato, da bi vanj že v naslednjem trenutku zasejala_ dvom, rekoč: »Namen pričujočega raziskovanja je potrditi te pozicije na kritičnih mejah disciplinarnosti« (*Težave s spolom*, 2001c [poslej TS], 11). To potrjevanje, ki še naprej poteka na presečišču misli in življenja, se dosledno zoperstavlja »razmejevanju« (Sabsay, 2016, 46). Upiranje razmejevanju je že samo na sebi ena od poti do kvirjenja jezika in definicij.

Preden je Butler zaslovela_ kot teoretičarka_ spolov, je napisala_ knjigo o Heglu, ki je bila – sodeč po temi, a tudi po revijah, v katerih so jo tedaj recenzirali – taka, kot se za filozofsko delo spodobi. Spodobnost tega podviga je odražala njegov namen, saj se je knjiga – čeprav je zadevala Hegla in njegovo recepcijo v Franciji 20. stoletja – dejansko ukvarjala z življenjem želje kot nečim, kar se, strogo rečeno, izmika mišljenju. Butler je previdno pripomnila_, da ni imela_ namena napisati intelektualne zgodovine ali sociologije vednosti (*Subjects of Desire*, 1987 [poslej SD], x–xi), in dodamo lahko, da njena_ interpretacija Hegla tudi k zgodovini filozofije ni prispevala, saj si Butler nikdar, ne v tem primeru ne v številnih poznejših srečevanjih s filozofskimi besedili, ni prizadevala_ za izčrpne interpretacije proučevanih avtorjev in avtoric. V *Subjects of Desire* (1987) se spopade s samo željo in njenim filozofskim življenjem – s filozofijo, ki zavrača, zanika in z nelagodjem opazuje življenje kot proces, kot spreminjanje. Med odlike Judith Butler še danes spada nasprotovanje vsemu, kar zaradi določenih ustaljenih in pogosto nasilnih predpostavk preprečuje vznik možnosti. Tudi to nam lahko pomaga razumeti, zakaj se tako vztrajno upira opredelitvi številnih konceptov, ki jih uporablja: jezik filozofije pogosto uokviri in zaustavi procesualnost in spremenljivost, lastni nedoumljivemu življenju zunaj koncepta; slednji življenje zameji in zakoliči, ga utrdi in mu prepreči, da bi šlo čez rob.

Za mišljenje Judith Butler je značilna stalna, celo konstitutivna nedokončnost. V svojem prvem intervjuju je izjavila_, da bi »morali celotno vprašanje ‚Kaj je ženska?‘ pustiti odprto kot vprašanje [...]. Družbeni spol je nekakšna psihična norma in kulturna praksa v tolikšni meri, da se bo vedno izmikal utrjeni definiciji« (Kotz, 1992, 86). Ta paradigmatska butlerjanska trditev je postala temelj kvirovskih in performativnih študij spolov. Sama predlagam, da jo interpretiramo tudi kot dejavno ukvarjanje s filozofskimi sredstvi, s katerimi je mogoče zajeti življenje in željo – željo biti, željo biti pripoznana – in o katerih je Butler po lastnih besedah pisala_ tudi sredi težav s kviro in spolom (»V <knjigi o> Heglu sem pisala_ o želji in odnosu med željo in pripoznanjem [...]. In mislim, da še vedno pišem o tem« [prav tam, 89]). Kako lahko torej uporabimo jezik za razkrivanje tistega, kar se izmika utrjevanju? Kako naj s filozofskimi sredstvi vstopimo v nekaj, kar se utrjuje skozi samo mišljenje?

Butler se v svoji študiji *Fenomenologije duha* (2017 [1806]) najprej posveti Heglovemu svojevrstnemu in »mestoma zapletenemu« jeziku, ki se upira slovničnim pravilom in preizkuša meje ontološke domišljije (SD, 17). Vendar je v tem jeziku nekaj, kar daleč presega golo preizkušanje naše intelektualne vzdržljivosti. Od bralca in bralke zahteva, da se pridružita subjektu na ovinkastem, zamotanem potovanju, med katerim jima besedilo vrh vsega nekaj *stori*. »Ni-smo le opazovalci potovanja nekega drugega filozofskega agensa, temveč smo mi sami povabljeni na oder, da izvedemo ključne scenske spremembe« (prav tam, 20). Prizorišče se spremeni sunkovito in nepričakovano – konec koncev sama ideja fenomenologije zadeva neprekinjeno postajanje, spreminjanje v nekaj drugega od tistega, za kar se je nastopajoči subjekt imel na zgodnejši točki potovanja. Spremembe so nujne, delujejo kot pogoj možnosti samega potovanja. Prav one sprožijo gibanje subjekta, ki v iskanju zamejene identitete doživi nešteto tragičnih neuspehov. Jezik spusti misel s povodca unilinearnosti, izpostavi jo procesualnosti in spremenljivosti; spremembe, ki jih izvede besedilo, tragično ali komično pokažejo, da je navidezna ontološka danost v resnici varljiva. Bistveno je, da *Fenomenologija duha* ne pripoveduje, ampak udejanja (prav tam, 18): ker uprizarja za nas in z nami, nas vplete v zahtevno življenje mišljenja.

Nekatere od teh tematik prepoznamo tudi v besedilih, ki jih je Butler napisala_ veliko pozneje, po *Subjects of Desire*. Tudi ti teksti nam nekaj naredijo, vpletejo nas v performans, udejanjijo nekaj transformativnega in težko dosegljivega obenem. Vabijo nas, da se jim pridružimo, se vključimo v prizor in sodelujemo v prevari, ki pravi, da poznamo sebe in svet okrog nas. Besedila Judith Butler so včasih enako zapletena – neukročena, serpentinasta in zgoščena. Nočejo ponujati zaključkov, definicijam in jasnim sklepom se raje izognejo. In vendar

sprožijo dogajanje; nekaj, kar nam rahlja možgane, ob čemer jih moramo napeti, nekaj živega, kar nam ne da miru in nas lahko ponese drugam. Morda bi lahko rekli, da se je lov za željo, ki se je začel z branjem Heglove *Fenomenologije duha*, nadaljeval z iskanjem nečesa živega in utripajočega, kar mora biti – ne da bi bilo zadušeno – posredovano z jezikom.

Leszek Kołakowski (2010) je zgodovino filozofije sijajno opisal kot večni antagonizem med množico svečnikov in peščico norcev. Filozofija Judith Butler, ki spada na norčevsko stran, se mestoma upira skladnosti in jasnosti, absolutom in zdravi pameti, upira tistemu, kar pravi, da že mora biti tako, kot je. Ko se zakopljemo v besedila, ki so zmožna obrniti jezik na glavo, začnemo razmišljati o tem, kaj se lahko v jeziku pojavi in kaj z njegovo rabo ostane skrito. Ko smo povabljeni na oder, na katerem se odvija filozofski performans o realnem in možnem, možnosti včasih dobesedno izumljamo in jih ohranjamo kot potencialno realne. Kvirovski performansi so neizbežno neustrezni tako v smislu spodobnosti kot v smislu svojskosti.

Morda preseneča, da Hegel kot najbrž največji svečenik v zgodovini filozofije nastopa v vlogi porodne babice kvirovske filozofije. Številni sogovorniki in sogovornice Judith Butler, ki se pojavljajo na straneh pričujoče knjige, so nedvomno trdno zasidrani na norčevski strani. Mednje spada Michel Foucault, ki je tudi sam odločno zavračal prakse razmejevanja in ki nam lahko pomaga razumeti, kako Butler ravna z razmišljanji drugih avtoric in avtorjev, vključno s Heglom. Nekoč je Foucault svoje knjige primerjal z zabojski za orodje in namignil, da so namenjeni tistim, ki se jih odločijo »odpreti, uporabiti določeno poved, zamisel ali analizo kot izvirjač ali francoski ključ, da bi zaobšli, razstavili ali razbili sisteme moči« (Foucault, 1996a, 149).¹⁰ Ob drugi priložnosti, ko so ga prosili, naj komentira naraščajočo priljubljenost Nietzschejeve misli, je nastopil proti valu »najzvestejših interpretacij«, rekoč da se mu zdi pomembno uporabljati avtorje, ki so ti všeč. »Edini poklon, vreden misli, kot je Nietzschejeva, je, da jo uporabimo, popačimo, pripravimo do ječanja in ugovarjanja« (Foucault, 1980a, 53–54). Nihče ni razumel teh smernic bolje od Butler, ki s skrbnim pregledovanjem besedil išče orodja ter jih včasih uporabi proti izvirnim avtorjem in avtoricam.

Iz tega razloga Butler pogosto tke vezi med ljudmi, ki se sicer le redko srečajo, recimo med Heglom in Foucaultom, a tudi med številnimi drugimi.

10 Kadar ni obstoječega slovenskega prevoda, so navedki Foucaultovih del in intervjujev prevedeni iz angleščine. Ker avtorica na str. 107 poudarja, da »oblast« ne zajame vseh razsežnosti Foucaultovega razumevanja pojma *power* in zanj v srbski različici knjige dosledno uporablja izraz *moć*, ga tako prevajamo tudi sami. Zavaljo doslednosti smo izjemoma posegli v obstoječe slovenske prevode in v navedkih iz njih zamenjali uveljavljeni prevod »oblast« z »močjo«. Spremembe so označene z lomljenimi oklepaji. (Op. prev.)

Nenavadno sopostavljena avtorja sta njena_ pristna in dolgoletna sogovornika, čeprav jima ni ne povsem zvesta_ ne interpretativno vdana_. Vzemimo Heglov primer: romanje duha, ki se v iskanju dialektičnega sožitja s svetom pne čez mogočne vršace in globoke doline, se zaključi z absolutno vednostjo. Filozofska potovanja Judith Butler pa so brez srečnih dialektičnih koncev, ki bi nudili gotovost; avtorica_ raje vztraja pri negativnem. Ali vzemimo Foucaulta: Butler v *Težavah s spolom* genealogijo uporablja kot metodo, a drugače kot Nietzsche ali Foucault. Čeprav zgodovinskost, kontekst, kontingenca in diskurzivnost pri Butler zasedajo pomembna mesta, v nasprotju s Foucaultom ne sledi Nietzschejevi ugotovitvi, da je za genealoga najpomembnejše, da se osredotoči na »vse, kar temelji na listinah, vse, kar se da dejansko ugotoviti, kar je dejansko obstajalo, skratka, celotno dolgo, težko razberljivo hieroglifsko pisavo človeške moralne preteklosti« (Nietzsche, 1988, 213). Butler bi zamenjali v arhivih; celo takrat, ko nam zagotavlja, da izvaja genealogijo, to počne na presečišču ontologije in politike – »z ontološko metodo <in the mode of ontology> obdeluje politične parametre [...] konstrukcije [biti' družbenega spola]« (TS, 44). Butler ne poizveduje, kako historično »nekatero kulturno konfiguracijo družbenega spola zavzemajo mesto ,realnega'« (prav tam), četudi se status teh konfiguracij spreminja prav zato, ker imajo svojo zgodovino, zaradi česar je drugačno realno sploh možno. Njena_ »genealogija ontologije družbenega spola« arhivsko gradivo črpa iz drugih besedil, ki segajo od Platona do Mary Douglas, vse pa obravnava kot zabožke z orodjem, s katerim rokuje na edinstven način.

Upam si reči, da je Butler metodo, ki zaznamuje njen_ celoten opus, opisala_ v skromni opombi, v kateri je svoje razumevanje Foucaultovega pojma genealogije opredelila_ kot »specifično filozofsko vajo v razgaljanju in spremljanju vzpostavljanja in delovanja lažnih univerzalnosti« (Butler, 1993b, 30). Njen_ prvi, poglobljen vzgib za to značilno filozofsko vajo spada v »pokvirjeno filozofijo«, ki si prizadeva oblikovati imaginarij, nasproten dominantnim ontološkim trditvam, ali, kot pravi sama_, »proizvesti samo ontologijo kot sporno polje« (Meijer in Prins, 1998, 279). Drugi vzgib je političen in povezan z odpiranjem možnosti.

Upor na ontološki ravni

Ontološki obrat v interpretacijah filozofije Judith Butler je v primerjavi z drugimi, različnimi obrati vzbudil le malo pozornosti (za izjeme glej White, 1999; Mills, 2007; Chambers in Carver, 2008; Schippers, 2014; Vogelmann,

2017; Charpentier, 2019; Richard, 2019). Ker pa nadaljujem z drznimi trditvami, predlagam, da njeno_ filozofijo kot tako pojmujeemo kot upor na ontološki ravni.

Lisa Disch (1999, 547) je daljnovidno zapisala, da je politika performativnega politika upora, medtem ko je Athena Athanasiou izrazila mnenje, da bi bilo besedno figuro »upor na ontološki ravni« treba razumeti kot gesto, ki politizira ontologijo (*Dispossession*, 2013 [poslej D], 120). V dokaz pomembnost tega tropa predlagam, da skrbno preberemo odstavek iz *Precarious Life*, ki se bo v tej knjigi pojavil na več mestih. Butler v njem pravi:

Ne govorim le o ljudeh, ki niso obravnavani kot ljudje, torej ne le o restriktivnem pojmovanju človeškega, ki sloni na njihovi izključitvi. Ne gre preprosto za vstop izključenih v uveljavljeno ontologijo, ampak za upor na ontološki ravni, za kritično postavljanje vprašanj: Kaj je realno? Čigavo življenje je realno? Kako bi lahko predručali realnost? Kdor je nerealen, je v nekem smislu že utrpel nasilje derealizacije. Kakšen je torej odnos med nasiljem in življenji, ki veljajo za »nerealna«? Ali nasilje povzroča to nerealnost? Ali pa je nerealnost tisto, kar pogojuje izvajanje nasilja? (PL, 33)

Kaj je realno in kako vemo, da je realno? Ti vprašnji poganjata filozofijo od grških časov do danes. Vprašanje realnega – tistega, kar je – spada na področje ontologije. Drugo vprašanje iz navedka nam pove, da Butler zanima tisto realno, ki je povezano z življenjem, zlasti s človeškim življenjem. Sledi še tretje, ključno vprašanje – Kako bi lahko predručali realnost? –, ki prinaša pomembna predloga: realnost bi lahko bila drugačna, kot je; preoblikovala bi jo lahko določena ravnanja ali dejanja.

Zmotno bi bilo pričakovati, da bodo tako angažirane besede spremljala navodila ali smernice o tem, kako naj se lotimo tega spreminjanja. Pri Butler bi jih le težko našli: ne ponuja dokončnih ali natančnih formul, ne našteva »dobrih« dejanj in jih ne ločuje od »slabih«. Ne posveča se vprašanju, kako vključiti izključene ali kako odpreti zakonodajno ali kulturno zaprt prostor tistim, ki niso obravnavani kot docela človeški. Postavlja nas pred zahtevo, da naredimo več korakov nazaj, se vrnemo k ontologiji in se znova vprašamo, ali je tisto, kar jemljemo za realno, tudi edino možno realno. Njeni_ razlogi za to so politični – očitno je, da si želi uresničitve sprememb –, vendar mora do prvega koraka priti na miselni ravni. Ta zahteva je seveda neznansko kompleksna. In ker je nasilje sestavni del naše realnosti, moramo realnost še toliko bolje premisliti. Pri tej zahtevi je treba vztrajati, dokler bodo obstajala človeška življenja, katerim je realnost odklonjena in so nasilno odstranjena iz nje. Butler prav zaradi njih predlaga upor na ravni realnega, ki ima jasen

političen cilj: zato da določena življenje ne bodo več bolj ali manj realna, zato da »derealizacija« življenj, nasilna, kot je, ne bo več na izbiri, zahteva enakost v realnosti.

Ta zahteva je čedalje pomembneje oblikovala delo Judith Butler, začenši s *Precarious Life*. Toda ali bi lahko rekli, da je bila vsaj na ravni vzgiba prisotna že v zgodnejših besedilih? Vzemimo *locus classicus* knjige *Težave s spolom*:

Videti je, da je za feministično politično prakso nujno, da radikalno premislimo ontološke konstrukcije identitete, če hočemo oblikovati reprezentacijsko politiko, ki bi lahko oživila feminizem na drugih temeljih. Po drugi strani pa je mogoče prišel čas za [...] razmislek o radikalni kritiki, ki si bo prizadevala feministično teorijo osvoboditi nujnosti konstruiranja ene same ali stalne podlage [...]. (TS, 17)

V navedku zlahka prepoznamo značilno butlerjanske besede: identitete so konstruirane, feminizem kot politična praksa potrebuje temelje, ki bodo manj utesnjujoči od sedanje podlage, feministična teorija pa bi morala prenehati vlagati vse svoje moči v utrjevanje te omejene podlage. Ob tem ne smemo prezreti potrebe po radikalnem razmisleku o ontoloških okvirih, v katerih se pojavlja identiteta (ženske, ki je podlaga za feminizem). Radikalna kritika bi morala načeti vprašanje, kaj pomeni »biti« ženska (moški, družbeni spol, subjekt, človek) in kaj je tisto, kar to »bitje« postvarja na način, da se prelevi iz nečesa dinamičnega v statično, stvari podobno entiteto, ki je ontološko prikrajšana za možnost spreminjanja.

Lahko bi se vprašali po razmerju med običajnim ontološkim vprašanjem realnega in njegovo feministično artikulacijo. Kot človeška bitja se rodimo v realnost, ki je obstajala pred nami, v njej pa živimo kot telesa, kar močno prispeva k ontološki imaginaciji, ki nas postvarja. Butler v *Bodies That Matter* (1993) uvodoma opozori, da imajo filozofi praviloma tako rekoč poklicne težave s telesom: »[...] telo brez izjeme spregledajo ali, še huje, pišejo proti njemu. Včasih pozabijo, da s telesom pride tudi spol« (*Bodies That Matter*, 2011a [poslej BTM], viii). To prezrtje se zdi nenavadno, saj je družbeni spol eden najvidnejših načinov telesnega življenja; življenje telesa je družbeno po njegovi zaslugi. Ker si Butler noče nakopati tovrstnih poklicnih težav, piše o telesih; odločena je misliti telesa – a ne samih na sebi, ne binarno, pač pa pluralno.

Ker je telo povsem vpeto v družbena razmerja, je vedno tako ali drugače zaznamovano z družbenim spolom. Ta vpetost ni začasna ali taka, da bi na našo željo izginila: realnost, v kateri se odvija življenje teles, v kateri telesa postajajo, je družbena; zaradi nje smo inteligibilni in umeščeni. Realnosti konkretnih

teles v precejšnji meri opredeljuje njihova sposobnost prilagajanja in neprestanega obnavljanja norm, ki definirajo, kaj spada v inteligibilno realnost. V tem smislu so inteligibilna – jasno opredeljiva, kategorizirana kot ženske ali moški – tista telesa, ki jih lahko razumemo in ocenimo kot realna. Po drugi strani telesa zunaj sfere inteligibilnosti ostajajo manj realna (celo nerealna), ker ne veljajo, ne štejejo enako. Ta telesa postajajo drugače: ker »prestopajo normo, predelujejo normo, nam kažejo, da realnosti, na katere smo omejeni po lastnem prepričanju, niso zacementirane« (UG, 29). Telesa so zaradi svoje mesene izpostavljenosti vedno potencialno izpostavljena nasilju, ki mu skoraj brez izjeme predhodi nasilje same derealizacije.

Da bi bilo telo obravnavano kot realno – kot materialna, otipljiva realnost –, mora nekaj pomeniti, tj. imeti mora določeno vrednost in določen pripisan (in pozneje samopripisan) pomen. Vprašanje »Kaj je realno?« bi lahko interpretirali tudi kot »Kaj je pomembno?«. ¹¹ V povezavi s telesnim življenjem bi ga lahko nadalje pretvorili v vprašanje: »Kaj je upoštevano kot življenje?« V suspendiranih, temačnih območjih ontologije najdemo cone, poseljene z materialnimi, a le ambivalentno živimi bitji, ki so zaradi svoje nepomembnosti zgolj ambivalentno človeška. »Biti telo pomeni biti izpostavljen družbenemu izdelovanju in oblikovanju«, izpostavljen normam, »zato je ontologija telesa družbena ontologija« (*Frames of War*, 2009a [poslej FoW], 3). Povedano drugače, Butler zanima realnost živih in pluralnih teles, ki veljajo za bolj ali manj človeška; tj. družbena realnost. V obstoječi realnosti vsako življenje ne šteje enako, ne zasluži si enake zaščite. To nas spodbudi k vprašanju, kako naj pred drugačimo realnost, ta razmislek pa je neposredno povezan z družbeno transformacijo.

Če se pridružimo uporabi na ontološki ravni, se moramo vprašati, kaj šteje za realno, da bi sploh lahko razumeli, katere spremembe potrebujemo ter pod katerimi pogoji in določili jih želimo uresničiti. Za vključitev in priznanje različnih manjšin, zato da bi dosegle enak status, ki bi bil pozneje tudi pravno in institucionalno priznan, moramo najprej podvomiti v vzpostavljeno ontologijo. Čeprav je boj za spremembe in radikalno širjenje zakonov nedvomno potreben, se družbena transformacija začne z našim bojem za drugačno mišljenje realnega. V ta namen se moramo izpostaviti tveganju »določene destabilizacije [...] običajnega jezika, izpostaviti nečemu novemu in pričeti z drugačnim zamišljanjem sveta« (Blumenfeld in Breen, 2005, 25).

11 Avtorica v srbski različici knjige opozarja na večpomenskost glagola *to matter*, rekoč da Butler »osnovno vprašanje, kaj je realno ali stvarno, z njegovo pomočjo poveže s tem, čemur poetično pravi 'temačno območje ontologije'«. V tem prevodu ga prevajamo s »pomeniti«, »imeti pomen«, »biti pomemben«. (Op. prev.)

Možnosti

Za filozofijo se zdi, da nas tako rekoč po poklicni dolžnosti roti, naj se upremo nuji, naj najprej razmislimo, si vzamemo čas. Nietzsche je davno tega svaril pred nepotrpežljivim mišljenjem, zlasti »sredi dobe ,dela‘ oziroma brzine, čezmerne in znoječe naglice, ki hoče takoj z vsem ,opraviiti« (Nietzsche, 2004, 12). Pa vendar bi težko pričakovali potrpežljivost od filozofije, ki se vpleta v dejanja, v določeno politiko in še posebej v emancipacijske boje. Premor in razmislek zahtevata dragoceni čas, ki bi ga lahko uporabili – bi ga morali uporabiti – za boj proti nepravici. A tudi ta vidik se – morda paradoksalno – pojavlja v besedilih Judith Butler. V njih naletimo na tako rekoč protislovno izmenjevanje dveh zahtev: prva nas spodbuja k delanju počasne filozofije – kot »možnosti za skupen postanek ter refleksijo pogojev in smeri delovanja, [kar je] način premišljevanja s svojo lastno, ne le instrumentalno vrednostjo« (*Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 2015b [poslej NT], 123–124) –, druga nas poziva k takojšnjemu ukrepanju.

Naj naslovim to zagato v kontekstu feminizma. Če se ustavim in vprašam, kaj je telo, kaj je naravno, kaj je (moje) izkustvo, kaj pomeni reči, da sem ženska, kaj pomeni, da se imam za človeka, vse to upočasni moje delovanje, moj boj, ki morda temelji zgolj na občutenju moje brezpravnosti v tem svetu. Ne morem več seči po jeziku univerzalnosti, ne da bi me načel dvom, ne morem več odločno, normativno trditi, da je nekaj dobro, zaželeno ali prav za vse ženske. Če se ustavimo in se, recimo, vprašamo, kaj je telo, se soočimo z vednostjo, o kateri redko – če sploh kdaj – razmišljamo, saj je nekaj pridobljenega, nakopičenega, nekaj kontingentnega in spremenljivega, kar pripada zgodovinskemu času. Ko si dejansko vzamemo čas za razmislek o telesu, tistem telesu, s katerim se pričujoča feministka poda na ulice, ko protestira proti ogrožanju zakonov o abortusu ali nasprotuje nasilnim in nespoštljivim praksam na porodniških oddelkih, se soočimo s preprostim dejstvom, da si vsa vprašanja o telesu zastavljamo v jeziku. Ker pa je jezik skupen, ker dejansko pripada vsakomur in nikomur posebej, vsebuje usedline številnih rab, ki niso moje oziroma so le ambivalentno moje. Če se torej ustavimo in razmislimo o nečem, kar se je sprva zdelo nadvse osebno in intimno, opazimo, da gre za neoseben zgodovinski vzorec. Izkaže se, da so najpreprostejše resnice o nas samih, v katere skoraj nikoli ne dvomimo, sestavni del norm, ki so veliko starejše od našega zavedanja, da te norme obstajajo. Ker nas oskrbujejo z definicijami telesa, naravnega, ženske, človeka in tako dalje, se z njihovo pomočjo lažje najdemo v svetu. Izpraševanje naše temeljne vednosti o svetu in realnosti, mirovanje in razmišljanje o jeziku, v katerem mislimo svet in sebe kot subjekt, spraševanje o tem,

kaj je specifično moje in kaj skupno, seveda lahko privede do različnih odzivov. Lahko povzroči omotičnost, nas celo ohromi; namesto da bi nas spodbudilo k delovanju, nas lahko navda z nelagodjem in občutkom, da ne vemo, kaj storiti, z občutkom, da se je zamajalo vse, kar je bilo trdno in zanesljivo.

Butler odločno zagovarja transformativnost teorije, vendar to ne pomeni, da je družbeno in politično spremembo mogoče zvesti na teorijo. Gotovo se mora zgoditi še kaj, kaj takega, »kot je poseganje v družbene in politične ravni, ki vključuje akcije, vztrajno delo in institucionalizirane prakse, kar ni ravno isto kot teoretsko izvajanje. Bi pa dodala_, da vse te prakse predpostavljajo teorijo« (UG, 204–205). Upočasnitev zavoljo razmisleka nas ne sooči le s kompleksnostjo tistega, kar se je dotlej zdelo preprosto, temveč v nas vzbudi zavedanje, da ima vsako dejanje, ki izhaja iz določenih načel ali idealov, takšno ali drugačno filozofsko podlago. Ko Butler sprašujemo po vlogi filozofije, ki se zdi v primerjavi z vojnim hujskaštvom in vojaško-industrijskim kompleksom povsem nemočna, nič več kot svojevrstno samotarsko junaštvo, nas opozarja, da ne smemo prezreti njune filozofije: »Tudi sodobni kavboj ima ali ponazarja določeno filozofsko videnje moči, moškosti, neprepustnosti in dominacije« (Schneider in Butler, 2010). Kadarkoli si prizadevamo za družbeno spremembo – pri čemer vojna spada med njene možne, četudi nedopustno srhljive izraze – ali se pridružimo dejavnostim, ki bi jo morale povzročiti, naj so še tako preračunljive in bežne, smo že vpleteni v določeno teorijo ali filozofijo, se že ravnamo po določenem razumevanju možnega in realnega. V aktu družbene transformacije je vsak izmed nas »amaterski filozof« (UG, 205). Prav zato je tako pomembno razmišljati o najosnovnejših pojmi, ki so v podlagi našega mišljenja in delovanja.

Lahko si predstavljamo naslednji ugovor: prav, a četudi priznamo, da hitenje ni najboljše za delanje filozofije ali politike, še vedno ni jasno, zakaj bi se morali pridružiti upor na ontološki ravni. Katere praktične rezultate prinaša vključitev vanj in kako točno je povezana z družbeno transformacijo? Odgovori na ta vprašanja spadajo v tri različne rede: prvi je povezan z idejo možnega življenja, drugi s politično materializacijo upora, tretji pa z določeno diskontinuiteto med filozofijo in politiko.

»Razmišljanje o možnem življenju je nekaj neobveznega samo za tiste, ki zase že vedo, da so možni. Za tiste, ki možnost postajanja še iščejo, je nekaj nujnega« (UG, 219). Možnost postajanja lahko iščemo v sklopu lokalnih ali globalnih bojev, reform ali revolucionarnih dejanj, organizirano ali anarhično, a še pred tem se zgodi upor na ravni ontologije, na ravni kritičnega odpiranja vprašanj: ali realnost res ne ponuja drugih možnosti; je realnost nujno taka,

kot je; ali mora biti nasilna do manj možnih življenj; in ali nasilje nad njimi izvaja natanko zaradi njihovega pomanjkanja možnosti? Izpraševanje, ki se poraja iz gole neuresničljivosti ali nemožnosti življenja, je kritičen »ne« obstoječi realnosti in kritičen »da« politični reartikulaciji možnosti, ki vzniknejo v tem procesu. Upor ustvari možnosti, sproži možnost možnosti – možnosti za pojav nečesa novega. »Ontologija izključenih« (Butler in Connolly, 2000) se namreč ne prilega zgolj rahlo razširjeni stari realnosti, ki sicer ostaja enaka. Če naj nove možnosti postanejo uresničljive, se meje vzpostavljene ontologije ne morejo preprosto obdržati. Novo para šive obstoječega.

Šele ko se izkaže, da so možnosti možne, se lahko odločimo, kako naj se novo materializira:

Ustvarjanje možnosti je predpogoj za odločanje o tem, katero možnost uresničiti; možnosti je treba najprej vzpostaviti, kar je ključna naloga, ki nikakor ni lahka. Če teorija zmore to, če nas pripusti v svet, ki se nam je zdel povsem nedostopen, potem je absolutno vznemirljiva. (Reddy in Butler, 2004, 122)

Možnosti ustvarjamo na ravni razmišljanja o tem, kaj je realno, kaj je (inteligibilno) telo, kdo ima pravico do realnosti in katere oblike nasilja ostajajo z nami, če vzpostavljeno realnost jemljemo za samoumevno. Če obstajajo manjšinske realnosti brez možnosti življenja – in to, kaj je manjšinska realnost, se skozi čas spreminja, prostorsko pa je porazdeljeno neenakomerno –, potem je politični dosežek že to, da »postajajo možne« (Butler in Connolly, 2000). Njihovo postajanje vnaša nered v možnosti, ki so jih dotlej omogočali, odobraval in ohranjali kot edine uresničljive, in zahteva njihovo preureditev, po kateri bo novo postalo uresničljiva možnost, ki jo bo moč živeti. Ustvarjanje prostora – v mišljenju, jeziku, formulacijah politik in zakonov – za možno življenje ali življenje, ki ni prežeto z nasiljem, je torej legitimen, če ne kar odločilen politični cilj, ki ni v nasprotju z nujnostjo. Nasprotno, še vztrajneje nas poziva k odpiranju prostora in nas opominja, naj v naglici ne pozabimo, da vzpostavljene meje realnega same na sebi povzročajo nasilje in ogrožajo preživetje najrazličnejših realnih, utripajočih in živih teles.

In medias res

Ponovno si lahko zamislimo ugovor, ki pravi: prav, toda ali vse možnosti prinašajo prednosti? Kaj če ustvarjanje možnosti privede do razkroja, derealizacije ali nerealnosti naše realnosti? Je novo dobro in želeno samo zato, ker je novo? Po Butler vse tisto, kar je pred nami, spada v sfero nespoznavnega, zato ne

more biti izpeljano iz vnaprej pripravljenega načrta. Da bi prevzeli odgovornost za prihodnost, nam ni treba vnaprej vedeti, kam točno meri, »saj prihodnost, zlasti prihodnost z drugimi in za druge, zahteva določeno odprtost in nevednost; pomeni, da postanemo del procesa, za katerega nihče ne more z gotovostjo reči, kako se bo izšel« (UG, 39). Sprejemanje nevednosti je sestavni del radikalno demokratičnega življenja. Moramo delovati, četudi se lahko šele po uresničitvi možnosti politično odločimo, katere so dobre in želene. Prav tako moramo sprejeti, da »brez novega ne bo nastopilo nič dobrega ali želene-ga« (Butler in Connolly, 2000).

Vprašanje materializacije ali institucionalizacije možnosti spada v sfero politike, ki je za Butler vedno do neke mere ločeno od filozofije. Čeprav je njena_ filozofija nedvoumen klic po spremembah, po družbeni transformaciji, se zdi, da nikdar ni razvila_ svoje celostne politike – nekakšne prikrite politične agende, ki bi nas poučila o ciljnih upora, o tem, kako točno jih uresničiti, in kako zagotoviti, da bodo delovali tudi po koncu upora. Butler dejansko pravi, da »nobena politična revolucija ni možna brez radikalno drugačnega dojemanja možnega in realnega« (*Gender Trouble*, 1999 [poslej GT], xxiv), iz česar lahko sklepamo, da bo novo vzniknilo z destabilizacijo *statusa quo*. Toda v katerem okviru? In v kateri politični obliki bo nastopila družbena sprememba? Tega ne izvemo; Butler se posveča kartiranju možnih svetov, skiciranju možnosti, ne da bi nam natančno povedala_, katere naj uresničimo in kaj naj z njimi počnemo (Reddy in Butler, 2004, 122).

Dolgo je veljalo, da je ta pristop vezan na problem normativnosti, ki so ga najpogostejše umeščali v kontekst poststrukturalizma, postmodernizma, antifundacionalizma ali foucaultovstva Judith Butler. V zgodnjem obdobju je zatrjevala_, da gre njeno_ delo v normativni smeri, a da nima normativne podlage (Butler, 1993a, 125). Celo v najnovejših besedilih, v katerih je normativna usmeritev veliko opaznejša, ni opustila_ svojega dolgoletnega prepričanja, da filozofija ni namenjena pripravi političnih programov ali »hitenju k *decizionizmu* in močni normativnosti« (Olson in Worsham, 2000, 763–764). S tem zagotovo pritrjuje mnenju tistih, ki pravijo, da se tako stališče ne more kaj dosti odmakniti od subverzivnosti. Ker je povezano s povzročanjem težav, se v političnem smislu nanaša na nekaj zgolj začasnega, lahkomiselnega, celo trivialnega – v skladu s sklepom, da so težave neizogibne in da prinašajo nalogo, »kako jih kar najbolje povzročati in kako najbolje biti v težavah« (TS, 7).

Čeprav filozofija Judith Butler s svojo ostrino gotovo povzroča težave, v trditvi, da živeti politično pomeni živeti *in medias res*, ni nič trivialnega. Upor na ravni realnega je politično motiviran in nedvomno normativno usmerjen: zahteva

reartikulacijo pogojev, v katerih je neenakost možnosti realna, odpiranje prostora možnosti, zmanjševanje nasilja, ki prispeva k omejevanju določenih možnosti, in svet, v katerem bo življenje bolj možno. Toda politika je več kot to. Delovati politično pomeni delovati v danih okoliščinah, ki zahtevajo takojšnje ukrepanje. Butler od nekdaj filozofsko izpodbija zapiranje identitetnih kategorij. Obenem jasno pravi, da demonstracije, zakonodajna prizadevanja in radikalna gibanja v določenih trenutkih postavljajo – in tudi morajo postavljati – zahteve v imenu, na primer, žensk (»Contingent Foundations«, 1995a [poslej CF], 49). Ob nekaterih »politični[h] priložnosti[h]« je tudi sama nastopila »pod oznako lezbijke«, čeprav se s teoretskega vidika to, da »pišem ali govorim kot lezbijka, kaže kot protisloven izraz tega ‚jaza‘« (Butler, 1991, 13–14).

Kaj natanko pomeni, da politika zadeva sedanje in novo? Če želimo odgovoriti na to vprašanje, se moramo za hip vrniti k razpravi Habermas-Foucault (glej Ashenden in Owen, 1999), ki spada v veliko obsežnejše spore med radikalnimi teorijami in porazsvetljskim normativizmom. Enak razdor zasledimo tudi v knjigi *Feminist Contentions*, ki je, pomenljivo, prvič izšla leta 1993 v Frankfurtu pod naslovom *Der Streit um Differenz*. Čeprav se bom tej pomembni izmenjavi stališč podrobneje posvetila v poglavju o zmožnosti delovanja, nam nekaj misli iz nje na tem mestu lahko razloži idejo politike *in medias res*.

Po normativistično navdahnjenem razumevanju, ki ga v omenjeni knjigi zastopa Seyla Benhabib, mora (feministična) teorija, če želi biti emancipacijska, tj. močno politično usmerjena, temeljiti na določenih filozofskih (ali metafizičnih) premisah. Ti temelji so nujni za opredelitev emancipacijskega subjekta, a tudi zato, ker bodočim dosežkom emancipacije dajejo kritično osnovo ali normativno podlago. Teorija mora slediti določenim idealom ali utopičnim vizijam, ker brez njih »ni nezamisljiva le moralnost, temveč tudi radikalna transformacija« (Benhabib, 1995a, 30). Premise delovanju priskrbijo načela, ki ga legitimirajo, in pripovedi, ki niso vrednostno nevtralne, a si prizadevajo za univerzalno veljavo.

Po drugi strani – po Butler – se lahko v konkretnih političnih prizadevanjih povežemo pod oznako ženske ali lezbijke ali pod drugo oznako in protestiramo za določene spremembe brez predpostavke, da naše prizadevanje sloni – ali bi moralo sloneti – na nujnih temeljih. Teorija ni namenjena opremljanju bojev s podlago za delovanje ali s subjektom zmožnosti delovanja. Politični subjekt se vzpostavi v kolektivnem boju in skozenj, ta boj pa je konkreten, morda protisloven, in vsakič lahko spodleti, ker njegovi učinki niso predvidljivi. Boj ni normativno izoblikovan, še preden se začne, in ne poteka po nekem filozofskem pravilniku, ki bi zagotavljal popolno izvedbo lastnih regulativnih

idealov. Teorija nima nujnih političnih posledic, »možna je le njena politična raba« (CF, 41). Namesto da postavljamo premise, se moramo torej skupaj z dejavnim subjektom, ki predhodi samemu delovanju, vprašati, kako se lahko mobiliziramo v okviru obstoječe konfiguracije moči, »kajti politično imamo pred sabo vrsto izzivov, ki so zgodovinsko začasni, vendar ukvarjanje z njimi zato ni nič manj nujno« (FCR, 128). Denimo, ko se protestnice in protestniki zberejo na Wall Streetu in v svojem političnem boju proti poznemu kapitalizmu zahtevajo, da jim ta vrne javni prostor, so sredi kapitalizma; obkroženi so z njegovimi arhitekturnimi znamenji, opremljeni so z napravami in zaposleni z družbeno-medijskimi akcijami, ki bi si jih le stežka predstavljali brez transnacionalnih korporacij, ekstraktivizma ali neoliberalne politične racionalnosti. Na licu mesta so fizično in simbolno vpleteni v nekaj zgodovinsko začasnega, kar v tistem trenutku zahteva njihov angažma: »[...] ko zahtevamo radikalnejšo razgradnjo [kapitalističnih] pogojev, se nam stolpnice rogajo. Transcendentalna čistost ne obstaja. Če že obstaja, je rezervirana za tiste, ki nočejo ukrepati« (Seeliger in Villa Braslavsky, 2022).

Butler nasprotuje normativističnim predpostavkam in zavrača možnost, da bi filozofsko vzpostavljanje normativnih temeljev lahko kakorkoli izvzelo politični subjekt iz neurejenosti, kontingentnosti in kontekstualnosti političnega življenja. Kdor terja nujne temelje politike, si dejansko želi njene »dekontaminacije«, ponuditi ji želi nov začetek, kar nikakor ni izvedljivo. Temelji, pravi Wendy Brown, delujejo kot zavrnitev, nočejo »dovoliti zgodovini in kontingenci, da orišeta obstoječe razsežnosti in možnosti političnega življenja. V tem smislu odklanjajo politiko, četudi se pretvarjajo, da jo bodo rešili« (Brown, 2001, 94). Določanje normativnih premis v obliki nujnih temeljev politike služi apriornemu odobravanju in opredeljevanju dobre ali želene politike. Vendar to početje že na samem začetku prepreči in izključi določene možnosti ter ovira druge, ki bi morda vzniknile iz boja. Poleg tega temelji »idealističnega akterja tako oddaljijo od politike, da ga ta neizogibno razočara in se ji je zaradi njenih neuspehov in kompromisov *vis-à-vis* njegovim idealom morda pripravljen celo odreči« (prav tam). Delanje politike *in medias res* pomeni natanko to: odprtost za deidealizacijo, ki te lahko privede do spoznanja, »da je tvoja lastna kritična pozicija nemara posledica prav tistega režima moči, ki ga skušaš kritizirati, ne da bi bil vanj povsem kooptiran« (Kotz, 1992, 89). Za to spoznanje se zdi, da je morda »sam predpogoj politično angažirane kritike« (CF, 39).

Če v zmožnosti delovanja ne vidimo nečesa, kar je izvzeto iz polja moči, niti nečesa, kar premočrtno vodi k uresničitvi vnaprej določenih idealov, potem vztrajamo pri političnem življenju, ki pa ga je težko živeti. Živeti politično *in medias res* pomeni, da »smo se pripravljeni spremeniti, <pripravljeni> na

nesoglasja, ki nas silijo k ponovni samorefleksiji, na preoblikovanje našega ‚položaja‘ in ‚podlage‘ (FCR, 131). Pomeni, da opustimo teritorializem in vnaprejšnje zamejevanje prihodnosti s transhistoričnimi, univerzalno veljavnimi, vnaprej predpisanimi premisami; pomeni, da se odpovemo temeljem, ki bodo še naprej trdni in nespodkopani ne glede na potencialno transformativna nesoglasja, ki jih pred nas postavlja demokratično življenje samo (prav tam, 131–132).

Novo

To kritično prizadevanje se ne ravna po habermasovskem »zakaj se boriti«, ampak po foucaultovskem »*kako* ravnati« (Foucault, 2007c, 46; glej Allen in Goddard, 2014). Po Foucaultu je politika namenjena »permanentnemu odpiranju možnosti«, dekonstituiranju zgodovinsko konstituiranega (Foucault, 2014, 267). V tem smislu se politično angažirana kritika prične s spraševanjem o tem, katere možnosti nastajajo na podlagi obstoječih konfiguracij moči, kako lahko predelamo to matrico ter kako lahko rekonstituiramo in destabiliziramo zapuščino njenega konstituiranja (CF, 47). Toda delovati politično pomeni delovati zdaj, z razpoložljivimi sredstvi, in ne s sredstvi, ki so bila določena vnaprej ali do katerih se moramo šele dokopati. Iz vprašanja, kako ravnati, sledi, da je treba situacijske in uporne politične analize in strategije povečini izumljati sproti, v samih bojih in skozi njih (Foucault, 1996b, 211).

Tudi normativistična filozofija se zavzema za ustvarjanje možnosti, le da že na začetku opredeli možnosti, ki naj bi se uresničile. Novo, ki naj bi nastopilo, v tem smislu ni nič kaj posebej novo. Prihodnji dogodki so načrtovani, filozofsko pretehtani in preiščeni, še preden pride do delovanja, ki naj bi nas povedlo do njih. Povedano drugače, med filozofijo in politiko je neposredna kontinuiteta.

Po Butler, nasprotno, politika zadeva sedanost. Resda delujemo v smeri normativnosti, vendar nam ni dano zatrdno vedeti, kam nas bo delovanje pripeljalo. Kar nas še čaka, spada v neznano ne glede na naše predstave o želeni prihodnosti. »Vsi smo nevedni in izpostavljeni morebitnim dogodkom, naša nevednost pa kaže na to, da ne znamo, ne moremo nadzorovati vseh naših življenjskih pogojev« (NT, 21) – zaradi česar smo naposled vsi prekarni. Namesto da torej iztegujemo roke po nečem, kar (še vedno) ne spada v domeno realnega, in to projiciramo v neko že definirano »novo«, bi morali sodelovati v politični performativnosti tukaj in zdaj, saj je ponovno vzpostavljanje vzpostavljene realnosti »pri svojem ohranjanju temeljno odvis[no] od tega sodobnega

udejanjenja» (*Kontingenca, hegemonija, univerzalnost*, 2019, [poslej KHU], 51). Delovati politično pomeni presegati meje vzpostavljenega brez iluzij o tem, da mu je mogoče povsem ubežati.

Pomembno je dodati, da vztrajanje Judith Butler pri nespoznavnosti, ki onemogoča neposredno kontinuiteto med filozofijo in politiko, izhaja iz njenega posebnega branja Hegla, in ne le iz, kot so poudarjale zgodnje razprave o normativnosti, pretiranega zanašanja na Foucaulta. Njeno filozofsko obzorje je na tem mestu resnično širše, saj ne zajema le Heglovega potujočega subjekta in Foucaultove politične ontologije sedanosti, ampak tudi radikalno demokracijo, kot jo razumeta Ernesto Laclau in Chantal Mouffe, in skupno delovanje, kot ga pojmuje Hannah Arendt. Slednje je še posebej pomembno za njeno poznejše delo.

Za trenutek se posvetimo posebnemu načinu, na katerega Butler interpretira Heglovo *Fenomenologijo duha* in potovanje njenega subjekta, ki se kaže kot niz spoznavnih dejanj. Preden postane spoznavajoč – kar je dolg proces s številnimi dialektičnimi stopnjami –, je subjekt namenjen v neznano. Vsakič znova se preda svetu, se mu ukloni; odprt je za vse, kar sreča na poti do absolutne vednosti. »Heglovo lastno vztrajno omenjanje ‚izgube samega sebe‘ in ‚predajanja samega sebe‘ le potrjuje tezo, da vedočega subjekta ni mogoče razumeti kot nekoga, ki vsili vnaprej pripravljene kategorije nekemu že danemu svetu« (KHU, 26). Subjekt je v temelju neveden, ker mu svet ni vnaprej dan. Svet postane spoznan prek kategorij, ki se izoblikujejo v subjektovem srečanju s svetom. Želja kot »nujno dvoumno gibanje tega subjekta proti svetu« mu prigovarja, naj se mu prepusti, se pozunanji in razprši skozi svet, medtem ko je »‚Življenje‘ subjekta njegovo nenehno samokonsolidiranje in samorazpuščanje« (SD, 42). Ker je subjekt ekstatičen in relacijski, ostaja odprt za spremembe, ki jih prinašajo srečanja: »Ko vstopamo v spoznavno srečanje s svetom, ne ostajamo sebi enaki in tudi naše spoznavne kategorije ne. Tako vedoči subjekt kot svet sta z dejanjem spoznavanja razveljavljena in znova vzpostavljena« (KHU, 27) v teh srečanjih. Hegel je bil bistvenega pomena tudi za pojmovanje, da možnosti, ki jih je treba ustvariti, niso v nekem časovnem in prostorskem »drugod«, ampak se že nahajajo v svetu, v vzpostavljeni realnosti. A kot vemo, Butler interpretira Hegla brez zaključka, brez dialektičnega srečnega konca, kar jo približa foucaultovskemu kritičnemu »ne«, ki nas vselej zadržuje v sedanosti.

V skoraj istem času, kot je Habermas ponudil teorijo komunikativnega delovanja, s katero je poskušal »nadgraditi« tisto malo, kar je ostalo od kritične teorije – ta je po njegovem postala povsem negativna, naperjena proti razumu

kot temelju lastne analize in nezmožna delovati na področju resnice in veljavnosti izjav (Habermas, 1982) –, se je tudi Foucault začel močno zanimati za kritiko, pri čemer je silno občudoval Adornov in Horkheimerjev projekt neizprosno kritične teorije. Tako Habermas kot Foucault sta želela ponuditi pozitivno pojmovanje kritike, vendar sta se njuna pogleda na pozitivnost temeljito razlikovala. Foucaultu se kritika kaže kot praksa, nujna za filozofski etos, celo za filozofsko življenje: sestoji iz izpraševanja stvari, ki jih govorimo, mislimo in delamo. Foucault izhaja iz Kantovih spraševanj o mejah in zatrjuje, da je kritično vprašanje danes pozitivno in praktično; nalaga nam razmislek o tem, kaj »se nam daje kot univerzalno, nujno in obvezno«, čeprav je dejansko »posamično, kontingentno in proizvedeno s strani arbitrarnih prisil« (Foucault, 2008a, 264). Nujno je za naše razumevanje tega, kdo smo, ter kako in pod katerimi prisilami smo postali, kar smo, ali za to, čemur sam pravi kritična ontologija nas samih v sedanjosti. Toda kritika ne zadeva le vednosti; je tudi »analiza meja, ki so nam naložene, in preizkus možnosti njihove prekoračitve« (prav tam, 268). Ta preizkušnja »bo iz kontingence, ki je iz nas naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti to, kar smo, kar delamo ali kar mislimo« (prav tam, 264).

Leta 2001 je Butler – nemara tudi zato, da bi retrospektivno obdelala_ foucaultovsko normativnost, zasidrano v njenem_ delu –, objavila_ besedilo o Foucaultovem pojmu kritike, ki ima po njenem_ močne normativne zaveze, ki se kažejo v oblikah, ki bi jih bilo težko, če ne kar nemogoče interpretirati v okviru slovnice normativnosti v trenutno dominantni različici kritične teorije. Kritika je praksa preizpraševanja mej tistega, kar (mislimo, da) vemo z največjo gotovostjo. Kdor <one> preizprašuje te meje, jih tudi premika, saj je s tem »že soočen s krizo epistemološkega polja, v katerem živi« (Butler, 2001a). »Kdor« iz te trditve je vsak izmed nas, ki mu je dano epistemološko polje ali svet. »Kdor« v tem smislu ni heglovski subjekt, ki šele začenja spoznavati svet in s spoznavnimi dejanji ustvarja kategorije, izoblikovane v srečanju s svetom. Nahajamo se v svetu, v katerem že obstajajo kategorije, ki urejajo naše življenje in ki se kot dane zdijo nujne in nespremenljive. In vendar nekatere izmed teh kategorij proizvajajo nekonsistentnosti, ki, če jih priženemo do konca, odprejo cela področja, ki so se dotlej zdela nezamisljiva in neizrekljiva, tj. nemožna znotraj obstoječega kategoričnega aparata.

Delovati nekritično, ali s Foucaultovimi besedami, pustiti, da ti vlada kategorični aparat, ki definira, kaj je možno in kaj ne, pomeni pristati na dane pogoje, ki zamejujejo možno eksistenco, in ostati v vzpostavljenem redu resnice ali realnega. V nasprotju s tem dojemljivost za kritično držo, za »umetnost ne biti vladan na tak način in za to ceno« (Foucault, 2016, 647) – ki predpostavlja, da

človek ostaja v tem redu, ker drugega (še) ni našel –, lahko začasno razveljavi ontološko podlago danega reda. Kritika je oblika kljubovanja temu, kar Foucault imenuje politika resnice, ta pa ureja naše najosnovnejše načine spoznavanja in delovanja v svetu – tako osnovne, da se nanaša na vprašanja, kot so: »Kaj šteje za osebo? Kaj šteje za koherenten spol? Kaj določa nekoga za državljana? Čigav svet je priznan kot realen?« (Butler, 2001a).¹²

Na področje spoznavnega, zamisljivega in izgovorljivega se vračam s temi vprašanji, ki nas spodbujajo k razmišljanju o načinih, na katere so bila ta področja zgodovinsko zamejena z nezamisljivim in neizgovorljivim. Toda do takšnega razmisleka dospemo samo, če se prebijemo čez prepovedi, ki omogočajo in strukturirajo vzpostavljeno resnico in realno. Ta preboj v sebi nosi uporno silo (*Excitable Speech*, 1997a [poslej ES], 142) in lahko ustvari nekaj novega. »Falotskega gledišča« <»rogue viewpoint«> – tega, kar je neizgovorljivo in mora biti zavrženo, da se lahko vzpostavi področje izgovorljivega – »ni mogoče izraziti, ne da bi napravili nekaj škode ideji izgovorljivega« (Butler, 2009c, 777). Ta »škoda« odpre možnost za prihod nečesa novega.

-
- 12 Pri Butler in Foucaultu ne smemo prezreti določene podobnosti med njunima rabama pojma upora v razmerju do pojma kritike. Upor se <pri Butler> prvič pojavi v *Excitable Speech* (1997), kjer se nanaša na silo neizgovorljivega, cenzuriranega govora, ki pride na površje konvencionalnega, uradnega diskurza in potencialno odpre »performativno nepredvidljivi prihodnosti« (ES, 142). Ta ideja upora spominja na Foucaultovo rabo tega pojma na začetku dela »*Družbo je treba braniti*«. »[...] c'est ce qu'on pourrait appeler l'insurrection des 'savoirs assujettis'«; »Il s'agit de l'insurrection des savoirs« (»[...] to, kar bi lahko poimenovali upor podrejenih vednosti«; »Gre za upor vednosti« [Foucault, 1997; 10, 12; 2015; 17, 20]). V njem razpravlja o lokalnih oblikah kritike, ki kljubujejo učinkom vseobsegajočih globalnih teorij. Toda Butler in Foucault ne govorita o isti razsežnosti. Foucaulta primarno zanima nedaven pojav, ki mu pravi »vrnitve vednosti«. Upor se nanaša na podrejene [*assujettis*] vednosti, ki jih definira na dva načina: kot »zgodovinske vsebine, ki so bile pokopane, zakrite v funkcionalnih povezavah ali formalnih sistematizacijah« (Foucault, 2015, 18), in kot cel niz vednosti od spodaj, nekvalificirane ali diskvalificirane kot nekonceptualne (in zato neinteligibilne), naivne in hierarhično nižje, lokalne, regionalne, diferencialne vednosti, ki ne more biti enotna (prav tam). Kritiko je omogočil prav vznik podrejenih vednosti, ki jih je izkopala genealogija. Več let pozneje je v predavanjih o kritiki osrednjo vlogo dobila ideja *assujettissement* – subjektivacije, postajanja subjekta in podrejanja obenem. »In če je povludenje res to gibanje, s katerim se v realnosti socialne prakse posameznike podjarmi z mehanizmi <moči>, ki se ravna po resnici«, potem se kritika kaže kot protigibanje prostovoljne nepokorščine, ki zagotavlja »desubjektivacij[o] [*desassujettissement*] v igri tega, kar bi z eno besedo lahko imenovali politika resnice« (Foucault, 2016, 649). Upor manjšinskih realnosti, ki so bile zgodovinsko pokopane in zakrinkane z domnevno koherentnim in sistematičnim redom realnega, nekvalificirane ali diskvalificirane kot neinteligibilne, je povezan z »ontologijo izključenih«, ki kritiko ali desubjektivacijo sploh omogoča. Kritika je dejanje ali niz dejanj, ki izprašujejo to, kar nas subjektivira – dela razumljive, realne, človeške – v obstoječem redu realnosti, s čimer ne izprašuje le režimov resnice, temveč tudi realnost, ki jih utrjuje.

Kolektivni boj

Foucault je menil, da se moramo zavoljo kritične ontologije nas samih odvrniti od vseh projektov, ki se izdajajo za globalne ali radikalne. Njegova sumničavost do projektnih in obče uporabnih »programov za Novega človeka« je bila povezana s stališčem, da iz sedanjosti ni pobega, ki bi nam omogočil ustvariti »skupni program za neko drugačno družbo, drugačen način mišljenja, drugačno kulturo in drugačno vizijo sveta« (Foucault, 2008a, 265). Delovati moramo brez arhitektonske teorije ali filozofsko-političnega programa. To stališče je vznemirilo številne bralke in bralce, saj so menili, da spodbuja le k majhnim bitkam, »enotematskim« in takšnim s »pridihom personalizma«: »[...] v odsotnosti programa je imela leвица na splošno težave s snovanjem ali organiziranjem strategij za dosego sprememb« (Wapner, 1989, 88). Ždi se, da se večja naklonjenost delnim ali lokalnim spremembam, osredotočenim na vprašanje »kako ravnati«, popolnoma ujema s tem glediščem, ki podpira le fragmentarno, takojšnje, kolektivno, zmerno militantno in antiutopično delovanje (Allen in Goddard, 2014, 43). Butler se je s številnimi navedenimi poantami sicer strinjala, a se je hkrati od nekdanj jasno izrekala za feministični, kvirovski, protirasistični, levi in radikalno demokratični aktivizem. In medtem ko se je Foucault muzal ob dolgem seznamu nezdržljivih političnih stališč, ki so mu jih pripisovali (od tega, da je kriptomarksist, do tega, da je gaullistični tehnokrat), ne da bi se kdaj opredelil, je Butler od nekdanj vztrajala pri pomembnosti kolektivnega boja s prepoznavnimi političnimi usmeritvami.

Kolektivni boj dejansko spada med pojme, ki se v njenem delu pojavljajo najdlje. Sam izraz je težko opredeljiv, ker se nanaša na različne pojave: javne zборе, aktivizem in vstaje za človekove pravice, koalicijske akcije, ki delujejo proti brezšivnim <seamless> identitetam in uveljavljenim ciljem, ter projekte kulturnega prevajanja. Ideja kolektivnega boja je vpeta v pojmovanje, po katerem je politično delovanje performativno, večglasno, koalicijsko in umeščeno v sedanjost. Ni potrebe, da bi nam filozofija razlagala, zakaj in pod katerimi slogani se zbiramo na protestih – to spada v kontekstualno in kontingentno sfero političnega življenja –, lahko pa nas informira o pomenu pluralnosti v jedru radikalno demokratičnega življenja in o performativnem vidiku skupnega delovanja.

V tem smislu se kolektivni boj nanaša na združeno delovanje, ki je vidno performativno in radikalno demokratično, ki reartikulira in predeluje pomen <re-significatory>, ki je pluralno in odraža tekmujoče univerzalnosti. V njem se »tisti, ki veljajo za ‚nerealne‘, vseeno oprimejo realnega, držijo se ga, ko delujejo skupaj, to performativno presenečenje pa proizvede odločilno nestabilnost«

(GT, xxviii). Te razsežnosti je uspešno zaobjelo, denimo, kvirovsko zavezništvo. Ker je v temelju neidentitarno in nekomunitarno, stavi na povezovanje onkraj spola, rase, razreda in geopolitičnih okoliščin ter okrog skupnih vprašanj, kot je kriza aidsa, ki je prizadela najrazličnejše ljudi. Kriza je privedla do »nujnosti resnično širokega nabora zavezništev in idej o enakosti: enakosti v izobraževanju, enakosti v zdravstvu [...], <ideje>, da je vsako <izgubljeno> življenje vredno žalovanja <equal grievability of lives>« (Danbolt, 2015, 6). Ideja kvira je ponudila prizorišče, ki je bilo v osnovi, v svoji nanašalnosti nepopolno ter na voljo spornim pomenom in njihovim performativno presenetljivim reartikulacijam. Med njo in radikalno demokratičnimi praksami, kot jih razumeta Laclau in Mouffe (2001), so določene podobnosti: prizadevanje za pluralizem, razpravljanje o zahtevah za legitimnost, odprtost za bodoče predelave in ustvarjanje verige ekvivalenc med raznolikimi demokratičnimi boji proti različnim oblikam podrejenosti.

Judith Butler poudarja pomen kolektivnega boja tudi v svoji performativni teoriji zbiranja (glej NT). S performativno politiko prekarcev je nadgradila idejo kvirovske politike, tako da je zbiranje postalo oblika upornega kljubovanja nevzdržnim razmeram, oblika utelešenega »potegovanja za življenje, ki ga je možno živeti« (Butler, 2016b, 25). Tisti, ki so se zbrali, so bili morda »zatrti, zanikani, ponižani, a sedaj, v trenutku upora črpajo neko moč ali silo drug od drugega, iz samega zavezništva, ki se je oblikovalo zaradi skupne zavrnitve življenja, ki ga ni možno živeti« (prav tam). Tistim, ki se povežejo v upor, ni treba brati Marxa ali dejavno sodelovati v sporih na levi, ni jim treba sestaviti programa, ki bi zbrana telesa spremenil v revolucionarno silo zgolj zato, ker obstaja. A tako kot delavstvo bi lahko vstali v upor in negirali prav tiste razmere, ki negirajo njihovo sposobnost obstoja, s tem pa ponovno utelesili in ubesedili moč same negacije. Ta vnovična inkorporacija moči negativnega se kaže kot trenutek upora, kot člen v pomenski verigi negacije (Butler, 2015a). Vključuje moment *kritike* kot nekakšne kolektivne in utelešene politične presoje, »sodbe iz drobovja, inkarnirane v drži in dejanju« (Butler, 2016b, 28), in moment *ekstatične želje*, ki pogosto sledi »dolgemu, kipečemu procesu porajanja in širjenja pripoznanja« (prav tam, 27). Politični subjekt zbiranja se lahko pojavi pod najrazličnejšimi imeni, kot so »Tahrir«, »Sintagma« ali »park Zuccotti«. Denimo, »Taksim« je dal ime upor, ki se je začel po tem, ko so se skupini, ki je branila pravico do javnega dostopa do vode, pridružili anarhisti, marksisti, feministke, kraljice preobleke, kurdske matere, okoljevarstveniki, aktivisti za ohranitev skupnega dobrega, nogometni navijači, nasprotniki avtoritarne države in protestniki zoper vojno v Siriji (Butler, 2015a). Skupaj so postali *çapulcu*, drhal, s čimer so si prisvojili slabšalno ime, ki jim ga je nadelo država, in se umestili v

lastno, skupaj ustvarjeno gibanje. Ne obstaja »en sam kolektivni subjekt. To je sodba, h kateri prispevajo vsi, sodba, ki kroži; heterogena, a usklajena, različno utelešena, a vendarle skupna« (Butler, 2016b, 29).

Čeprav se upori nanašajo na sedanje kolektivne boje proti preteči, negacijski nepravici, nam obenem pomagajo razumeti, da Butler ne zagovarja permanentnega prezentizma. V skladu z njenim_ pojmovanjem performativnosti (o katerem razpravljam pozneje) se vsaka nova oblika kolektivnega boja umešti v citatno verigo: prejšnje upore reartikulira »kot na novo utelešen spomin v epizodičnih, kumulativnih in delno nepredvidljivih dogodkih« (Butler, 2016b, 36) in tako doda plast v odprto verigo bodočih reiteracij (Butler, Laclau in Laddaga, 1997, 10). Kolektivni boji so sinhronične in diahronične oblike spanja, ustvarjanja vezi in zvez, ki nas pozivajo, da opustimo

vsakršno zatekanje k primarnemu in sekundarnemu zatiranju ter se raje osredotočimo na prevajanje kot politično prakso. Možnost solidarnosti, ki preči regije in jezike, je odvisna od tega, ali bo določen epistemološki okvir sprevržen in nato preoblikovan v drugega z namenom širjenja solidarnosti. (Seeliger in Villa Braslavsky, 2022)

Performativna univerzalnost

Vsak zasednik Taksima ali Wall Streeta začasno postane ime univerzalnega, vsi skupaj pa tvorijo prevedljiv spoj zahtev. »Kadarkoli univerzalno postane možno – in nemara lahko postane možno samo začasno, ko ‚zablisne‘ v Benjaminovem smislu –, se to zgodi po zaslugi zahtevnega dela prevajanja« (»Merely Cultural«, 1998 [poslej MC], 38), med katerim se mnoštvo upornikov ali gibanj zbliža v kontekstu aktualnih družbenih nesoglasij.

Pojem univerzalnega se v delih Judith Butler pojavlja v dveh oblikah. V *Težavah s spolom* je bila_ do njega odkrito zadržana_: če pravijo, da ima nekaj univerzalno veljavo, je pomembno vedeti, kdo to pravi, kaj je cilj tako totalizirajočega govornega dejanja, kje so njegove meje in koga izključuje. Ti zgodnji zadržki so izhajali iz njenega_ zavračanja normativistične univerzalnosti in totalizirajočih potez feminizma. *Težave s spolom* so med drugim podale radikalno kritiko univerzalne veljavnosti identitetnih kategorij in zatiranja na podlagi identitete, tj. prevladujočega feminističnega razumevanja patriarhata in jasnega razlikovanja med biološkim in družbenim spolom ter željo (TS; 15–16, 25–26, 47–48; za vso kompleksnost »spolne identitete« glej Sedgwick, 1994, 6–7). Če dominacijo zastavimo kot nekaj univerzalnega, se spremeni

v kolonizacijsko epistemološko strategijo, ki proizvaja in izvaja nove načine dominiranja, postvarjanja in izključevanja s pomočjo dozdevno neporoznih, zamejenih in univerzalno veljavnih kategorij. *Težave s spolom* niso osamljen projekt, pač pa nadaljevanje kritičnih prizadevanj nebelk, radikalnih premišljevalk spola in postkolonialnih feministk (hooks, 1981; Ferguson idr., 1984; Mohanty, 2007; Spivak, 1988; Rubin, 1992; Moraga in Anzaldúa, 2015). V tem kritičnem korpusu univerzalnost deluje kot »lažna univerzalnost«, ki vključuje na silo, briše razlike med izkustvi, vsiljuje utrjeno strukturo, ki si jo le na videz delimo, in duši neubrane glasove. V tem smislu zgodnje delo Judith Butler spada v kolektivni boj proti prikritemu nasilju ene same obče esence, ki zatrjuje, da ima univerzalno veljavo.

V predgovoru k drugi izdaji *Težav s spolom*, napisanem deset let po prvi, je Butler priznala_, da je zaradi političnega udejstvovanja revidirala_ svoja zgodnja stališča o pomenu in uporabnosti univerzalnosti. Izkazalo se je namreč, da univerzalnost, vzeta za nekaj nesubstancialnega in nedokončnega, dopušča pomembno strateško in performativno rabo: »[...] priključuje realnost, ki še ne obstaja, in ponudi možnost zblíževanja kulturnih obzorij, ki se še niso srečala« (GT, xviii). To »v prihodnost usmerjeno« univerzalno ne nastane v procesu abstrahiranja in jemanja iz konteksta, kar pomeni, da ni znano vnaprej. Priklic še neobstoječe realnosti predpostavlja, da lahko vznikne nekaj povsem novega, da je »univerzalno le deloma artikulirano in da še ne vemo, katero obliko bo privzelo« (Butler, 1996, 46).

Oglejmo si primer iz zgodovine. V Britaniji 19. stoletja se je zahteva za »splošno volilno pravico« <>universal suffrage<> nanašala izključno na volilno pravico moških. Pojem »splošnega« je bil namenjen vključevanju dotlej izključenih moških, med katere je pred Zakonoma o reformi <Reform Acts> iz let 1867 in 1884 spadala velika večina delavcev. Ko so v drugi polovici istega stoletja ženske zahtevale volilno pravico zase, je bila njihova zahteva izrazito partikularna, saj v »splošnosti« zanje očitno ni bilo prostora. Sledila je reartikulacija zgodnejše zahteve v »splošno moško volilno pravico« <>universal manhood suffrage<>. Ob tem se postavlja vprašanje, zakaj splošna volilna pravica že v času, ko je bila prvič artikulirana kot *univerzalna*, ni zajela vseh ljudi, ki so bili dotlej izključeni iz (izključnega in izključevalnega) univerzalnega (glej Zaharijević, 2014). Vendar ta primer jasno pokaže, da univerzalno univerzalnosti tako v ontološkem kot pravnem in političnem smislu predpostavlja določena zgodovinsko artikulirana merila: »[...] kar se nam daje kot univerzalno, nujno in obvezno, je posamično, kontingentno in proizvedeno s strani arbitrarnih prisil« (Foucault, 2008a, 264).

Kritičen odnos do omejenega in izključujočega značaja dane zgodovinske artikulacije univerzalnega je sestavni del njegovega širjenja v še-ne-doseženo univerzalno. Ta »še ne« ali časovna cona tistih, ki še ne morejo polagati zahteve po univerzalnosti, konstituira univerzalno samo:

Artikulacija univerzalnega se začne, ko izzivi njegovi obstoječi formulaciji pridejo od tistih, ki jih to univerzalno ne pokriva, ki nimajo pravice, da bi zasedli kraj tistega »kdo«, vendar kljub temu zahtevajo, da bi jih univerzalno kot tako moralo vključevati. (Butler, 1996, 48)¹³

Butler o performativni in uporni univerzalnosti, ki vznikne iz spora s tistim, kar si trenutno lasti položaj univerzalnega, govori kot o nečem potencialno novem, kar nam še ni znano (Butler in Connolly, 2000). Volilna pravica žensk spada med tovrstne uporne univerzalnosti (neke partikularnosti, [vseh] žensk). Pripomogla je k redefiniciji mej tistega, kar je do njene pojavitve veljalo za univerzalno, univerzalno človeško, in k razkritju, da je bila ta univerzalnost izključevalna in izključno moška. »Ženske« so vstopile v pojem človeškega kot ontološka novost in tako človeškost kot univerzalnost razparale po šivih, oba pojma pa razprle do neslutnih razsežnosti.

Kadarkoli kdo zase zahteva položaj univerzalnosti, ga terja z zgodovinsko oblikovanega položaja v družbenem svetu, saj ni »kraja«, ki bi bil družbeno brezobličen, nedotaknjen od razmerij moči ali izvzet iz njih. Performativno govorno dejanje »zahtevam položaj univerzalnosti« se lahko zgodi samo v kontekstu obstoječih norm, ki to zahtevo odpišejo ter iz nje napravijo nekaj nezamisljivega ali neizrekljivega. Britanke, ki so volilno pravico zahtevale v drugi polovici 19. stoletja, so odpisali kot »nespolna« bitja, ki so se oddaljila od svoje esence, kot ženske, ki to niso, kot nekakšno dobesedno utelešeno protislovje, kakor da bi že golo zahtevanje volilne pravice imelo to moč, da preobraža telesa in slabi »normalno« delovanje biološkega spola (Zaharijević, 2014). Butler navaja dodaten primer, ki ima danes, v času antigenderske¹⁴ ogorčenosti povsem novo težo (Butler, 2019a; Graff in Korolczuk, 2022). V kontekstu velikih mednarodnih srečanj pod pokroviteljstvom Združenih narodov v devetdesetih letih

13 Prevod povzet po KHU (2019, 49). (Op. prev.)

14 Izraz *anti-gender* se (v zvezi z *anti-gender movement*, gibanjem, na katerega tu referirata avtorica in Butler) opisno prevaja kot »gibanje proti teoriji spola«. Ker ta prevod ustvarja napačen vtis, da gibanje izraz *gender* uporablja na enak način kot študije spolov, v katerih označuje družbeni spol, pa tudi zato, da bi poudarili nacionalistične težnje sicer transnacionalnega gibanja, ki *gender* tudi v Sloveniji predstavlja kot tujek, vsiljen »našemu narodu«, smo se odločili za prevod, ki ohranja sled njegove drugačne rabe in domnevne »uvoženosti«. Za podrobnejšo razlago glej: Smrdelj, R. in R. Kuhar. 2024. »Neokonservativna opozicija politikam enakosti: antigendersko gibanje v Sloveniji«. *Družboslovne razprave* 40 (105–106): 17–41. (Op. prev.)

20. stoletja (glej Oosterveld, 2005; Rothschild, 2005; Girard, 2007; Antić in Radačić, 2020), ko so pravice LGBT (lezbijk, gejev ter biseksualnih in transspolnih) ljudi komaj začele vstopati v diskurzivni kod univerzalno priznanih človekovih pravic, so nekatere politične in verske skupine dvomile v možnost, da bi lahko pravice gejev in lezbijk obravnavali kot splošne pravice, ki človeku pripadajo na podlagi njegove človeškosti. Butler ni bila_ prav nič presenečena_, da je Vatikan označil vključevanje »pravic lezbijk za ‚protičloveško‘ [...]». Pripustitev lezbijk na področje univerzalnosti bi morda privedla do razveljavitve človeškega, vsaj človeškega v sedanji obliki, a morda bi privedla tudi do zamišljanja človeškega onkraj njegovih običajnih mej« (UG, 190).

Kadarkoli položaj, ki je izključen iz univerzalnega, zahteva svojo vključitev, potekata vzporedna procesa: prvi se odvija, ko se peščica ali množica povezanih skupin razglasi za izključeno in tako razkrije neuniverzalnost »univerzalnosti«; drugi, ko zahteva za vključitev razgali obstoječe »univerzalno«, razkrinka njegovo lažnost ter skuša doseči obsežnejše in prostornejše univerzalno. Vsaka oblika prilaščanja univerzalnega poteka v kontekstu, v katerem se to univerzalno zdi nezamisljivo. Prilaščanje se upira obstoječi normi in hkrati kliče po njenem preoblikovanju na določene, docela nepričakovane načine. Zahteva za »nekraj« in časovno modalnost »še ne« (KHU, 48–49) je v svojem temelju performativna in odpre možnost zbliževanja kulturnih obzorij.

Kulturno prevajanje

Namesto da si domišljamo, da ženske samodejno družijo nekaj prepoznavnega, zakaj ne bi raje rekli, skromno in praktično: moja prva dolžnost pri razumevanju solidarnosti je, da se naučim njihovega maternega jezika. [...] Tako se pripraviš na intimnost kulturnega prevajanja. [...] [Č]e vas zanima govorjenje o drugem in/ali trdite, da ste drugi, je učenje drugih jezikov ključnega pomena. (Spivak, 1993, 192)

Če svoje jezikovno obzorje jemljemo kot mejo, kažemo domišljavo samozadostnost, ki se lahko kadarkoli spremeni v kolonizacijsko epistemološko strategijo. To ne pomeni le, da solidarnost kot nekaj, kar nas politično povezuje, kar v združenem boju pričakujem od tebe, ni možna; če ne razumeš mojega jezika – še več, če niti jaz ne morem razvozlati besed, ki jih izgovarjaš, in med nama ni nekoga tretjega, posrednika –, potem ni prevajanja, ni »etičnega odziva na to, kar od nas zahteva katerikoli drugi [...]»; [potemtakem] smo etično zavezani samo tistim, ki že govorijo enako kot mi, v že znanem jeziku« (*Parting Ways*, 2012 [poslej PW], 17). Brez prevajanja so besede, s katerimi te

naslavljam – »Pomozi mi, немој да ме повредиш, ne čini to!« –, s katerimi kličem na pomoč in ugovarjam nasilju v svojem jeziku, zato nerazumljive, brez vsakršne etične teže, brezoblične. Brez prevajanja ne more priti do transformativnega srečanja.

Menim, da je ideja kulturnega prevajanja, ki teče vzporedno s političnostjo *in medias res*, eno najpomembnejših praktično-političnih orodij Judith Butler. Čeprav ni jasno definirana, se kot rdeča nit vije skozi večino njenih del, pri čemer preči filozofske in politične registre. To prehajanje je možno zaradi ločenih in na prvi pogled dokaj nepovezanih izvorov te ideje. Butler svoje pojmovanje (kulturnega) prevajanja nedvomno črpa iz Benjamina in postkolonialne teorije, vendar izhaja tudi iz lastnega angažiranega aktivizma. Slednji zajema praktične boje na področju mednarodnega prava, nasprotovanje sodobnim oblikam epistemološkega in političnega kolonializma ter odločno zavračanje vsakega komunitarističnega diskurza. Angažiranost Judith Butler je skozi čas prešla od izpraševanja ozkosti zahodne univerzalistične epistemologije k preseganju feminizma »prvega sveta«¹⁵ in leve, ki nerazredne, »zgolj kulturne« boje zavrača kot nekaj razdiralnega in nepomembnega (glej MC).

Stališča, da kulturno prevajanje spada med ključna praktično-politična orodja Judith Butler, sicer ni lahko utemeljiti. Ne le da koncept ni definiran, temveč se pojavlja v neštetih kontekstih, tudi v povezavi s konflikti, ki terjajo v sedanjosti neizvedljiva dejanja. Na prvi ravni se zdi, da se nanaša na realno nalogo praktičnega in skromnega učenja drugega jezika, da bi lahko prevajali in tako brez prevlade ohranjali odnos med govorcami in kulturami. Na drugi ravni se nanaša na orodje, ki ohranja kolektivno naravo boja in zagotavlja srečevanje tekmujočih obzorij vseh vpletenih. Na še eni ravni se zdi, da je kulturno prevajanje kot normativna zahteva vpeto v ohranjanje sobivanja v pluralnosti: prevajanje potrebujemo za vnovično kartiranje in ohranjanje družbenih vezi »sredi sovpadajočih in tekmujočih etičnih zahtev« (PW, 8).

15 Mislim, da moramo k temu dodati srečevanja z aktivistkami in teoretičarkami z vsega sveta. V intervjuju z Majo Uzelac (2000) za hrvaško revijo *Zarez* je Butler idejo kulturnega prevajanja povezala s svojimi prvimi stiki z »vzhodnoevropskimi« feminizmi (kar bi lahko nedvomno razširili na njena srečevanja z južnoameriški, afriškimi in drugimi nesevernimi in nezahodnimi načini branja, pisanja in delovanja, ki se jih dotakne, ko referira na članek »Na očeh zahoda« Chandre Mohanty [PL, 47–48]). V intervjuju je izpostavila Prago in Budimpešto, kjer je že zgodaj opazila nasprotovanje amerikanizaciji vzhodnoevropske teorije, tj. odklanjanje enostavnega prisvajanja obstoječih (zahodnih) zgledov. Previdnost, s katero je treba postopati, če nočemo vsiljevati tovrstnih zgledov in njihove avtoritativnosti lokalnim kontekstom, ne da bi jih poznali ali razumeli, je sestavni del ideje kulturnega prevajanja.

Prevajanje v nasprotju z delovanjem *in medias res* zahteva potrpežljivost. Prevajanje kulturnih obzorij zaradi svoje počasnosti dopušča možnost skupnega življenja, tj. sobivanja, počasnega tkanja srečanj, ki se ne bodo iztekla v dominacijo ali izničenje. Potencialno odpre nehegemonski pogled na eksistenco in omogoči izrekanje dotlej neizgovorljivih jezikov. Brez prevajanja ni možna nobena družbenost, nobena politika – z izjemo nemega vojskovanja.

Posebne zasluge za moč prevajanja, kot jo razume Butler, ima Walter Benjamin. Zanj je vsak prevod v določenem smislu nov izvirnik: ko se izvirnik znova pojavi v drugem (jeziku), je ponovljen, izpeljan, enak, a tudi nov in drugačen. Benjamin meri na globoko ambivalentnost prevajalskega procesa. Ker je v izvirniku vselej navzoča sled neprevedljivega, ta zase zadrži nekaj neprenosljivega, česar »novi izvirnik« ne more izčrpati; in vendar je prevod ključna oblika njegovega preživetja (*Überleben, Fortleben*, nadaljevanja življenja). Kot pravi v »Nalogi prevajalca«: »Jeziki namreč niso tuji eden drugemu, temveč so si, *a priori* in zunaj vseh zgodovinskih povezav, sorodni v tem, kar hočejo izraziti« (Benjamin, 2000, 44). Jezik preživi, dokler se ga govori, piše in prevaja. Prevajanje je torej oblika preživetja, ponovnega oživljanja in vračanja življenja, ki v zelo temeljnem smislu sloni na »izpeljankah« živega jezika. Jezikovno preživetje dopušča preživetje tudi družbenim vezem, saj jeziki sami na sebi ponujajo orodje za nenehne menjave in pogajanja. Prevajanje je ključovalen odziv na nemožnost srečanja, stika: poveča in okrepi sporazumljivost (FN, 126). Benjamin v drugem besedilu trdi, da obstaja neka sfera, do katere nasilje nima dostopa, »sfera ‚sporazumevanja‘ v pravem pomenu, govorica <die Sprache>« (Benjamin, 2016, 108). Slednja zagotavlja nenasilno, nezatiralno ohranjanje agonizma, celo konflikta (FN, 128). Če vstopimo v situacijo prevajanja, se moramo vsaj začasno odpovedati sili, pravici močnejšega, prvega: prevajanje ustvari situacijo izmenjevanja, prenašanja, dejavnega in vzajemnega prepletanja. In kar je za Butler posebnega pomena: konstituira in ohranja družbeni odnos.

Zdi se, da je ideja *kulturnega* prevajanja prevzeta iz postkolonialne teorije. Homi K. Bhabha, denimo, pravi, da je prevajanje performativna narava kulturnega sporazumevanja, jezik *in actu*, ki desakralizira »prozorne predpostavke o kulturni nadvladi in prav s tem zahteva kontekstualno specifičnost, zgodovinsko diferenciacijo *med* manjšinskimi pozicijami« (Bhabha, 1994, 228). Po Bhabhi, ki črpa iz Benjamina, se subjekt kulturne razlike v kontekstu prevajanja kaže kot neodločno mejen, neprevedljiv in za vedno kulturno neprilagodljiv (prav tam, 224). Po Butler se ta preostanek lahko le nasilno umesti v obstoječo kategorijo univerzalnega – s kolonialnim vsiljevanjem svoje dominantne različice, izbrisom določenih vrst zahtev in neukvarjanjem z njihovo reartikulacijo. Butler na tem mestu sledi Bhabhi, ki meni, da nas prav ta mejni,

preostali in neprilagodljivi element – imenuje ga kulturna razlika – nagovarja, da se prepustimo prevajanju, temu počasnemu in zahtevnemu – ali, kot pravi Spivak, skromnemu in praktičnemu – procesu. Hitre in prenagljene odločitve najpogosteje privedejo do udomačitve ali asimilacije razlike. Odpornost nanje razvijemo, samo če soglašamo z zahtevo po prevajanju. Kulturno prevajanje predpostavlja, da smo se pripravljeni preoblikovati na nepričakovane načine in pristati na spremembo lastnih pogojev.

Kulturno prevajanje torej zagovarja idejo neprevedljivega in obenem vztraja, da je v sami možnosti prevajanja nekaj specifično dinamičnega, celo performativnega, kar proces prevajanja/sporazumevanja žene naprej. Kulturno prevajanje ohranja in obnavlja družbeno vez, vendar pa jo lahko tudi spremeni. Kar se zdi paradoksalno, saj spreminjanje in ohranjanje le redko sovpadeta. Šele ko razlika ni udomačena ali asimilirana, dobi »razlika« možnost, da preoblikuje tisto, kar je dotlej veljalo za »isto«, realno ali univerzalno. Ko neka določena partikularnost zahteva vključitev v univerzalno (ženske v poznem 19. stoletju ali lezbijke v poznem 20. stoletju), terja, da se jo prevede z njenim neprevedljivim preostankom vred in tako spotoma spremeni tudi pomen univerzalnega. Pred preizkušnjo postavi tako univerzalno kot partikularno, z njima pa tudi norme, ki omogočajo in ohranjajo izključenost dane partikularnosti iz univerzalnosti.

V radikalno demokratičnem okviru ima vsak pravico do prevajanja in enako-pravnega sodelovanja v tekmovanju za univerzalnost. In samo dinamično izpodbijanje tekmujočih, sovpadajočih univerzalnosti lahko odpre nova področja možnosti. V radikalno demokratičnem okviru proces prevajanja nima predvidljivega konca. »Še ne« univerzalnost, univerzalnost, ki prihaja (Lloyd, 2009), »ne bi bila nasilna ali totalizirajoča; bila bi odprt proces, pri čemer bi bila naloga politike ohranjati to odprtost, jo ohranjati kot sporno mesto nenehne krize in ne dovoliti, da bi se ustalila« (Olson in Worsham, 2000, 747). Tako se izkaže, da je prevajanje naloga politike, osnovane na etiki in razumljene kot proces pluralizacije in institucionalizacije. Ta proces sledi in tudi mora slediti upornim dejanjem, s katerimi nezamisljive in neizrekljive zahteve vstopijo v jezik in realnost ter terjajo lastno zamisljivost in izrekljivost – resnično terjajo pravico do prevajanja.

Človeško, nikdar preveč človeško

Pričujoče poglavje sem zastavila kot pojmovnik ključnih povezav med ontologijo in politiko v delu Judith Butler. Posebno mesto med njimi pripada pojmu človeškega. Lahko rečemo, da iskanje novih načinov mišljenja in izrekanja tistega, kar se v uveljavljeni ontologiji in slovnici ne more izraziti in se zdi

nezamisljivo, skuša ugotoviti, kako bi lahko mislili človeško onkraj njegovih sedanjih mej. Prav tako lahko rečemo, da se proizvajanje možnosti nanaša na ustvarjanje pogojev za širše, prostornejše in obsežnejše razumevanje človeškosti in da je upor na ravni realnega možen samo zato, ker obstaja cela vrsta ljudi, ki kljub svoji navzočnosti in telesnosti nimajo dostopa do realnosti. Kot pravi Butler v pomembnem odlomku:

Moj predlog, da začnemo in končamo z vprašanjem človeškega (*kot da bi lahko začeli ali končali drugače!*), potemtako ne bi smel presenetiti nikogar. Z njim ne začnemo zato, ker obstaja vsem skupna, univerzalna človeškost – to prav gotovo še ne drži. V luči sodobnega globalnega nasilja me zanima: Kdo šteje za človeškega? Čigavo življenje šteje za življenje? (PL, 20, moj poudarek)

Kdor je trdno prepričan, da Butler zastopa neko različico postmodernega feminizma, se najbrž precej čudi, da se je odločila_ karkoli začeti in končati s takšnim vprašanjem. Mar ni s tem znova tlakovala_ poti humanizmu (glej Kramer, 2015), veliki pripovedi, od katere se je Foucault poslovil rekoč, da »bi izginil tudi človek, kakor na morski obali izgine peščeno obličje« (Foucault, 2010, 468; prim. Ingala, 2018a)? Se ni feminizem odpovedal humanizmu, ko je razkril, da je bil človek <»man«> od nekdanjega moškega spola? Mar ni Butler sama_ jasno izrazila_ svojih zadržkov do koncepta, ki hlina univerzalnost, medtem ko množice ljudi izloča iz obsega svoje veljave? Bi morali v njeni_ osredotočenosti na človeškost videti znamenje, da je opustila_ svoje prejšnje premise? Ali pa bi jo morali razumeti kot pot, po kateri je vanje vtihotapila_ (normativne) temelje skupaj z »dejavnikom«, ki stoji za dejanjem <the doer behind the deed>? Morda se je ta »tihotapski« humanizem pojavil na račun etičnosti, ki naj bi prevladovala vse od knjige *Precarious Life*, in sicer v družbi ranljivosti, razlaščenosti in prekarnosti kot novih pojmov, s katerimi se je Butler dokončno ločila_ od svoje sporne poststrukturalistične preteklosti.

Kaže, da bomo morali ta spor končati z razločevanjem med človeškim in humanističnim, ki, kot menim sama, zaznamuje celoten opus Judith Butler. V intervjuju iz leta 2016 je povedala_:

Mislím, da ne smemo obupati nad idejo človeškega. Hkrati ne moremo postati »humanisti« v nobenem od običajnih pomenov, vezanih na ta pojem. [...] Človeško ne deluje kot temelj, ampak kot merilo pripoznanja prav zato, ker človeškost določenih ljudi še ni bila pripoznana ali pa bi njihovo pripoznanje »zlomilo« to kategorijo, ki jo moramo ohraniti natanko zato, da bi lahko razumeli njeno spreminjanje skozi zgodovino, pa tudi silnico moči, ki deluje skoznjo. (Zaharijević in Butler, 2016, 107)

Človeško se preprosto pojavi vselej, ko se vprašamo, »Kaj je človek?« ali »Kdo šteje za človeškega?«, in s tem nakažemo obstoj ljudi, ki niso povsem človeški, ki jim za to, da bi bili zajeti v ta izraz, manjka nekaj bistvenega. Sama možnost te implikacije nas nagovarja, da se nadalje vprašamo, katere pomenske plasti so vpete v normo, ki jo samoumevno jemljemo za univerzalno. Vsaka plast ima svojo zgodovino, in nekatere teh zgodovin so gotovo humanistične, utemeljene v ideji avtonomnega, samovoljnega <wilful> subjekta, ki je sposoben neodvisno delovati v svetu in iz njega. Ti pomeni so, kot pravi Joanna Bourke v svoji zgodovini tega pojma, nanizani vzdolž zelo partikularnega tipa človeka. »Humanizem je v središče svojega sveta postavil zgolj *nekateri* ljudi. ‚Žensko‘, ‚subalterni‘ in ‚Nevropejci‘ je omalovaževal celo bolj od ‚živali‘« (Bourke, 2013, 3). Te zgodovine od znotraj omejujejo človeškost, z njimi so upravičevali razlage o tem, kdo šteje kot (polno) človeški. A morda je še pomembnejše, da tovrstne zgodovine razkrivajo človeškost kot nedokončano formo, tj. kot nekaj, kar je doživelo različne družbene transformacije.

V nasprotju z nekaterimi drugimi bistvenimi pojmi Judith Butler koncept človeškega deluje samo v družbenih okvirih. Realnost je za ljudi vedno družbena realnost, ontologija človeškega pa je vedno družbena ontologija. Še več, človeško se pojavlja kot *ključna* družbena norma, ki najverjetneje določa pomen vseh drugih norm v družbeni realnosti. Tako so odgovori na povsem osnovna vprašanja – »Kaj šteje za osebo? Kaj šteje za koherenten družbeni spol? Kaj je označeno kot državljan? Čigav svet je priznan kot realen?« (Butler, 2001a) – ontološko in pravno definirani na podlagi norme človeškega.

Zgodovine prava, družbenega spola in državljanstva pričajo o tem, da na ta vprašanja ni enega samega, nujnega, transhistoričnega in transkulturnega odgovora. Kar se je v preteklosti kazalo kot univerzalno, je doživelo različne spremembe in redefinicije skupaj z družbenimi normami, ki regulirajo domet človeškega. Iz tega razloga je vprašanje človeškega tesno povezano z artikulacijo univerzalnega. Človeško ne more delovati kot temelj ali kot nekaj predhodnega ali zunanjega minljivim, kontingentnim družbenim pogojem – niti kot nekaj, kar jih presega. Človeško se pojavi kot horizont pripoznanja realnosti partikularnih teles, ki terjajo lastno zlitje z oznako človeškega in zadržujejo univerzalnost v »še ne« obliki. Ne pozabimo, da upor na ontološki ravni poteka zato, ker se pojem človeškega zdi preveč omejujoč (PL, 33). Ta upor se neumorno, brez prestanka sprašuje: Kako je mogoče, da v načeloma neomejeni ideji človeškega za določene ljudi ni prostora? Kje je prostor za živa telesa, ki ne veljajo za realna? Kako ta domnevna nerealnost upravičuje nasilje?

Prvi del:
PERFORMATIVNOST

Drugo poglavje

Telesa in norme

Revolucija Simone de Beauvoir

Filozofija se je redko posvečala področju, ki mu danes pravimo študije spolov, toda koncepti, ki sestavljajo idejo družbenega spola, so stari kot mišljenje samo. Prva razglabljanja o kozmosu (Diels, 1960, 105) kot urejeni celoti, za katero sta značilna ubranost in red, so temeljila na delitvi na nasprotja. Pitagorejci naj bi določili deset počel (Aristoteles, 1999, 21–22 [986a22–986a27]), razvrščeni v pojmovne pare: meja/neomejeno, liho/sodo, eno/mnoštvo, desno/levo, moško/žensko, mirujoče/v-gibanju, ravno/krivo, svetloba/tema, dobro/hudo, kvadratno/pravokotno. Prva počela so konstitutivna za delovanje kozmosa: v naravi vlada red (*physis*), postave družbenega sveta norm (*nomoi*) pa se ravnaajo po njem.

Paru moško/žensko je tako od samega začetka filozofskega mišljenja pripadal poseben položaj v misli kot taki. V tem paru je žensko predstavljalo le polovico diade, njeno »temno plat«, četudi je bilo v absolutnem smislu nujno za red in ubranost. Grkom tega ni potrjevala le povezanost zlega z ženskostjo, temveč tudi vez med ženskim in zastrašujočo nedoločenostjo (mnogoterostjo, odsotnostjo meje, neprestanim in brezcilnim gibanjem). Aristotel je to razdelitev bivajočega nadalje razvil tako, da je obliko in snov določil opozicionalno: »Telo pride od ženskega [...], duša od moškega« (Aristoteles, 1991, 45 [738b]). Žensko prispeva snov, moško jo oblikuje; moško zaznamuje aktivnost, žensko, ki po svoji ontološki funkciji zgolj sprejema obliko, pasivnost; za moško je značilna

spodobnost proizvodjanja, ustvarjanja nečesa novega iz samega sebe, za žensko ne-produktivnost, nesposobnost, počasnost. Obe plati sta nujni, ker brez njiju ne bi bilo življenja, toda v redu stvari sta v neenakem položaju, saj ta odraža asimetričnost oblike in snovi, duše in telesa. Na tej podlagi je mogoče misliti in upravičiti tudi »naravno« sestavo politične skupnosti, ki naj bi odražala ubranost kozmične sestave: »Duša ima namreč nad telesom gospodovalno oblast, medtem ko ima um (voūς) nad hotenjem (ὁρέξεως) politično ali kraljevsko oblast. [...] Dalje je v odnosu med moškim in žensko eden po naravi boljši, drugi pa slabši, eden vlada, drugi se podreja« (Aristoteles, 2010, 123–124 [1254b5–15]).

Ko je Freud stoletja pozneje parafraziral besede »velikega Napoleona« (Freud, 2006, 70) in razglasil, da je anatomija usoda, so njegova premišljevanja še vedno slonela na metafiziki, ki je močno spominjala na metafiziko zgodnjih kozmologov, četudi sam ni proučeval kozmosa, ampak obče stanje civiliziranega človeka. Pojmovanje, da je anatomija usoda, so pozneje interpretirali, kakor da posameznikov celoten življenjski svet opredeljuje in pogojuje nespremenljivi skeletni sestav telesa. Človekov položaj v stvarstvu je tako določala dana razporeditev kosti in organov. Za žensko je bila odločilnega pomena maternica; v proporce njene medenice je bila vpisana njena celotna eksistenca. Čeprav Freud sam te trditve ni nikdar izrekel, je bila zlahka dostopna njegovimi sodobnikom, na primer Patricku Geddesu. Danes dokaj pozabljeni škotski vseznalec, biolog, geograf, sociolog in urbanist, je ob opori biologije, te mlade vede in njenih odkritij, zatrjeval, da se spola povsem razlikujeta, a da sta hkrati komplementarna in soodvisna, ker da je takšna ureditev nujna za evlucijsko ubranost človeške vrste. Fiziologija celice mu je priskrbelo razlago »biološkega dejstva«, da so človeške samice pasivnejše, previdnejše, počasnejše in stanovitnejše, medtem ko so samci aktivnejši, bolj energični, prizadevnejši, strastnejši in nestanovitnejši (Geddes in Thomson, 1889, 270; glej Laqueur, 2003, 6). Ponovni pogled na nove vednosti (biologijo) in njihova nova spoznanja (celico) je zgolj potrdil stara »dejstva«, ki so nastala davno tega, ko je Aristotel združil osnovne načine opazovanja s prvimi kozmološkimi počeli. Podobno velja za vrednost teh domnevnih dejstev, ki je presegla znanost, saj so jih uporabljali za urejanje družbenega in političnega življenja. Tako je Geddes leta 1889 zatrjeval, da »parlamentarni zakon ne more razveljaviti odločitve, ki so jo sprejele pradaune praživali« (Geddes in Thomson, 1889, 267). Njegov uvid je bil nadvse času primeren. Medtem ko so si sufražetke prizadevale za korenite spremembe na področju politik spolov, so se soočale s svojo domnevno naravo in esenco, ki sta izvirali iz njihovega mnogoterega, neomejenega, ukrivljenega in temnega telesa. Možno je, da so Viktorijanci živeli v prepričanju, da so presegli metafiziko – za potrditev strukturne razlike namreč niso potrebovali

zunanjega zagotovila, negibnega gibalca ali bibličnega Boga: vse delo je opravila aksiomatika celične fiziologije.

Ideja, da je anatomija ali biologija usoda – da je danost celičnega življenja podlaga za družbena in politična dejanja –, zavrže razlikovanje med naravo in družbo, med tem, kar smo kot zapleten niz fizičnih, kemičnih in bioloških procesov, in tem, kar počnemo (in kar drugi počnejo nam) v svojih skupnostih, v katere smo se rodili s partikularnimi telesi. Čeprav nam jezik viktorijanske znanosti danes zveni sodobneje, se ni bistveno oddaljil od mističnih pitagorejskih nasprotij, na katerih je slonela kozmična ubranost. Moški in ženske so različni; razlika med njimi je temeljnega značaja; na eni strani je presežek, na drugi manko; obstaja aktivna oblika in pasivna snov. Vesoljni, spolno zaznamovani red je naravno, ne družbeno vprašanje.

V tem smislu, kot specifično umeščanje moških in žensk v delovanje stvarstva, je družbeni spol od samega začetka spadal v filozofsko misel. Ureditev naravnega in družbenega sveta se je razlikovala po spolu, glavna razlika pa je zadevala nepopustljivi postulat, povezan z žensko platjo, da se ženska preprosto rodi, če parafraziram znamenite besede Simone de Beauvoir. *Ženska je*: njena anatomija, njene spolne celice. Esenca ženske je podana z usodnostjo njene telesnosti. S tega vidika je bila ideja, da se človek ne rodi kot ženska, temveč to postane, resnično revolucionarna za načine, na katere obravnavamo družbenospolno ontologijo. Kot je splošno znano, je Simone de Beauvoir zatrjevala, da »[I]lika, ki si ga znotraj družbe nadeva človeško bitje ženskega spola, ne definira nikakršna biološka, psihična, ekonomska usoda; k izgradnji tega [...] produkta [...], ki je označen kot ženski, prispeva celotna civilizacija« (de Beauvoir, 2013, II, 15).

Simone de Beauvoir je celotno zgodovino premišljevanja utelešenih usod soočila z vprašanjem: kaj je to ženska? (de Beauvoir, 2013, I, 11). Na nič kaj novo vprašanje je podala svež odgovor. Prepričana je bila, da ženska ni samica, ni bitje, ki je ograjeno na njen spol (prav tam, 33) in v celoti odeto v njene organe; ni velika samica, imaginarno bitje, ki se hrani z »ostanki stare srednjeveške filozofije, po kateri je bil kozmos natančna preslikava nekega mikrokozmosa: predstavljajo si, da je jajčece ženski homunkulus, da je ženska orjaško jajčece. Takšne fantazije, ki so od alkimističnih časov sem izgubile veljavo,« se še pojavljajo, a kljub temu da se zanašajo na znanstveno natančnost, Simone de Beauvoir kliče po tankovestnem priznanju, da je »od jajčeca do ženske dolga pot« (prav tam, 43).

Zakoni, povezani z ženskami, temeljijo na paradoksu: »Poročena ženska ima vse pravne sposobnosti. Te sposobnosti omejujeta samo poročna pogodba

in zakon« (de Beauvoir, 2013, I, 181). (V času pisanja *Drugega spola* (2013 [1949]) je bila ta logična nekoherentnost pod krinko pravnega jezika še vedno v veljavi!) Družba je ustvarila pogoje, v katerih je ženska zelo težko postala človek, tj. pogoje, v katerih si je bilo del človeštva mogoče predstavljati kot nekaj, kar je mogoče zvesti na maternico. Vsaki ženski je dan svet, v katerem je:

Zaklad, plen, igra in tveganje, muza, vodnica, sodnica, posrednica, ogledalo – [...] Drugi, v katerem se subjekt presega, ne da bi bil omejen [...]; je Drugi, ki si ga je mogoče prilastiti, pa še vedno ostane Drugi. Kot taka je moškemu tako neizogibno potrebna za njegovo zadovoljstvo in zmagoslavje, da lahko rečemo, da bi si jo moški, če ne bi obstajala, izmislili. (Prav tam, 259)

Ta galerija (umišljenih) ženskih podob – od zaklada do ogledala – ni le odsev povečane maternice, temveč rezultat družbenih sil, ki se množijo skozi stoletja, prenovijo v vsaki ženski in vsakem moškem posebej, in sicer v družbeni strukturi, ki dopušča, da ženske živijo razpršene med moškimi (prav tam, 19). To bi lahko opredelili kot prostor družbenega spola, družbene realnosti, ki se trdno oklepa telesnega okvira samice in se z njim vzdržuje, samice, ki je med sesalci »najbolj individualizirana med ženskimi osebki [...], najšibkejša, tista, ki svojo usodo [prevelik[e] rodovitnost[i] (prav tam, 96)] doživlja najbolj dramatično in se najgloblje razlikuje od moškega osebkaja svoje vrste« (prav tam, 54). Četudi Simone de Beauvoir odločno zavrne *fatum* anatomije, se samičjemu (telesu ženskega spola) ne more odreči. V tem smislu biologija ponuja – nedvomno nezadosten – odgovor na njeno temeljno vprašanje, kaj je ženska. Pa vendar

zavračamo, da bi te [biološke] danosti za žensko pomenile nespremenljivo usodo. Samo z njimi ne moremo definirati hierarhije spolov: ne morejo pojasniti, zakaj je ženska Drugi; in zaradi njih ni obsojena na to, da bi morala za vedno ohraniti tako podrejeno vlogo. (Prav tam, 62)

Ko Simone de Beauvoir kategorično zavrne združevanje nejasnih naturalizmov s še nejasnejšo moralo in tovrstne poskuse razglasi za popoln nesmisel, ne ovrže le tez ljudi Geddesovega kova, temveč se zoperstavi celotni filozofski tradiciji, zaposleni z esencami, ki ostajajo neločljivo povezane z bitjo, mišljenjem in delovanjem.

Če se samica rodi, ženska postane. Navkljub dejstvu, da ima ženska po Simone de Beauvoir določen biološki začetek, šele proces postajanja ponudi celovit odgovor na ontološko vprašanje, kaj je ženska – kaj je v tem trenutku. Da bi si lahko predstavljali položaj, v katerem proces postajanja ženske ne bi neizbežno vodil v podreditev, Simone de Beauvoir poudarja pomen možnosti. Možnosti se nanašajo na potencialno prihodnost, na to, kar ženska lahko postane.

Razpršeni, negotovi, raznoliki eksistenci dejanskih žensk stoji nasproti statični, brezčasni, nujni, otrdeli mit Večne Ženskosti (de Beauvoir, 2013, I, 335). Končno je drama ženske v tem, da skozi svoje projekte prodira proti neomejeno odprti prihodnosti, saj je »kot vsako drugo človeško bitje avtonomna svoboda« (prav tam, 29). A v nasprotju z drugimi človeškimi bitji je ženska, ki to počne, hkrati definirana kot Drugi, kot objekt ali imanenca.

Projekt in telo: Simone de Beauvoir prek Hegla in Sartra

Pojmi možnosti, svobode in eksistence so temeljnega pomena za razumevanje biti kot postajanja. Človek <man> ne naseljuje kraljestva nujnosti – ni področje imanence; svoboden je – niti ne živi postvarelega življenja objekta, vnaprej določenega z notranjo esenco. Človek je postal to, kar je, ker ima možnost, da svobodno izbere svojo eksistenco. V tem je ključna razlika med človekom in stvarjo. Stvar je po nujnosti, kakršna je, in spada v red nujnosti: ne more biti nekaj drugega kot to, kar je. Ker je človek po eksistencialistični filozofiji nekaj drugega kot stvar, mu je usojena nepostvarela eksistenca. Vendar na tem mestu o usodi ali neogibnosti lahko govorimo zgolj metaforično, saj je človeku usojena svoboda brez vnaprejšnje določenosti, bivanje, ki ni pogojeno z esencami: »[...] zame je možnost svobode, da ne postanem objekt« (Jaspers, 1956, 175). Iz avtonomne svobode, na katero se sklicuje tudi Simone de Beauvoir, izhaja, da človeku to, kar je, ni dano, saj je zgolj tisto, kar postane. Bitja, ki postaja, »ni, toda *lahko je in mora biti*« (prav tam, 1) – »naša eksistenca je resnično le *lahko je*« (Abbagnano, 2020, 267). To, da obstaja področje avtonomne svobode, možnosti, pomeni, da se človeka – ali njegove usode – ne da definirati vnaprej: »Bo šele naknadno in bo takšen, kakršnega se bo naredil« (Sartre, 1968, 188). Človek je zgolj to, kar je postal – eksistenca predhaja esenci. Po Sartru je prvo načelo eksistencializma, da človek ni nič drugega kakor tisto, kar se sam naredi.

Kaj pomeni nekaj narediti iz sebe? Človek se razlikuje od pene, gnilobe ali cvetače, ker zavestno projektira prihodnost: »[...] človek ni drugega kot svoj projekt in biva samo toliko, kolikor se uresničuje, torej ni nič drugega kakor celota lastnih dejanj« (Sartre, 1968, 201). Ne le arhitekt, človek je tudi osrednji graditelj, upravitelj in voditelj lastne eksistence. Njegova eksistenca je postajanje; njegova realnost nenehno delovanje. Proces postajanja sestoji iz neskončnega niza dejanj, ki so v osnovi izbrana. A čeprav se zdi, da je človek avtonomni arhitekt svojega lastnega projekta, je hkrati človek in človeštvo: v vsakem človeku se reproducira vse človeštvo. Vsak človek je torej totalno odgovoren,

saj z vsako izbiro potrdi vrednost izbranega. Sartre to tezo podpre z značilno *beauvoirjanskim* primerom:

Če se hočem [...] oženiti in imeti otroke, pa najsi bo poroka odvisna zgolj od mojega položaja ali moje želje ali moje strasti, ne angažiram s tem le sebe, temveč vse človeštvo na pot monogamije. Tako sem odgovoren zase in za vse in ustvarjam podobo človeka, kakršnega sem izbral. Z izbiro samega sebe sem izbral človeka. (Prav tam, 190)

Vrnimo se k *Drugemu spolu*. Podoba neodvisne ženske, s katero Simone de Beauvoir zaključi knjigo, se vsaj kot projekt za prihodnost dozdevno nagiba v smeri sartrovske božanske svobode delovanja. Vendar zgodba o drugem spolu govori o nečem povsem drugem. Pravi nam, da vsak človek ni svoj projekt – ne še. Vsi nismo celota lastnih dejanj: ženska je človek, vendar je hkrati definirana kot Drugi, objekt in imanenca, ne kot Absolut, subjekt in transcendenca. Ko je Simone de Beauvoir v naivni eksistencialistični univerzalizem vpeljala družbeni spol, je jasno pokazala, da je bilo človeka mogoče nadomestiti samo z moškim/»njim«.

Od tod izhaja nekaj enako pomembnih zagat. Bodisi je nekaj narobe s pojmom človeštva in z dometom njegove univerzalnosti bodisi si človeštvo nadeva različne obraze, pri čemer so nekateri med njimi nekoliko manj človeški. Ali pa so morda ženske le do neke mere, le deloma človeške zato, ker niso moški. Ontološko vprašanje, kaj je ženska, na katerega je skušal odgovoriti *Drugi spol*, je zahtevalo nov premislek o tem, kaj pomenijo eksistenca, možnost in svoboda, če jih apliciramo na določen del človeštva. Simone de Beauvoir je kot prava eksistencialistka zatrjevala, da se človek ne rodi kot ženska, ampak to postane. A četudi samica ni esenca ženske eksistence, je proces postajanja ženske – obstajanja človeštva kot ženskosti – proces postajanja Drugi, in ne projekt, v katerem ženska postane zgolj to, kar naredi iz sebe.¹⁶

Drugi spol je nedvomno načel vprašanje, ali družbenospolno nepogojena človeška svoboda sploh obstaja. Povedano drugače: v kolikšni meri svobodo

16 Butler v enem svojih prvih besedil, »Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*« (1986), obravnava vprašanje izbire v procesu postajanja ženske. Zavrne interpretacije, ki napeljujejo k razumevanju, da ženske izberejo zatiranje, tj. da svobodno izberejo projekt postajanja drugega spola. Nasprotno, »fenomenologija viktimizacije, ki jo Simone de Beauvoir izpopolnjuje skozi ves *Drugi spol*, pokaže, da je zatiranje kljub videzu in teži neizogibnosti v osnovi kontingentno. Še več, s tem ko diskurz o zatiralcu in zatiranem izvzame s področja postvarelosti, nas opomni, da zatiralske spolne norme vztrajajo le toliko, kolikor jih človeška bitja vzamejo za svoje in jim dan za dnem vdihujejo življenje« (Butler, 1986, 41). Četudi drži, da ženska postaja na način Drugega, v tovrstnem postajanju ni nikakršne nujnosti. Oboje, postajanje in ženske si je mogoče zamisliti kot znatno bolj kontingentni področji eksistence.

opredeljuje prav možnost transcendiranja telesa in kako določenim ljudem njihova utelesitev preprečuje, da bi dosegli to breztelesno svobodo? Vendar to ni edino ključno vprašanje, ki ga lahko postavimo po zaslugi *Drugega spola*. Razmišljati moramo tudi o tem, ali ženska lahko postaja drugače. Ali v procesu postajanja lahko postane kaj drugega kakor ženska, tj. Drugi? Ali to lahko privede do določenih izidov, ki niso dani ali znani vnaprej? Ali morda lahko – na poti nepostajanja ženska – postane kaj drugega kakor moški, ki simbolizira avtonomno svobodo, nevezano na telo?

Zdi se, da je imela Judith Butler ob začetku svojih premišljevanj o družbenem spolu v mislih natanko ta vprašanja. Menim, da je vprašanje možnosti drugačnega postajanja ključno za to, kar se je postopoma izoblikovalo v teorijo performativnosti. Z njim je tesno povezano vprašanje telesa. V nasprotju z močno prisotno domnevo, da teorija performativnosti zanemarja telo (Duden, 1993; Alamo in Hekman, 2008), trdim, da si Butler prizadeva za njegovo vrnitev v mišljenje. Da pa bi bilo to mogoče, je treba »telo kot tako« – abstraktno, brezspolno telo ali telo, ograjeno na biološki spol – pregnati iz misli in ga nadomestiti s telesi, pojmovanimi kot živimi in pluralnimi procesi postajanja.

Če želimo razumeti te procese, ki jim je Butler posvetila ves opus, telesa ne smemo enačiti z biološkim spolom. Tudi utemeljitev za njuno ločitev izvira iz *Drugega spola*. Telo je z ločitvijo od biološkega spola, videnega kot nekaj, kar je imanentno življenju vrste, a tudi z ločitvijo od sartrovske breztelesnosti celote lastnih dejanj, dobilo priložnost, da se osvobodi svoje postvarelosti v mišljenju. Drugačno postajanje v tem smislu presega vprašanje osvoboditve (telesa) ženske od lastne Drugosti, od ograjevanja na biološki spol. V enaki meri zahteva, da se misel osvobodi dualističnega zvajanja biti na subjekt (kot *res cogitans*) in Drugega (kot *res extensa*), po katerem *res extensa* živi bodisi kot Telo bodisi kot transcendenca telesnosti, tj. po katerem je ženska tako rekoč obsojena na telo, medtem ko je breztelesnost za moškega zgolj ena od možnosti.

Za podrobnejšo razlago vezi med telesom in postajanjem se moramo ozreti k eni najbolj impresivnih epizod v zgodovini filozofije. Ta govori o bitki dveh samozavedanj, ki se konča z njuno preobrazbo v gospodarja in hlapca. Simone de Beauvoir je svoje razumevanje drugosti črpala iz Heglove *Fenomenologije duha* (Lloyd, 1983, 2; Butler, 1986, 43–44; Lundgren-Gothlin, 1996; Purvis, 2003), zato bi *Drugi spol* lahko obravnavali kot razširjeno študijo utelešene in seveda družbenospolno zaznamovane različice gospodarja in hlapca. Ta epizoda je močno zaznamovala tudi filozofska prizadevanja Judith Butler, o čemer razpravljam na različnih mestih v tej knjigi. Tu se bom posvetila njeni prvi interpretaciji bitke dveh samozavedanj, podani v knjigi *Subjects of Desire* (v

poglavju »Bodily Paradoxes: Lordship and Bondage«), ki je znatno vplivala na njeno_ splošno miselno usmeritev.

Ko se v Heglovi *Fenomenologiji duha* samozavedanji srečata, nobeno od njiju ni glavno: srečata se kot enaki. Njuna enakost v istosti se odraža v načinu, kako pristopita drugo k drugemu – drugo samozavedanje se obema kaže kot nebitveni predmet, kot čisto drugo. Isti sta, vse dokler potrebujeta drugo samozavedanje za potrditev lastne neodvisnosti od svoje odtujenosti v drugem (SD, 50–51). Povedano drugače, obe enako terjata pripoznanje lastne substance. Njuna želja po pripoznanju med njima vzpostavi nehoteno vez, ki se sprevrže v boj na življenje in smrt, v katerem se samozavedanji želita dokazati kot neodvisni bitji za sebe. Toda pomembna posledica te potencialno absolutne negacije je, da se začneta zavedati pomembnosti življenja. Iz novo odkrite želje po življenju (prav tam, 54) v naslednjem koraku vznikne neenakost, tj. gospostvo gospodarja nad hlapcem, znotraj katerega je pripoznanje enostransko in neenako. Povedano s Heglom: »Oba momenta sta bistvena [...], sta kot dve nasprotni podobi zavesti; ena samostojna, ki ji je bistvo zasebstvo, druga nesamostojna, ki ji je bistvo življenje ali bit za neko drugo; ono je *gospodar*, to je *hlapec*« (Hegel, 2017, 106).

Butler to epizodo interpretira na dokaj poseben, presenetljiv način, saj vanjo vpelje telesno razsežnost, ki je v Heglovem besedilu odsotna. Po Butler se v trenutku, ko se samozavedanji prikažeta drugo drugemu, eno in drugo začne zavedati samega sebe in telesa kot omejitve: odtlej »telesnost povsod označuje omejitev, in telo, o katerem se je prej zdelo, da pogojuje konkretno določenost svobode, zdaj zahteva uničenje, da bi se svoboda vrnila« (SD, 51). Postati samozavedanje predpostavlja željo po preseganju neposrednosti »golega življenja«, vendar je cena za to željo najverjetneje smrt. Radikalni boj na življenje in smrt tako privede do povsem avtonomne smrti, ki mora ostati prazna in nepripoznana, saj obe samozavedanji propadeta, ker sta se v boju zoper neposrednost golega življenja pripravljene odreči življenju; ali pa privede do dominacije kot nadaljevanja uničevanja v kontekstu življenja. V obeh primerih je telo uničeno. V svojem boju za pripoznanje se ne glede na končni izid »obe samozavedanji podata v protitelesno erotiko, ki se zaman trudi dokazati, da je telo zadnja meja svobode, ne pa njena nujna podlaga in mesto njenega posredovanja« (prav tam, 52). Postajanje gospodarja in hlapca vpelje dinamiko, v kateri hlapec kot »Drugi zdaj mora *živeti lastno smrt*«, ker se kaže kot utvara o »nesvobodnem telesu, instrumentu brez življenja« (prav tam), medtem ko gospodar živi v utvari, da je kot svobodna breztelesnost uspel premagati neposrednost življenja. »Gospodarjeva identiteta je po svojem bistvu onkraj telesa; iluzorno potrditev tega stališča dobi, ko od Drugega zahteva, da je telo, katero

sam *noče biti*« (prav tam, 53; prim. *The Psychic Life of Power*, 1997b [poslej PLP], 34–52).

V nasprotju s Heglovim potujočim subjektom, ki nadaljuje trnovo pot do absolutne vednosti, se Butler ustavi pri tej epizodi (tako v *Subjects of Desire* kot nasploh v poznejšem pisanju), ki odzvanja v njenih_ prvih besedilih o družbenem spolu. V njih s pomočjo Simone de Beauvoir hlapca interpretira kot živega in utelešenega Drugega na presečišču z žensko, s telesom, ograjenim z lastno imanenco. To presečišče naznanja pogled na telo, kar je pomenljivo, saj se gospodar in hlapec pri Butler pojavljata kot podobi utelešenja. Gospodar prevlada, ker opredeli telesno področje – gospodar je tisti, ki Drugega definira kot telo, telo pa kot lastnost Drugega. Ker hlapca definira drugi, postane sama esenca telesa; podložen je, ker ga zasušnjuje telesna esenca. Podobno »ženske postanejo Drugi; utelešati začnejo samo telesnost. Ta odvečnost postane njihova esenca, eksistenca ženske pa postane to, čemur Hegel pravi ‚negibna tautologija‘« (Butler, 1986, 44).

Toda moška ločenost od telesa – o kateri se zdi, da je tudi v podlagi velikega projekta postati vsota svojih lastnih dejanj (dejanj, izvedenih tako rekoč brez telesa) – se znova pojavi v obliki zanikanja (»tako kot pri Heglovi dialektiki gospodarja in sužnja se izkaže, da je zanikanje telesa zgolj utelešenje zanikanja« [Butler, 1986, 44]). Po drugi strani se žensko esencalizirano utelešenje, popolna ujetost v telo in ograjenost z njim, lahko izteče v obratni smeri totalnega zanikanja utelešenosti (v prizadevanju ženske, da bi postala gospodar/moški) ali pasivnega prepuščanja hlapčevstvu, ki ga specifično ženska oblika »dela« nikdar ne bo odpravila (po Heglu je namreč delo tisto, kar hlapca naposled osvobodi podrejenosti). Za žensko je pot do avtonomnosti težavna, ker od nje zahteva, da se bodisi odreče telesu in postane niz breztelesnih dejanj, bodisi ostane sužnja lastnega telesa kot usode, ki ji je namenjena ne glede na to, kaj stori. Odgovor na vprašanje »Ali je mogoče postajati drugače?« mora torej ponuditi pot, po kateri lahko presežemo to dualistično delitev na nesvobodna, nedejavna telesa in svobodne, dejavne breztelesnosti. V tem smislu lahko sklenemo, da je teorija performativnosti Judith Butler vzniknila iz njene_ zgodnje zavezanosti prepričanju, da je telo nujna podlaga svobode in mesto njenega posredovanja (SD, 52).

Je mogoče ne postati ženska?

Za Butler telo ni nikdar breztelesno. Ni ga mogoče abstrahirati na telo kot tako, na entiteto zunaj živih procesov, ki bi dopuščala posplošitev, niti zvesti

na usodno danost, skrito esenco, ki bi jo izžarevale spremenljive pojavnosti telesa (tovrstno »telo« je zgolj še ena, tako rekoč »ženska« plat abstrakcije). Iz zavrnitve breztelesnega telesa izhaja, da se ga je treba lotiti drugače – kot nečesa živega, pluralnega, spremenljivega, ranljivega, sposobnega užitka, izpostavljenega nasilju, a tudi kot nečesa, kar je temelj, in ne meja svobode. Telo je materialno, vendar njegova materialnost ni grobar možnosti niti v starem platonskem smislu niti v smislu določenih feminizmov, ki ženske obsojajo na spol¹⁷ in s tem tudi na drugost, ki sije iz ženskih teles. Telo je moje, je neločljivi del mene kot posameznice, toda njegovo življenje obenem je in ni moje. Družbena bitja postanemo natanko po zaslugi telesa.

Prav zato nekoliko v nasprotju s splošno sprejetim stališčem trdim, da je Butler začela razvijati svojo teorijo performativnosti iz potrebe po drugačnem mišljenju teles, ki bi jim namenilo prostornejše življenje. Ideja o telesu kot prizorišču družbenosti je osrednjega pomena za njena poznejša dela, vendar

17 Butler le redko obravnava feministične vire, s katerimi se ne strinja. *Težave s spolom* so vaja iz »francoskega feminizma«, za katero so francoske feministične teoretičarke pokazale bore malo razumevanja (prim. Delphi, 1995; Moi, 1999; Berger, 2014); zavrnile so jo kot amerikanizacijo ali družbenospolno zaznamovanje <genderisation> feministične teorije (Möser, 2019). S tem povezani spor o spolu in spolni razliki (Braidotti, 1994; Braidotti in Butler, 1994) se zdi postranskega pomena za razvoj feministične drže Judith Butler (UG, 174–203; Pheng in Grosz, 1998). Četudi redko navaja imena feministk nasprotnih stališč, so v zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja v Združenih državah obstajale feministične struje, ki so bile v navzkrižju z njeno anti-identitarno mislijo, denimo določene oblike maternalističnega mišljenja (CF, 49) in pa radikalni feminizem Catherine MacKinnon. Butler se je odločno in daljnovidno distancirala od struje, ki jo zastopa MacKinnon, in že zelo zgodaj odkrito izrazila svoje nestrinjanje, rekoč da feminizem postavlja »v položaj, s katerega zagovarja sistemsko prevlado moških nad ženskami, ti dve kategoriji destilira v povsem utrjeni poziciji moči, ženske pa brez izjeme obravnava kot relativno nemočne, kot žrtve, ki lahko pridobijo moč samo tako, da se oprejo na državo, kar je zelo zastrašujoč obet« (Kotz, 1992, 86). Butler je bila bolj naklonjena črnskemu in postkolonialnemu feminizmu (PL, 47), ki sta na svoj način načela (belski, zahodni) pomen »Ženske«. Njeno vlogo in sodelovanje v feminističnih razpravah je zaznamovala tudi določena skromnost (FCR, 132). Butler ni bila previdna le pri navajanju nasprotnic, temveč tudi pri omenjanju »zaveznic«. Izrazila je svoj dolg Denise Riley (TS, 15), in prepričana sem, da se njeno feministično pozicioniranje povsem ujema z Riley, ki je zapisala: kategorija »ženske« je zgodovinsko, diskurzivno konstruirana, vselej v odnosu do drugih kategorij, ki so enako spremenljive; »ženske« so neobstojna kolektivnost, v katero so osebe ženskega spola lahko umeščene na zelo različne načine, zato se ne moremo zanašati na navidezno kontinuiteto subjekta 'žensk'; »ženske« so tako sinhrono kot diahrono tavajoča kolektivnost, medtem ko je 'biti ženska' na individualni ravni prav tako nekaj nestalnega, nekaj, kar ne more zagotoviti ontološkega temelja. Kljub temu je treba poudariti, da so nestabilnosti te kategorije *sine qua non* feminizma, ki bi sicer izgubil svoj predmet, svoj razlog za boj, pa tudi svojo živahnost« (Riley 1988: 1–2). Butler dejansko ni želela odgovoriti na vprašanje, kako opredeljuje feminizem: »Mislim, da nisem v položaju, da bi lahko definirala feminizem. Morda nočem, da bi bil feminizem utrjen z definicijo, a tako je zato, ker hočem, da ostane živ, da postane širši, bolj vključujoč in močnejši« (Tohidi, 2017, 462).

njene korenine segajo v zgodnje interpretacije družbenega spola, ki jih je navdihnilo branje Simone de Beauvoir prek Hegla, Wittig, Rubin in Foucaulta. Naj navedem značilen citat:

Telo kot prizorišče kulturnih interpretacij je materialna realnost, ki je že umeščena v družbeni kontekst in opredeljena z njim. Telo je tudi situacija, v kateri je treba privzeti in interpretirati ta sklop pridobljenih interpretacij. Telo, ki nič več ni dojeta v tradicionalnem filozofskem smislu »meje« ali »esence«, je polje interpretativnih možnosti, prizorišče dialektičnega procesa vnovičnega interpretiranja zgodovinskega niza interpretacij, ki so se vtisnile v drobovje. (Butler, 1986, 46)

Telo deluje kot točka, v katero se stekajo kulturne interpretacije, kot prizorišče družbeno posredovanih interakcij. Moje telo – konfiguracija materialnosti v tej zelo konkretni obliki – je hkrati prepuščeno drugim, ki ga vidijo, razumejo in tolmačijo tako ali drugače, glede na družbeno interpretativna orodja, ki so jim na voljo. Vendar tega ne počnejo le ljudje, ki me obkrožajo. Tudi jaz sama pridobivam in si prilaščam dostopne interpretacije; prejemam jih iz družbenega in kulturnega konteksta, ki mu pripadam. Moje telo je polje, v katerem postanem, kdor sem, zahvaljujoč drugim in skupaj z njimi. Ker pa so telesa vedno zaznamovana z družbenim spolom, ne postanem neki abstraktni jaz, pač pa jaz, ki je družbenospolno zaznamovan z ozirom na razpoložljive interpretativne možnosti. In ker so interpretacije kulturne in družbene, niso nikdar aksiomatične; vedno zajemajo tudi možnost biti drugače. Zato povsem v skladu s Simone de Beauvoir obstaja svoboda in obstajajo temeljne omejitve, obstajajo tako možnosti kot ovire.

Cilj zgodnjih besedil Judith Butler ni bil pokazati, katera stran prevlada v tej ali-ti situaciji. Predvsem jo_ je zanimalo, katere možnosti se odprejo telesom med njihovimi procesi postajanja. Ne preseneča, da je bil najobetavnejši sklep, ki ga je izpeljala_ iz Simone de Beauvoir ta, da »so ženske brez vsakršne esence, in zato tudi brez naravne nujnosti, in da je to, čemur pravimo esenca ali materialno dejstvo, v resnici zgolj vsiljena kulturna izbira, ki se izdaja za naravno resnico« (Butler, 1985, 516). Njen_ odgovor na vprašanje, kako živeti to kulturno izbiro, tj. kako interpretirati možnosti, s katerimi razpolaga telo, nas privede v srž teorije performativnosti. A najprej se ustavimo pri »najobetavnejšem predlogu Simone de Beauvoir, ki pravi, da so ženske brez vsakršne esence« (prav tam). Če se človek ne rodi kot ženska, morda sploh ni potrebe, da bi to postal? Če je esenca odsotna, dokončnega odgovora na vprašanje, kaj je ženska, pa dejansko ni, ali je potemtakem možno, da bi se »kulturna izbira« ne glede na telo, v katerem slučajno prebiva, preoblikovala v nekaj, kar ni niti

Drugi niti sartrovski božanski subjekt, ki samega sebe naredi v tisto, kar je? Je mogoče postajati drugače? Kako? V ta namen si moramo ogledati, kako je Gayle Rubin telo osvobodila družbenega spola, in zatem še, kako je Monique Wittig družbeni spol osvobodila narave.

Butler odkrito priznava, da je besedilo Gayle Rubin »The Traffic in Women« (1975) zelo pomembno vplivalo na njen_ lasten pristop k družbenemu spolu (Rubin in Butler, 1994, 68; GT, xi). Rubin ta izjemno relevanten tekst začne z vprašanjem »Kaj je ženska?«, ki parafrazira Marxa in odraža Simone de Beauvoir. Brez pretiranega oklevanja zapiše, da je ženska pač ženska in da »šele v določenih razmerjih postane gospodinja, žena, imetje, plejbojeva zajčica, prostitutka ali človeški diktafon« (Rubin, 1997, 28). Posledično bi zunaj teh razmerij lahko igrala drugačno vlogo ali postala kaj drugega. Rubin obdelavo surovine človeškega biološkega spola in razmnoževanja poimenuje »sistem biološkega/družbenega spola«. Ta ureditev je rezultat specifičnih družbenih razmerij, ki vrh vsega proizvajajo tudi družbenost samo. Na razširjenem zemljevidu družbenega sveta Gayle Rubin so ljudje delavci, kmetje in kapitalisti, a tudi žene, gospodinjice in prostitutke. Politična ekonomija, ki se le redko ukvarja s področjem spolne identitete ter spolne želje in fantazij ali s pojmovanji otroštva in družine, mora razumeti in ubesediti človeško produktivno delovanje, v katerem nismo v osnovi delavci in kapitalisti ter le slučajno ženske in moški. V ta namen je Rubin povezala Marxa in Engelsa z Lévi-Straussom in Freudom ter skušala pokazati, kako nam sorodstvene strukture in tabu incesta vsiljujejo specifično proizvajanje razmerij, preko katerih postanemo moški in ženske.

Po Rubin biološki spol ni (biološki) pogoj možnosti družbenega spola. Nasprotno, prav družbeni spol kot ureditev, ki zagotavlja družbeno produktivnost biološkega spola, je tisti, ki (ne le ženskemu, temveč vsakemu) telesu zamejuje možnosti. »Družbena organizacija biološkega spola sloni na družbenem spolu, obvezni <obligatory> heteroseksualnosti in brzdanju ženske seksualnosti« (Rubin, 1997, 40). Za Butler so bili pomembni zlasti njeni vpogledi v ta posebni preobrat biološkega spola (»telesa«) in družbenega spola (družbeno produktivne rabe teles), v njuno neutrjeno naravo, v določen sistem družbenih pomenov in v kulturno pozicioniranje praks, želja in anatomij. Kulturne interpretacije naše domnevno neme anatomije so bolj kot odraz primarnih značilnosti biološkega spola reiteracije osnovnih položajev v sistemu menjave, ki je konstitutiven za družbena razmerja. Kulturno interpretacijo teles omogoča obnavljanje sistema, v katerem ženske opravljajo funkcijo darila in jamstva za mir med vojaškimi enotami, menjajo gospodinjstva, privzemajo tuja imena in prehajajo v last nekoga drugega, medtem ko moški to menjavo organizirajo zato, da bi razširili sorodstvene kroge in vsilili »družbene cilje delu naravnega

sveta« (prav tam, 38). Menjavo, povezano s seksualnim dostopom, rodovniškim statusom, dedovanjem, lastnino, pravicami ter gibanjem ljudi, družba sprejema kot nekaj naravnega. Preko teh družbenih razmerij telesa postanejo moška ali ženska, postanejo legitimni (ali nelegitimni) akterji družbene menjave.

Pot od rojstva do trenutka, ko človek postane ženska, po Gayle Rubin zaznamuje proces nenehnega kulturnega vpisovanja družbenospolne identitete v telo, ki je proizvedeno zaradi proizvodnje družbenosti same. Vse torej kaže, da žensk navsezadnje ne zatira lastno telo. Zatiralska je specifična družbenospolna konfiguracija ženskega telesa kot nečesa, kar je podvrženo zatiranju, konfiguracija, o kateri se zdi, da ne more ločiti penisa in vagine od simbolnega položaja gospodarja in hlapca. »Izključna spolna identiteta [*ali* moški *ali* ženska] še zdaleč ne odraža naravnih razlik, ampak tlači naravne podobnosti« (Rubin, 1997, 40). Ker je Rubin sprevrnila tako položaj biološkega spola kot družbenega spola, se zdi, da je odprla možnost, da se telo osvobodi binarne delitve, ki mu jo vsiljuje družbeni spol.

Osvoboditev se ne more zgoditi sama od sebe: »kulturna evolucija« je enako nujna kot ekonomska revolucija, saj nam ponuja

priložnost, da prevzamemo nadzor nad seksualnimi, reprodukcijskimi in socializacijskimi sredstvi in da se zavestno odločimo za osvoboditev človeškega seksualnega življenja od arhaičnih odnosov, ki ga pačijo. [...] [Feministična revolucija] bi osvobodila načine seksualnega izražanja, človekovo osebnost pa bi osvobodila prisilnega jopiča družbenega spola. (Rubin, 1997, 52)

Rubin je bila v duhu revolucionarnih sedemdesetih let 20. stoletja prepričana, da je arhaične sisteme biološkega/družbenega spola mogoče odpraviti, ker niso »ahistorične emanacije človeškega uma; so rezultati historične človekove dejavnosti« (prav tam, 55). Njihovi ukinitvi bi sledila odprava obveznih seksualnosti in seksualnih vlog: »[...] najbolj me privlačijo sanje o [...] družbi, v kateri je spolna anatomija nepomembna za to, kdo si, kaj počneš in s kom se ljubiš« (prav tam, 54). Anatomija spola izgubi pomen, ker samici ni treba postati ženska. Telesa onkraj binarne konfiguracije družbenega spola lahko postajajo drugače.

Način, kako je Monique Wittig nadgradila idejo, da se človek ne rodi kot ženska, bi lahko označili za izhodiščno točko teorije performativnosti. V besedilu »Nihče se ne rodi kot ženska« (2000 [1980]) je silovito napadla prepričanje, da je na podlagi izreka Simone de Beauvoir mogoče skleniti, da so osnove zatiranja žensk tako biološke kot zgodovinske. Po Wittig ne obstaja nič »biološkega« ali naravnega, kar bi bilo odločilnega pomena za konstituiranje kategorij

ženske in moškega. Obe kategoriji sta izključni politični in ekonomski (Wittig, 2000, 38). Kdor se oklepa povezave med naravo in zgodovino, pristaja na mit. Vrača se k isti mitični ženski, ki jo je razkrila in obsodila že Simone de Beauvoir: »'Ženska' za nas ne obstaja: je le imaginarna formacija, medtem ko so 'ženske' produkt družbenih odnosov« (prav tam, 39). Mitična »Ženska«, ki je za vekomaj prikovana k svojemu biološkemu spolu, družbeno naravna in po naravi zatirana, pripomore k naturalizaciji tega zgodovinskega pojava, ki v zadnji instanci preprečuje vsako možnost spremembe. In ker tega, četudi izvorno družbenega zatiranja ni mogoče ločiti od narave, anatomija ženskam ostaja tako ali drugače usojena. Vendar po Wittig obstaja »živ dokaz«, da to ne drži: »[...] lezbična skupnost¹⁸ že s svojim obstojem razbline umetno (družbeno) dejstvo, ki utemeljuje ženske kot 'naravno skupino'« (prav tam, 27). Lezbijka je ženska, ki ni Ženska; a tudi ni moški. Čeprav se rodi v žensko telo, nikdar ne postane ženska, če postati ženska pomeni vstopiti v odnos z moškim, kar implicira podreitev Drugega Absolutnemu. Lezbijka je prizorišče prekinitve vezi med biološkim in družbenim spolom. Četudi se je rodila kot ženska, se nahaja zunaj razmerij, ki predpostavljajo, da bodo ljudje, rojeni kot ženske, postali »gospodinja, žena, imetje, plejbojeva zajčica, prostitutka ali človeški diktafon« (Rubin, 1997, 28). In medtem ko je Rubin sanjala o feministični revoluciji, ki bi enkrat za vselej razpletla vezi med družbenim spolom, prisilno heteroseksualnostjo in omejevanjem ženske seksualnosti, je Wittig zahtevala gverilsko »uničenj[e] heteroseksualnosti kot družbenega sistema, ki je osnovan na zatiranju žensk in ki ustvarja doktrino razlik med spoloma, da bi zatiranje upravičil« (Wittig, 2000, 48).

Čeprav je bila Butler nemara vsaj deloma naklonjena sanjam Gayle Rubin o androgini družbi, se je odvrnila od revolucionarnih zaključkov ene in druge, Rubin in Wittig. V tem obratu je jedro njenega specifičnega razumevanja performativnosti in, *a fortiori*, zmožnosti delovanja. Butler njunih idej o uničenju (sistema biološkega/družbenega spola, heteroseksualnosti) ni odobraval, zavrnila pa je tudi njuni utopiji, v katerih so razmerja moči stvar preteklosti, tj. v katerih je biološki spol (Wittig) ali družbeni spol (Rubin) presežen. Lahko bi rekli, da je celoten projekt *Težav s spolom* ena sama obsežna polemika zoper

18 Wittig je v francoščini na tem mestu uporabila besedo za družbo (*société*), ne za skupnost (*communauté*). Čeprav je bil esej v slovenščino preveden iz angleščine, v kateri je prav tako govor o *lesbian society* (ne o *community*), se v njem pojavlja »skupnost«, zato navajamo avtoričino izvirno (v obeh prevodih okrnjeno) opombo, s katero je pojasnila svojo izbiro: »Tu uporabljam besedo 'družba' v razširjenem antropološkem pomenu: ker ni povsem avtonomnih lezbičnih družb, ki bi obstajale ločeno od heteroseksualnih družbenih sistemov, ne govorimo o 'družbah' v strogem pomenu, vendar imamo vseeno opraviti z nečim, kar presega preproste 'skupnosti'« (Wittig, 1980, 75). (Op. prev.)

željo po transcendenci in njej pripadajoče politične pomene. Zaradi opustitve želje po transcendenci je Butler lahko ostala_ v stiku s telesom, ki živi zdaj, ne v neki nedoločljivi (nedoživeti) prihodnosti, ter sprejela_ vsako zmožnost delovanja, ki je temu telesu in temu življenju na voljo zdaj, v trenutku *pred utopijo*. Čeprav je zavrnila_ politična projekta Monique Wittig in Gayle Rubin, ju je uporabila_ za performativno interpretacijo Simone de Beauvoir: vez med biološkim in družbenim spolom ni trdna, zato jo je mogoče postaviti pod vprašaj; človek lahko postaja na različne načine, četudi je postajanje kulturno zamejeno; sam obstoj različnih »kulturnih izbir« dokazuje, da postajanje ne temelji na anatomiji, biologiji ali naravi, ampak sledi nekim drugim vzorcem, ki so sestavni del družbene/zgodovinske organizacije realnosti; in končno, binarnost na področju družbenega spola ovira možnosti za osvobodjanje telesa. Ker družbeni spol ni utrjen (z biološkim spolom), bo Butler sklenila_, da možnosti za uničenje binarnih nasprotij tičijo v družbenem spolu samem. Izkazalo se bo, da je družbeni spol kot nekaj performativnega prostornejši in bolj odprt za družbeno življenje različnih teles, ki so morda sposobna spremeniti družbo in razmerja moči, na katera se ta opira.

Telesa in norme

Če rečemo, da je družbeni spol performativen, s tem povemo, da gre za neko udejanjenje; kar se »pojavlja« kot družbeni spol, je pogosto zmotno razumljeno kot znamenje njegove notranje ali inherentne resnice; družbeni spol spodbujajo obvezujoče norme, ki zahtevajo, da postanemo enega ali drugega spola (običajno v strogo binarnem okviru); reproduciranje družbenega spola je zato vedno stvar pogajanja z močjo; in končno, ni družbenega spola brez tega reproduciranja norm, ki med svojim ponavljajočim se udejanjanjem tega reproduciranja norm ali njihovo prenovitev na nepričakovane načine, s čimer odpre možnost za spremembo družbenospolno zaznamovane realnosti po novih smernicah. Politična aspiracija te analize, morda njen normativni cilj je, da postane življenje spolnih in seksualnih manjšin bolj možno in tako, da ga je moč živeti. (NT, 32)

Butler v tem odstavku iz *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) strne glavne poudarke svojega razumevanja performativnosti spola, ki jih podrobno obravnavam v tem in naslednjem poglavju. V odlomku nas opozori na »ključne besede«, povezane z družbenim spolom: na uprizarjanje, udejanjanje in pojavljanje <performance, enactment and appearance>. Realnost uprizarjanja, udejanjanja in pojavljanja ni nekaj danega, ampak je odvisna od določenih

dejanj, ki hkrati delujejo kot prostor pogajanja z obstoječimi razmerji moči (zaradi česar je realnost mogoče spremeniti). V citatu so jasno navedene tudi normativne aspiracije, ki so spodbudile tovrstno analizo realnosti, četudi osrednje mesto pripada konceptu norme.

Toda pričujoče poglavje se z razlogom imenuje »Telesa in norme«. V njem zatrjujem, da sta pojma telesa in norme stebra teorije performativnosti Judith Butler. Telesa uprizarjajo, njihovo uprizarjanje pa vodijo norme. Povezavo med telesi in normami, tj. med uprizarjanjem samim in prisilami, ki ga usmerjajo, ponuja zmožnost delovanja, o kateri bo govor v naslednjem poglavju.

Koncept norme je v filozofijo Judith Butler vstopil s Foucaultom. Norme se najpogosteje nanašajo na obvezujoča razmerja, preko katerih postanemo pripoznani kot ženske in moški ter v katerih naše telo »govori« (v našem imenu ali namesto nas) in nam začrta življenjsko pot na družbeno sprejemljive in inteligibilne načine. Butler je od Foucaulta poleg norm prevzela tudi ideje, da je realnost prežeta z razmerji moči, da reprodukcija norm nenehno poteka v najobičajnejših okoliščinah, da je nemogoče doseči neko trdno zasidrano utopijo, v kateri razmerij moči ne bi bilo (ali pa bi ji vladala »dobra moč«) in da je zmožnost delovanja povezana s prakticiranjem te zmožnosti tukaj in zdaj, v okviru razmerij moči.

Kaj je po Foucaultu norma in zakaj je praviloma diskurzivna? Splošno znano je, da se Foucault ni ukvarjal z razlikovanjem med biološkim in družbenim spolom. Njegova »političn[a] ekonomij[a] volje do znanja« (Foucault, 2000, 78) zadeva seks,¹⁹ tega pa razume daleč onkraj anatomije, vpete v telo: seks je stvar praks, občutij, prepovedi, dražljivosti, primernih in neprimernih poželenj, želenih in neželenih misli, stvar želje, ki jo je mogoče in treba politično upravljati. Seks je vzpostavljen predvsem kot vložek resnice <a problem of truth> (prav tam, 61) – ni niti nekaj, kar je v nas samih, niti nekaj, kar počnemo in čemur se predajamo, temveč nekaj diskurzivnega, zaradi česar se zavemo, da smo seksualna bitja, in izvemo resnico o seksualnosti (Mort in Peters, 2005, 13). Ta »vložek« ni razviden le iz začinjenih zgodb. Razpršen je po neznansko različnih načinih govora: družbenem, političnem, ekonomskem, medicinskem, moralno-higienskem in zakonodajnem. »Med Državo in posameznikom je seks postal vložek in to javni vložek; ovija ga cel splet govorov, znanj, analiz

19 Avtorica v srbski različici knjige opozarja na dvopomenskost francoskega izraza *sexe* in angleškega *sex*, rekoč da v prvem delu Foucaultove *Zgodovine seksualnosti*, iz katerega tu izdatno citira, označujeta tisto, kar v srščini (in tudi v slovenščini) »ostaja ujeto med biološki spol in seks«. Ker se v obstoječih slovenskih prevodih *sex* dosledno prevaja kot »seks«, mestoma odstopamo od njih in sledimo avtoričini rabi. (Op. prev.)

in zapovedi» (Foucault, 2000, 30–31). Je mreža diskurzov, ki s svojo močjo na neštete načine vlada telesom. Ta diskurzivna mreža – dispozitiv seksualnosti – utemeljuje ekonomska razmerja, sistemsko menjavo ter prenašanje imen in imovine, nagonsko delovanje ter seks in biološki spol, vendar dispozitiva, gledano v celoti, ni mogoče zvesti na nič od tega. Ta zgodovinsko novejša formacija se je začela pojavljati, ko sta razvoj in širjenje »nov[ih] tehnik dati življenju najvišjo ceno« (prav tam, 128) postala družbeno koristna, vzpostavitev življenjske ureditve novega sloja, ki se je samopotrjeval prek skrbi za »tel[o], moč, dolg[o] življenj[e], potomstv[o] in porekl[o]« (prav tam), pa je postala politično prikladna. Dispozitiv seksualnosti je bil prvotno vzpostavljen za drug namen, ne za sorodstvene ureditve, o katerih piše Rubin. Foucault je želel pokazati, da je seks nov pojav, zato je proučil razlike med mehanizmi seksualnosti od 17. stoletja in tem, čemur je pravil »mehanizem združevanja« (prav tam, 111). Slednji se nanaša na kompleksen sistem, ki definira pravila sklepanja zakonske zveze, pravno ureja določene prenose ter podpira določene statuse in specifične načine kroženja bogastva. Na drugi strani je seksualnost, ki je povezana z zgodovinsko novjšimi mehanizmi moči in prvenstveno ni nastala zaradi reprodukcije, ampak zaradi nadzorovanja prebivalstva, ki postaja vseobsegajoče in vse bolj nadrobno prežema telesa. Zgodovina političnega dispozitiva seksualnosti je nekakšna zgodovina teles, ki pokaže, da se sredstva moči neposredno navezujejo na telo – na njegove »funkcije, fiziološke procese, občutja in užitke« (prav tam, 156). Šele z dispozitivom seksualnosti je moč prodrla globoko v telo, v najbolj materialno, v najvitalnejše. Tako je nastal biološki spol – kot nekaj ločenega in telesnega, nepovezanega z drugimi organi, telesnimi funkcijami in občutji, kar pa je vendarle omogočilo, da se je vse naštet v obliki umetne enote znova zbralo in da je ta namišljena enota začela delovati kot vzročno načelo – da je biološki spol postal najbolj materialen in najbolj spekulativen telesni element obenem (prav tam, 159–160).

Zdi se, da ta zgodovinsko nova formacija ne pripada telesu niti ne deluje kot »družbenospolni dodatek«; kot nekaj, kar bi se iz družbene sfere preprosto preneslo na telo. Pri Foucaultu in pozneje pri Butler seks/biološki spol živi preko diskurzov, preko vednosti, ki proizvajajo in ohranjajo njegovo resnico ter zatrjujejo, da nekaj resnično je, pri čemer povedo tudi, kaj je ta nekaj (ena od tovrstnih avtoritativnih trditev je »anatomija je usoda«), in telo s tem zaprejo v ječo resnice o biološkem spolu, v umišljen skupek aksiomatičnih pomenov – tj. v normo. Norma je restriktivna in produktivna obenem. Resnice o telesu informirajo telo, ga spravljajo v tek, ga proizvajajo, usmerjajo in mu vladajo. Telo postane – neprimerno bolj kot v mehanizmu združevanja – žarišče prizmatične razpršitve moči.

Foucaultovo vztrajanje pri proizvedenem značaju in zgodovinski novosti te formacije je nadvse pomembno zato, ker nas vabi, da si zamislimo možnost vznika še kakšnega, doslej neznanega dispozitiva. Foucaulta – in pozneje Butler – ta možnost vsekakor zanima. Prav tako se oba želita otresti seksa/biološkega spola, da bi bilo mogoče »uveljaviti telesa, užitke, znanja, v njihovi številnosti in možnosti odpora« (Foucault, 2000, 162), in sicer z bistveno pomočjo taktičnih obratov različnih mehanizmov moči, z iznajdbo niza drugačnih norm. Butler izhaja iz Foucaulta, kadar poudarja, da ni točke, ki bi bila zunaj, pred ali onkraj moči, ni prizorišča, osvobojenega moči, kar je ena od poglavitnih ugotovitev *Težav s spolom*. Moč je mogoče preusmeriti, izkriviti, preoblikovati, pomnožiti, ker jo diskurz, preko katerega deluje, »prenaša in proizvaja [...]»; krepi jo, pa tudi uničuje, izpostavlja, jo dela krhko in omogoča njeno zaježitev« (prav tam, 105), ne more pa je enkrat za vselej odpraviti. Ne nazadnje Butler subverzijo prvič omeni v povezavi s Foucaultovo zavrnitvijo možnosti preseganja binarnih nasprotij: če jih hočemo subvertirati, jih moramo pomnožiti do točke, ko sama binarnost postane nesmiselna. »Njegova taktika, če temu lahko tako rečemo, ne sestoji iz preseganja razmerij moči, pač pa iz množenja njihovih različnih konfiguracij, zato da juridični model moči kot zatiranja in reguliranja ne bi bil več hegemonski« (Butler, 1985, 514). Zdi se, da subverzija lahko deluje kot prehod k novemu dispozitivu, ki ne temelji na binarnostih. Njihovo neumorno množenje, ki ga sprožijo subverzivne prakse, utegne iztiriti hegemonijo sedanjega sistema norm.

Telesa in dejanja: delanje, izdelovanje

Judith Butler je svoje zgodnje razumevanje biološkega in družbenega spola oblikovala na podlagi povezovanja okvirov, ki so bili predmet moje dosedanje predstavitve z osrednjim poudarkom na telesu.²⁰ Trditev, s katero se na-

20 K tem okvirom moramo nedvomno prišteti Merleau-Pontyjevo pojmovanje telesa kot zgodovinske ideje, in ne naravne vrste, ter kot dejavnega procesa utelešanja določenih kulturnih in zgodovinskih možnosti (Merleau-Ponty, 1962; Butler, 1988, 520–521; Butler, 1989). Čeprav je Butler previdna do ključnega fenomenološkega pojma intencionalnosti (Phelps, 2013), fenomenološka misel tvori pomembno ozadje njenega pojmovanja telesa (Stoller, 2010; Foultyer, 2013; Käll, 2015). Na njeno razumevanje družbenega spola so poleg obravnavanih okvirov vplivale tudi določene sociološke in antropološke ideje. V besedilu o performativnih dejanjih (Butler, 1988, 528) tako izrecno omeni tezo Kessler in McKenna (1978) o družbenem spolu kot »pridobitvi« (<»accomplishment«> in se izrazito distancira od Goffmanovega (2014 [1956]) pogleda na uprizarjanje spolnih vlog in spolnega izraza. Kessler in McKenna sta za Butler pomembni, ker sledeč Garfinklu zatrjujeta, da sta »moško« in »žensko« kulturna dogodka in učinka procesa pripisovanja družbenega spola, ne pa zbir značilnosti, vedenj ali fizičnih lastnosti (Kessler in McKenna, 1978, 154). Idejo o družbenem

merno oddaljujem od običajnih interpretacij, je, da je družbeni spol aposterioren, izpeljan koncept – orodje, s katerim Butler razlaga primarnejši predmet svojega premišljevanja. Čeprav je svetovno priznana_ teoretičarka_ spolov, njen koncept performativnosti pa je praviloma povezan z družbenim spolom, so v jedru njenih_ zgodnejših in, kot menim, tudi poznejših premislekov o družbenem spolu dejansko *tesla in dejanja* – tj. tisto, kar človek počne s svojim telesom. Tega ne poudarjam le zato, ker Butler vztrajno obtožujejo določene somatofobije (Butler, 1993a, 110; BTM, xix), temveč tudi zato, ker telo pomembno povezuje zgodnejšo in poznejšo fazo njenega_ dela, ki ju želim preplesti s to knjigo.

Besedilo Judith Butler, ki vpelje pojem performativnega, »Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory« (1988), prinaša tudi definicijo *postajanja* kot stiliziranega ponavljanja dejanj. Stilizira se telo, čeprav je tisto, kar se konstituira v tem procesu, utvara o stalno spolno zaznamovanem sebstvu (Butler, 1988, 519). Družbeni spol poteka v času – in njegova temporalnost je izrazito družbena. Butler na tem mestu svojo nalogo opredeli kot raziskovanje »načinov, na katere se družbeni spol konstruira s specifičnimi telesnimi dejanji, in obstoječih možnosti za kulturno preoblikovanje družbenega spola s tovrstnimi dejanji« (prav tam, 521). Telesnost, ki deluje, ni nosilka kulture, materialna dejstvenost ali *res extensa*, na katero se nalagajo kulturni pomeni. Telo ni kos materije, temveč »nenehno in neprekinjeno *materializiranje* možnosti«: pomeni se materializirajo s telesi, skozi in v njih, zato človek ni telo, »ampak svoje telo v nekem zelo ključnem smislu dela« (prav tam).

Naša tesla so dejavna prizorišča kulturnega interpretiranja; interpreti so ona sama. Delanje samega sebe je določena dramatizacija v obliki reproduciranja dostopnih konvencij in preko dostopnih obredov, ki imajo v danih okoliščinah nek družbeno relevanten pomen. Vendar samih sebe ne delamo le občasno,

spolu kot svojvrstnem aktu ali »dejanju« zasledimo v sociološkem besedilu »Doing Gender«, v katerem je družbeni spol definiran kot »rutinska, metodična in ponavljajoča se pridobitev [...]«. Delanje družbenega spola zajema skupek družbeno upravljanih zaznavnih, interakcijskih in mikropolitčnih dejavnosti, ki prikazujejo določena prizadevanja kot izraze maskuline in feminilne 'narave'« (West in Zimmerman, 1987, 126). Družbeni spol »delajo« posamezniki in posameznice, vendar je njihovo početje družbeno umeščeno, interakcijsko in institucionalno ter vedno podvrženo tveganju, da bodo o spolu presojali drugi. Odgovor na vprašanje, »Ali kdaj *ne* delamo družbenega spola?«, je nikalen: »Če družbo delijo 'esencialne' razlike med ženskami in moškimi, umeščanje v eno od kategorij biološkega spola pa je tako smotno kot vsiljeno, je delanje spola neizogibno« (prav tam, 137). Na tezo Judith Butler, da je družbeni spol preobleka, imitacija normativnega ideala, je silno vplivalo tudi delo Esther Newton *Mother Camp* (1979), o katerem razpravljam v tretjem poglavju.

priložnostno, samo takrat ko smo posebej naklonjeni interpretiranju družbenega scenarija. Svoje telo delamo iz dneva v dan, spet in spet, z neskončnim ponavljanjem dejanj. Z lastnimi telesnimi stilizacijami ponavljamo ali ponovno udejanjamo določene možnosti, določene norme, s katerimi razpolagamo kot zgodovinsko pogojena bitja. Telo torej materializira možnosti – možnosti, ki so navzoče, dostopne, dovoljene, družbeno dane.

Za podrobnejšo razlago si oglejmo primer iz zgodovine oblačenja. V začetku 19. stoletja so ženske na zahodu nosile dolge obleke, ki so skrivale gležnje pred javnostjo. Tega družbenega pravila, ki se danes zdi povsem kontingentno in dokaj viktorijansko, so se držale brez izjem, celo v nekaterih zelo nenavadnih okoliščinah, kot je ježa konja. V začetku 19. stoletja je bilo nepredstavljivo, da bi ženska jezdila, oblečena kakor moški, torej v jahalnih hlačah. Nasprotno, od žensk so pričakovali, da bodo zaradi svojih nepraktičnih oblačil in tedanjih strogih moralnih meril/pravil oblačenja jezdile postrani. Sredi 19. stoletja so se v Združenih državah pojavile prve hlače za ženske. *Bloomers*, kot so pravili ženskim športnim hlačam, nabranim okrog gležnjev, so se nosile pod malenkost krajšim krilom in so – sprva nekoliko neuspešno – naznanjale reformo oblačenja (Tortora in Keiser, 2013, 26). Poimenovali so jih po Amelii Bloomer, prvi Američanki, ki je bila lastnica, upravnica in urednica časopisa za ženske *The Lily*. Nosila je hlače in jih v svojem časniku neustrašno promovirala kot obliko ženske emancipacije. Čeprav govorimo o obdobju komaj stotih let, je bilo treba prehoditi dolgo pot od krinoline, podkrila z obročem iz kitove kosti, ki je naglo zamenjalo kratkotrajne in zasmehovane *bloomers*, do minikrila Mary Quant, obleke brez rokavov, ki je v »viharnih dvajsetih« segala čez kolena, in delovne obleke Rosie the Riveter v času med njima. Z današnjega vidika je nedoumljivo, da so še pred nedavnim ženskam prepovedovali nošnjo hlač. Po drugi strani moški v krilu kljub škotskemu kultu in duhovniškemu talarju še vedno predstavljajo skoraj nezaslišan družben prestop.

S primeri je seveda treba ravnati pazljivo. Delanje ali izdelovanje družbenega spola ne zadeva oblačil ali, kot bi lahko zmotno sklepali iz izraza »stilizacija«, prirojanja zunanjega videza kulturnim dobrinam. Butler stilizacijo eksplicitno poveže s Foucaultovim poznim razumevanjem stilistike eksistence <stylistics of existence> (Butler, 1988, 521; TS, 148), ki pa je v tem kontekstu lahko tudi zavajajoča (prim. Butler, 2001a; Boucher, 2006, 137; Käll, 2015). Kljub temu primer hlač govori o družbenem svetu ali svetu norm, v katerem delamo svoje telo. Naša eksistenca, utelešena in torej družbenospolno zaznamovana, se manifestira – kaže, privzema svojo pojavno obliko – na določene načine ali v določenih stilih. Z rojstvom deklice se rodi telo, ki bo skozi življenje, med prizadevanjem za potrditev lastne ženskosti, stilizirano kot feminilno: eksistenca

ženske je nepretrgan proces postajanja ženska. Stilizirano potrjevanje vključuje dejavno izdelovanje določenih vzorov ali idealov zavoljo utelešanja določenih družbenih meril ali vzorcev. Ta angažma ni prav nič nameren; ne gre za zavestno tehtanje, kaj uprizoriti in kdaj, ne gre za intenco, ki bi ciljala na specifične rezultate. Ni ne projekt, kot ga razume eksistencializem, ne niz naklepnih, intencionalnih dejanj. Potrjevanje se nanaša na usvajanje, prisvajanje in ponotranjanje vzorov, ki nas vsepovsod že obkrožajo (a so tudi v nas samih, kar Butler opiše kot »psihično življenje moči«) in zato ustvarjajo vtis, da so nam lastni, da so sestavni del naše volje in samorazumevanja.

V tem smislu si viktorijanka dolge, težke in skrajno nepraktične jahalne obleke ni naredla zaradi njene prikladnosti ali zato, ker zavestno ne bi želela odstopati od tedanje mode, pač pa zato, ker so ji takratne norme predpisovale zgolj in samo ta posebni vedenjski vzorec. Jahalka ni imela druge možnosti; hlače kot »kulturna izbira«, ki bi jo lahko interpretirala ženska telesa, niso obstajale. Obkrožena je bila z ženskami v primerljivih oblačilih. »Morála« podkril in ženskih jahalnih hlač je odražala spolno razliko, ta pa je vplivala na jahalkino spretnost. Od tod do Geddesovega »biološkega dejstva« pasivnosti, počasnosti in stanovitnosti žensk ter aktivnosti, živahnosti, vnetosti in strastnosti moških ni bilo daleč, še dodatno pa ga je utrjevalo nevidno fiziološko življenje spolnih celic. Na bolj vsakdanji ravni, dostopni ljudem, ki niso bili vpeljeni v skrivnosti nove znanosti, so o »biološkem dejstvu« pričala ženska oblačila, ki niso bila zgolj skrajno neprimerna za ježo, ampak so onemogočala tudi vsak hiter gib, skok, upogib ali tek. To stalno fizično oviranost, za katero naj bi odgovarjale celice in jamčila oblačila, so prevedli v uglajenost in od tod v lastnosti celotnega nežnejšega spola: v pokornost, plahost, dostojnost in druge podobne značilnosti, ki orišejo področje viktorijanske ženskosti.

Ženskost/moškost torej zadeva stiliziranje telesa, a tudi določeno stiliziranje volje, olike in obnašanja ter načinov, na katere dojemamo svoj položaj v redu družbenih razmerij in (ne nujno zavestno) usvajamo ideje o implikacijah tega specifičnega položaja. Rodimo se kot telesa, ki se vse življenje »izdelujejo v družbene spole« (Butler, 1988, 525) s telesnim usvajanjem normativnih meril. V tem smislu se Ženska ne nanaša na to ali ono žensko, ampak na niz norm, k prilagajanju katerim mora težiti vsako telo, ki se rodi s prepoznavno ženskimi spolnimi značilnostmi. Gre za dejavno izdelovanje, nizanje nešteti dosežkov, ki brez prekinitev poteka vse življenje.

Vsakdo izmed nas si prizadeva utelešati spolno normo. Norma je pravilo, merilo vrednosti in veljave; je tudi tisto, kar je normalno, skladno z normo, normalizirano – kar z delovanjem norm postane zaželeno in od česar naj ne bi

odstopali. Norma deluje kot implicitno merilo normalizacije (UG, 42). Norma vsiljuje, organizira in vzdržuje vzorce družbenosti, ki usmerjajo naše interpretacije drugih ljudi in našo presojo o tem, v kolikšni meri in kako se tudi oni držijo norme ali odstopajo od nje. Norma kot merilo normalizacije določenim vrstam dejanj in praks omogoči, da pridobijo vrednost in veljavo, ter jim nakloni družbeno pripoznanje (in zaščito, denimo z zakoni in drugimi oblikami institucionalizacije). Ker norma prepoveduje in proizvaja obenem, določa parametre, po katerih se nekaj ali nekdo lahko pojavi v polju družbene inteligibilnosti. Norma torej deluje ločevalno: pripomore k operacionalizaciji (zgodovinsko nestanovitne) ločnice med spoznavnim in razumljivim ter preostalim; vsem, kar ostane (in mora ostati) nepojavno, neznano, nespoznavno in nerazumljivo. Če človek svojo družbeno eksistenco uprizarja, potem to, da se ne pojavlja, pomeni, da družbeno izgine: med svojim postajanjem postane nerealen. »Biti ‚resničen‘ ali ‚realen‘ v družbenem svetu je neznanska prednost, je eden od načinov, kako se moč izdaja za ontologijo« (prav tam, 215).

Kaj pomeni »biti ‚resničen‘ ali ‚realen‘«? Svet, v katerem se naša telesa izdelajo v družbeni spol, je družben. Če telesa mislimo kot nekaj živega in pluralnega, potem celo njihove osnovne fizične poteze – obseg, masa, materija – pripadajo družbeni realnosti. Pojavljajo se zgolj v prostoru družbenega sveta, vendar ne kot statične fizične entitete ali, v drugem registru, kot negibna masa kosti, ovita v tkivo, temveč kot dinamični načini postajanja, ki jih soopredeljuje svet. V dani družbeni realnosti se telesa pojavljajo kot procesi utelešanja. Resnico teh procesov lahko zatrdimo zgolj v družbeni realnosti, kjer telesa »spregovorijo« in pridobijo pomene tako, da zavzamejo prostor ob drugih telesih, da imajo določeno obliko medenice ali prsi, da so podhranjena ali stara, da so te ali one polti. Materializira se tudi materialnost telesa: njegova materialnost ni preprosto prisotna, ampak z materializiranjem dostopnih pomenov postaja; realna postaja z materializiranjem možnosti, možnih »kulturnih izbir«.

Proces utelešanja poleg prostorskeosti zaznamuje tudi določeno trajanje. Kot Butler pogosto poudarja, je temporalnost nastajanja naše utelešenosti izrazito družbena in bistveno repetitivna. Norma ali sklop norm, ki nam predhodi v času, se v nas vtisne, nas oblikuje in pogojuje, nas z vseh strani – pogosto protislovno – obdeluje. Tega se loteva z »vztrajnostjo, ki je dokaj ravnodušna do naše končnosti« (*Senses of the Subject*, 2015c [poslej SS], 5). Dejanja utelešanja teh norm zagotavljajo našo realnost in resničnost. Vendar specifična točka v času, na kateri bi prenehali delovati, ker bi normo že v celoti utelesili in jo poslej živeli kot sam vzor utelešanja, ne obstaja. Prav nasprotno, prilagajanje normi in zatiranje njene resnice je kontinuiran, repetitiven proces. Človek ne postane svojega spola enkrat za vselej.

Na dan prihaja ideja performativnosti, ki zagotavlja vez med telesi in normami. Realnost družbenega spola kot norme je odvisna od njenega utelešanja, od uprizarjanja družbenega spola. »Realnost družbenega spola je performativna, kar preprosto pomeni, da je realna, kolikor je performirana« (Butler, 1988, 527). Ni realnosti družbenega spola, ki bi bila zunaj njegovega uprizarjanja; a tudi za telesa ni realnosti zunaj tiste, ki jo uprizarjajo.

Pojem uprizarjanja nas vabi k razmišljanju v gledaliških prispodobah, četudi je očitno, da spada v register določene družbene ontologije. Realnost bi si lahko predstavljali kot velik oder, na katerem se odvija življenje teles. Podobno kot poklicni igralci in igralkе, ki like utelesijo tako, da scenariju posodijo svoj glas in kretnje, tudi mi utelesimo svoj družbeni spol z branjem scenarija o normah, ki nas obkrožajo in naseljujejo. In tako kot poklicni igralci in igralkе lahko sijajno upodobijo Medejo, Kasandro ali Lizistrato ali pa so le blede kopije bolj nadarjenih kolegov in kolegic, tudi mi scenarij uprizarjamo bolj ali manj uspešno. Podobno kot pri predstavah s številnimi ponovitvami so določene uprizoritve boljše od drugih. Nekatere se zdijo precej mlačne in neprepričljive, včasih celo komične ali farsijske. Po ogledu se lahko čutimo prevarane, razdražene, lahko nas prime, da bi zakričali ali kaj vrgli v igralce. Tudi naše lastno utelešanje spolnega ideala lahko meji na parodijo, še zlasti zato, ker besedilo, ki smo ga dobili v interpretacijo, ni nedvoumno. Po »slabo« odigrani predstavi (lahko) naletimo na javno obsojanje. V procesu neprekinjenega ponavljanja se nam lahko kadarkoli zalomi, scenarij lahko interpretiramo napačno, lahko pretiravamo in ga karikiramo. Seveda ima gledališka prispodoba svoje omejitve. Ko zavesa pade, poklicni igralci in igralkе zapustijo oder, medtem ko jim pojemo slavo ali jih izžvižgamo, in predstava (vsaj poklicna predstava, ki so jo izbrali svobodno in zavestno) je končana. Ko utelešamo družbeni spol, delo poteka brez takšnih prekinitev: ker naša predstava ni stvar odločitve, luči na odru nikdar ne ugasnejo. Svoj družbeni spol uprizarjamo dobesedno zato, da bi živeli.

Trditev, da je življenje telesa uprizoritev, pomeni, da telo nekaj počne, da brez prestanka in repetitivno izvaja neskončen niz dejanj, ki omogoča njegovo življenje na »odru« – slednjega bi lahko poimenovali različno, kot (družbeno) realnost, (družbeni) svet (norm) ali družbenost –, na katerem telesa dobijo pomen, kjer postanejo razumljiva, berljiva in prepoznavna. Družbeni spol je zmotan preplet pomenov ali razmerij moči. Čeprav ni ne edini ne najpomembnejši, neznansko močno vpliva na oblikovanje realnosti teles. Prilaščanje norm z njihovim repetitivnim izvajanjem, s tem pa njihovim nenehnim vnovičnim vzpostavljanjem, je kompleksen način življenja v telesu, ki v primeru nepravilne izvedbe ogrozi življenje samo. »Če je eksistenca vedno zaznamovana z

družbenim spolom, potem tavanje zunaj vzpostavljenega družbenega spola v nekem smislu postavi pod vprašaj eksistenco samo« (Butler, 1986, 41–2).

Butler si je že zgodaj zadala nalogo, da bo hkrati raziskala, kako se družbeni spol vzpostavlja s specifičnimi telesnimi dejanji in kakšne so možnosti za preoblikovanje družbenega spola s prav temi dejanji (Butler, 1988, 521). V tem smislu je performativnost vedno že »razlaga zmožnosti delovanja« (Butler, 2009b, i). Povedano drugače, performativnost zadeva vprašanje, kako telesa živijo v družbenem svetu, v katerem uprizarjajo prav tiste norme, ki jim omogočajo živeti: kaj natanko počnejo; a tudi, kaj lahko storijo, da bi morda živela drugače, v svetu, kjer nobeno telo ne bi bilo nerealno in neresnično. V nadaljevanju tega poglavja bom podrobneje pojasnila vez med normami in telesi ter se osredotočila na vprašanje, zakaj izdelujemo svoje telo, kot ga, in zakaj postanemo moški in ženske, če bi lahko postali kaj drugega.

Družbeni in biološki spol: deesencializirano telo

Na podlagi že povedanega lahko sklenemo, da je družbeni spol norma, ki se udejanja in materializira z našim vsakdanjim uprizarjanjem lastne telesne eksistence. Izvajamo jo v svetu, ki nas pripoznava za realne ali pa nas v odsotnosti pripoznanja derealizira. Toda kaj se zgodi z biološkim spolom, če telesna udejanjanja potekajo na področju družbenega spola? Ali drugače: če je mogoče prav vse, kar spada na družbeno področje, zvesti na repetitivno izdelovanje, kaj se potemtakem zgodi z »nedružbenim« področjem, s področjem narave, kamor se rodimo, še preden začnemo utelešati normo? Zakaj bi sploh ločevali ti dve »področji«, če se performativno življenje telesa, ali v *beauvoirjanskem* registru, njegovo postajanje nikoli zares ne konča?

Razprave o biološkem in družbenem spolu, ki so se začele v petdesetih letih 20. stoletja, so se sprva navezoval na seksologijo in »drugače seksualizirane« <»otherly sexed«> ljudi (Germon, 2009). To razlikovanje, ki se ga je oprijel tudi drugi val feminizma (Millet, 1970), je vse do danes ostalo glavni predmet feministične teorije, obdržalo pa se je tudi v številnih dokumentih, ki so si prizadevali za *mainstreaming*, vključitev enakosti spolov v nacionalno in mednarodno politiko. Biološki spol je po splošno uveljavljeni definiciji naravna, materialna ali biološka podstat družbenega spola. Ta podstat »pripada« telesu in je tako rekoč določena z njim – z njegovo anatomijo, hormoni, kromosomi, geni –, odvisno od prefinjenosti znanstvene vednosti, ki v danem trenutku opisuje telo. Ker se biološki spol nahaja »v« telesu, je preddiskurziven; po svoji somatski nemosti spominja na kri in kosti. Družbeni spol je po drugi strani družbeni ali kulturni

učinek biološkega spola: ker sem se rodila kot ženska, sem pridobila feminilne lastnosti in postala ženska. Gre torej za diskurzivno nadstavbo na preddiskurzivni bazi ali za kulturno konstrukcijo, ki je izpeljana iz utrjenega naravnega substrata in zaradi delovanja različnih družbenih sil prežeta s specifičnimi vrednotami. Brez družbenospolne nadstavbe bi maternica in moda predstavljala le eno od naravnih izvedb pestiča in prašnika. Prav vrednostne kategorije, s katerimi se v svetu gladiol, sekvoj in sončnic zlepa ne srečamo, naravo spremenijo v kulturo.

Feministično odkritje družbenega spola je bilo osvobajajoče, ker je prevladovala predpostavka, da je mogoče dekonstruirati konstruirano in se odučiti naučenega. Obstoječi vrednostni okvir, ugnuzden v družbeno in kulturno sfero, je bilo torej mogoče odpraviti, razširiti ali predvidoma izenačiti – tako rekoč navkljub materialno nespremenljivi naravi biološkega spola (ta je bil ob vzniku ideje družbenega spola viden kot danost), ki je obdržala številne vidike usodnosti. Odpravile naj bi ga ženske, ki so – kot subjekt sprememb, političnega delovanja – delovale kot identiteta, okrog katere so se zbirale in v imenu katere so se artikulirale feministične zahteve.

Na Butler je nedvomno vplivala Joan Scott, ki je družbeni spol opredelila kot »primarni način označevanja razmerij moči« (Scott, 1986, 1067). Butler je o njej veliko pozneje zapisala_, da je pokazala, da moramo družbeni spol kontekstualizirati in opazovati kot nekaj, kar proizvaja »navidezno nepovezane domene, kot so razred, moč, politika in zgodovina sama« (Butler in Weed, 2011, 3). Nemogoče je vedeti, kaj »je« kategorija družbenega spola; vemo samo to, kako se proizvede, mobilizira in uporablja. Kar zadeva biološki spol, je Butler zelo naklonjena_ pojmovanju, da gre za »somatsko dejstvo«, ki ga je povzročil kulturni učinek (glej Fausto-Sterling, 2000, 21). Vseeno pa se zdi, da je posebne težave s spolom, ki so Butler prinesle slavo, povzročila emancipacija v sferi družbenega spola, ki naj bi jo dosegle ženske kot subjekti feministične politike. *Težave s spolom* se namreč začnejo z naslednjo zagato: »Ali je konstrukcija kategorije žensk kot koherentnega in stabilnega subjekta nenameravana regulacija in postvarelost odnosov med družbenima spoloma? Mar ni prav ta postvarelost v nasprotju s feminističnimi cilji?« (TS, 17).

Zapletena zgodba o biološkem in družbenem spolu, identitetah, subjektih, koherencah in temeljih – napisana v zgoščenem jeziku *Težav s spolom*, ki prehaja med disciplinami, a se še vedno močno zanaša na povsem filozofska orodja,²¹

21 *Težave s spolom* se ravna po razlikovanjih, ki so v zgodovini filozofske misli odigrala ključno vlogo. Natančneje, knjiga operira z nasprotji, kot so biti/postajati; biti/delovati; esenca/eksistenca; stvar na sebi/pojav; bistvo/pojavnost; izvirnik/imitacija; notranjost/zunanost; kontingentno/nujno; naravno/umetno; narava/konstrukcija; determinizem/svoboda.

ki obljublja, da bo mislil politiko, a potem misli ontologijo – po vsem sodeč izhaja iz naslednjega vprašanja: kako živijo telesa, katerih biološki spol, družbeni spol in želja niso vzročno povezani (kot so v primeru nekoga, ki se rodi kot ženska, zatorej postane ženska, zatorej si želi moških), in ali so ta telesa pomembna? Kot vemo, je Butler vprašanje načela_ iz političnih vzgibov, saj si je hotela_ zamisliti življenje spolnih in seksualnih manjšin kot bolj možno in tako, da ga je moč živeti (NT, 32). Toda vprašanje ima tudi svojo nepopustljivo filozofsko plat, ki dodatno zaplete idejo telesa. Po njegovi zaslugi telesa ni mogoče nikdar več misliti kot nekakšne izpeljave »telesa kot takega«, kajti s telesom vedno pride družbeni spol. A če družbeni spol še naprej definiramo kot izraz biološkega spola, kot družbeni ali kulturni učinek naravnega vzroka, potem ta definicija nasprotuje tudi živečim telesom, ki odstopajo od tovrstne vzročnosti. Zdi se, da življenja teh teles ne ustrezajo označbam, niti tistim – niti natanko tistim – označbam, ki naj bi delale v prid njihovi emancipaciji (in Butler meni, da je družbeni spol lahko taka označba).²² Vprašanje »Ali so vsa telesa pomembna?« je zato relevantno tudi za feminizem kot emancipacijsko politiko. Feminizem bi moral upoštevati »moralno in empirično težavo«, na katero Butler opozori proti koncu svojega prvega besedila o družbenem spolu:

Kaj se zgodi, če se posameznice ne prepoznajo v teorijah, ki jim razlagajo njihove lastne nepremostljive esence? Ko je esencialna ženskost končno artikulirana in se tisto, kar smo imenovali »ženske«, ne more videti v tej terminologiji, kaj naj zaključimo iz tega? Da so te ženske v zablodi ali da sploh niso ženske? (Butler, 1985, 516)

Naposled ima to vprašanje pomembne posledice tudi za razumevanje družbene realnosti teles. Če določena telesa v vzpostavljeni realnosti nimajo nobene možnosti utelešenja, potem ne ostajajo le v neenakem položaju, temveč so, pomenljivo, manj človeška in zato vedno izpostavljena določeni obliki

22 V *Težavah s spolom* se zdi pojem družbenega spola problematičen; težave povzroča in vanje rine zato, ker je zveden na dva spola, s čimer preprosto spet vzpostavi binarnost biološkega spola (vključno z njegovo usodnostjo). *Težave s spolom* želijo družbeni spol osvoboditi binarnosti ali preštevanja (Butler se ni nikdar menila_ za možno število družbenih spolov niti za njihovo množenje), ker identitarne formacije družbenega spola prinašajo nova izključevanja in s tem tudi nove oblike nasilja. V poznejših ponovitvah, posebej v *Undoing Gender* družbeni spol postane veliko širša in prostornejša označba, ker ga Butler dotlej že povsem loči od biološkega spola. »Če predpostavljamo, da se družbeni spol vedno in izključno nanaša na matrico 'moškosti' in 'ženskosti', prezremo prav kritično poanto, da je proizvodnja te koherentne binarnosti kontingentna, da ima svojo ceno in da permutacije družbenega spola, ki se binarnosti ne prilegajo, spadajo v družbeni spol ravno toliko kot njegovi najbolj normativni primeri« (UG, 42). Družbeni spol torej deluje kot mehanizem za proizvodnjo, naturalizacijo in normalizacijo izključujoče binarnosti ženskosti in moškosti, vendar ga je mogoče uporabiti tudi za denaturalizacijo in denormalizacijo te iste binarnosti.

nasilja. Teoretski boj za emancipacijo možnosti bi torej morali razumeti tudi kot boj proti nasilju.

Emancipacija telesa, ki jo je Butler zasledovala_ med spravljanjem družbenega spola v težave, se opira na razširitev področja družbenega spola in njegovo trajno razvezo od biološkega spola. To drugo je pravzaprav pogoj za prvo. In čeprav imamo lahko vtis, da si ju je drznila_ razvezati šele v knjigi *Bodies That Matter*, ki ima biološki spol v podnaslovu, je to storila_ že v *Težavah s spolom*: »Če je nespremenljiva narava biološkega spola sporna, je morda konstrukt, imenovan 'biološki spol', ravno tako kulturno konstruiran kot družbeni spol; nemara je bil vselej že družbeni – tako se pokaže, da razlike med biološkim in družbenim spolom ni« (TS, 19; prim. z zgodnejšo_ Butler, 1986, 45).

Kako naj razumemo to trditev? Zlitje biološkega in družbenega spola ne postavi pod vprašaj zgolj stebra feministične teorije, ampak se zateče k tezam, ki bi jih pripisali ljudem Geddesovega kova. Butler dejansko stori prvo, ne da bi storila drugo. »Anatomija je usoda« in podobne trditve z anatomijo resnično postvarijo usodo. Razlikovanje med biološkim in družbenim spolom ni možno, ker *biološki spol* je družbeni spol: esenca pogojuje eksistenco. Ob njuni razdvojitvi je bilo področje družbenega spola videti vsaj potencialno osvobodeno, medtem ko je biološki spol še naprej veljal za metafizično danost: biološki spol *je*, četudi je področje družbenega spola spremenljivo in zadeva postajanje. Predlog Judith Butler, da biološki spol *je družbeni spol*, deesencializira telo, ki naj bi bilo »nosilec« biološkega spola. Predpostavka o vzročnem, ekspresivnem ali mimetičnem razmerju med nemim biološkim spolom in klepetavim družbenim spolom ni uspela osvoboditi telesa od njegovega utrjenega mesta v vzpostavljeni ontologiji.

Doslej smo se sklicevali na telo kot prizorišče materializiranja norm, kot točko, na kateri se razmerja moči razpršijo v slehernega posameznika ali posameznico, kot kulturno situacijo. Ali to pomeni, da deesencializacija telesa predpostavlja izginotje njegove materialnosti ali naravnosti? Kaj se po deesencializaciji zgodi z naravnim telesom in biološkim spolom kot njegovim naravnim spremljevalcem? Kaj se zgodi s telesom, ki je materija, tako rekoč navkljub njegovim performativnim dejanjem?

Zaradi brisanja realnosti teles ali propagiranja breztelesnosti žensk so Butler v različnih obdobjih obtoževali idealizma, postmodernizma, diskurzivnega esencializma in lingvističnega monizma. Tovrstno dožemanje je bilo tako močno, da so ponekod, denimo v Nemčiji, feministične razprave leta potekale v tem okviru (Hark, 2001). Te očitke je seveda težko razločiti od različnih povezanih ali nepovezanih pojavov: od tako imenovanih teoretskih

vojn, ki so se vrtele okrog domnevne odcepljenosti jezika teorije od resničnega življenja in materialnih stisk, kar so obsojali kot pretenciozen nesmisel »pomo levece« (Duggan, 1998, 13); od vztrajanja pri »igrivem postmodernem brisanju političnosti v imenu diskurzivne razlike« (Ebert, 1993, 10), ki z igro breztelesnih označevalcev zasenči delovanje družbenoekonomskih ureditev; od novega uokvirjanja polemične vrzeli med družbenim spolom in spolno razliko, po katerem naj bi slednja ustrezneje zastopala telesno eksistenco in izkušnje žensk (Braidotti, 1994); od pojavitve kvirov, ki vztrajno pritiskajo na koherentnost kategorij seksualnih identitet in v svojem »fantazijskem svetu dvoumnosti, nedoločenosti in pretvarjanja pozabljajo na materialno realnost zatiranja in na feministične politike upora« (Kitzinger in Wilkinson, 1994, 465); od institucionalizacije študij spolov in poskusa njihove ločitve od politike ali aktivizma itd., itd. Kljub vsemu naštetemu Butler *je* sumničava_ do naravnosti telesa kot nemega temelja družbenega spola. Dvomi v naravno, ki naj bi bilo onkraj diskurzivnega, tj. v materialno mejo in notranjost, v katero naj ne bi bilo mogoče prodreti.

Judith Butler je na kritiko Rosi Braidotti nekoč odgovorila s »priznanjem«, da ni najboljša materialistka_, saj vsakič, ko poskusi pisati o telesu, pristane pri pisanju o jeziku (UG, 198). A na podlagi tega še ne moremo razločevati med dobrimi in slabimi materialisti. Čeprav fizika telo opisuje kot fizični objekt, anatomija kot zapleten sklop organov in fiziologija kot zapleten niz telesnih funkcij, je vsaka od teh »pojavnosti« telesa vedno in primarno posredovana v jeziku, ki določene vidike telesa loči od drugih. Ko razmišljamo ali govorimo o telesih, so ta že v jeziku – ne glede na izbrani žargon ali register in kljub pretenzijam različnih znanstvenih področij, da lahko dosežejo natančno ne-jezikovno, materialno razumevanje teles. Karkoli že je to »naravno« telo, nas doseže preko jezikovnega kalupa: jezik sestavlja, proizvaja in konstruira telo. Naravno je vselej že izgovorjeno ali mišljeno kot družbeno.

Lahko si zamislimo naslednji ugovor: mar to pomeni, da moje telo dejansko ni telesno, da zunaj jezika nima realnosti, materije, nobenega naravnega preostanka, ki bi za vedno ostal preddiskurziven, neizrekljiv? So moja prostornina, masa ter struktura in čvrstost mojega tkiva zgolj niz utvar? Ali v meni ni nič materialnega, kar bi se zmoglo upreti tej invazivni redukciji, ki jo povzroča družbena konstrukcija? Mar ne obstajajo telesni procesi, kot sta izločanje tekočin ali zanositev, ki spadajo v telesnost onkraj njene družbenosti? Odgovor na tovrstna vprašanja bi se lahko glasil, da telo potrebuje jezik, da bi bilo spoznano, vendar hkrati tudi presega jezikovno zajetje. Po Butler »telesa ni mogoče spoznati ali identificirati neodvisno od jezikovnih koordinat, ki vzpostavljajo njegove meje – kar *ne* pomeni, da telo ni nič drugega kot jezik, s katerim

je spoznano» (SS, 20). In vendar iskanje ločene, čiste, zunajjezikovne telesne ontologije zgolj poudari prepad med jezikom in telesom (prav tam, 21).

Lahko se torej zanesemo na to, da je telo telesno in materialno, da je na površju čvrsto in nepropustno in da so zanj značilni procesi, ki pripadajo telesnosti sami. Šele ko se telesno izločanje spremeni v znojenje, ko je krvavitev označena za menstruacijo in ko se zanositev prelevi v nosečnost, se ti telesni procesi družbeno zakodirajo in nasitijo s pomeni, ki ne izvirajo iz telesnosti same. Naj je naša notranjost iz te ali one snovi, možnosti materializiramo glede na njihovo razpoložljivost v družbenem svetu. Karen Barad ima prav, ko pravi, da je ključna omejitev – če je to res omejitev – teorije materialnosti Judith Butler ta, da zadeva materializiranje človeških teles ali, natančneje, zgolj telesne površine »z regulatornim delovanjem družbenih sil (ki niso edine relevantne za proizvodnjo teles)« (Barad, 2007, 209), ne da bi natančno pojasnila, kako norme materializirajo samo substanco človeškega telesa. Butler ne zanima substanca mesa, materije ali narave »kot take«. Zasleduje živeče telo, ki biva v družbeni realnosti, telo, ki nas doseže – se pojavi kot spoznavno, razumljivo in berljivo – zgolj prek jezika ali kulturnih artikulacij (Blumenfeld in Breen, 2005, 14). To še ne pomeni, da »materije« ali »narave« ni, da ne obstajata, ampak zgolj, da nas tisto, kar si prizadevamo razumeti kot naravno, doseže kot že naturalizirano, ujezikovljeno, kulturno artikulirano – kot družbeno.

Od tod se vračamo k biološkemu spolu kot domnevno najnaravnejšemu, najbolj materialnemu in najbolj telesnemu temelju družbenega spola. Ob slehernem poskusu, da bi povedali kaj o biološkem spolu, ki naj bi se nahajal v nediskurzivni sferi, nas ta spol doseže »kot družbeni spol«. Približa se nam v obliki Geddesovih počasnih celic in Freudove anatomije, ki nas napoti k nečemu »v« telesu in s tem obudi tako zgodovinski idiom kot njegove tihe ontološke predpostavke, zakrinkane v znanstvene resnice. Če želimo, na primer, zavrtni Geddesovo ali Freudovo stilizacijo biološkega spola, a se ga vztrajno oklepamo kot naravnega preddiskurzivnega temelja, se »'biološki spol' prelevi v nekaj, kar spominja na fikcijo, morda fantazijo, ki je retroaktivno postavljena na predjezikovno mesto, do katerega nimamo neposrednega dostopa« (BTM, xv). Biološki spol nas torej doseže bodisi kot že vsrkan v družbeni spol bodisi kot fiktivna entiteta, ki rahlo spominja na mitično potujočo maternico.

Vendar zanimanje Judith Butler za biološki spol ni zgolj epistemološko, omejeno na vprašanje, »Kaj lahko spoznamo o resnični naravi naših teles?«. Od samega začetka je bilo tudi izrazito politično. Ločitev telesa od biološkega spola kot njegovega naravnega sidrišča telesom odpre možnosti tam, kjer sprememba *je* možna – na področju družbenega spola. Ohranjanje vzročnega ali

mimetičnega razmerja med biološkim in družbenim spolom nas ne prepusti le biološkemu determinizmu, temveč biologijo pripusti na področje, ki naj ne bi bilo določeno z usodo. Zato se Butler sprašuje: »Če je družbeni spol konstruiran – ali bi bil lahko konstruiran drugače ali pa njegova konstruiranost kaže neko obliko družbenega determinizma in onemogoča možnost za instanco <agency> in spremembo?« (TS, 20). Če je družbeni spol mogoče družbeno konstruirati na en sam način, če celo na področju družbenega spola ni drugih možnosti razen tistih, ki jih naravno odreja biološkospolni substrat, potem »se nam zdi, da je družbeni spol tako določen in nespremenljiv, kot je bil s formulacijo o biologiji-kot-usodi. V takem primeru usoda ni več biologija, temveč kultura« (prav tam).

Če se torej ženske ne rodimo, ampak to postanemo, našega postajanja ne določa neka dejanskost, nek nespremenljivi, stalni notranji vzorec. »Če formulacijo Simone de Beauvoir privedemo do njenih neizrečenih posledic, dejansko ni več jasno, ali mora biti družbeni spol sploh povezan z biološkim spolom ali pa je ta konvencionalna povezava sama po sebi kulturno pogojena« (Butler, 1986, 45; TS, 121). Neizrečene, zgolj nakazane radikalne posledice tega so, da meje družbenega spola niso določene s predpostavljenimi mejami biološkega spola, da ne obstaja en sam način, kako postati moški ali ženska, in da bi telesa lahko materializirala možnosti, ki jim morda še niso dostopne v družbeni realnosti, oblikovani z determinizmom biologije *ali* kulture.

Ponavljanje pod prisilo

»Družbeni spol je ponovljena stilizacija telesa in sklop ponovljenih dejanj v zelo togem regulatornem okviru, ki zmrzneta v času in proizvedeta videz substance, naravne vrste biti« (TS, 45). »Naravna vrsta biti« je biološki spol, ki nam – tako kot družbeni spol – ne pripada, niti ni »statičen opis tega, kar nekdo je: je ena od norm, zaradi katerih <nekdo> sploh postane uresničljiv; je tisto, kar določi, da bo telo živelo v sferi kulturne inteligibilnosti« (BTM, xii).

Človek postaja družbenega spola tako, da zavoljo lastne uresničljivosti stilizira svoje telo. Tega postajanja, ki se po Butler in njeni radikalni interpretaciji Simone de Beauvoir nikdar ne konča, nikdar v celoti ne dovrši, ne usmerja nika kršna esenca. Nasprotno, gre za »neko nepretrgano in ponavljajoče se dejanje« (TS, 121), za ponovljen proces materializiranja norme, ki določi telo za življenje. Čas tega delovanja ni le v sedanjosti mojih dejanj, ampak sega tudi v preteklost in v možne prihodnost mojih lastnih izvajanj kot tudi izvajanj drugih ljudi, ki sem jim neposredno ali pa zelo posredno izpostavljena. Temporalnost

družbenega spola je družbena, moja pa je le toliko, kolikor jo za časa svojega življenja stalno ponavljam in reproduciram to, kar me v obliki možnosti že čaka. Prostor, kjer izdelujem družbeni spol, je javen, ne notranji: tudi ko ni nikogar ob meni, so drugi konstitutivni za udejanjanje mojih telesnih stilizacij. Družbeni spol kot norma zahteva mojo ponovitev, ki »je hkrati ponovna izvedba in ponovno izkustvo sklopa že družbeno vzpostavljenih pomenov ter vsakdanja in ritualizirana oblika njihove legitimacije« (prav tam, 149). Nešteto krat ponovljena dejanja neštetih akterjev, ki delajo svoj družbeni spol, se vsem nadaljnjim stilizacijam teles kažejo kot družbeno razpoložljive možnosti. Čez čas sedimentirajo: dejanja se začnejo kazati kot nekaj, kar človek je ali ima.

Biološki spol torej ni esenca, pač pa videz nečesa esencialnega, naravne biti, substance. Družbeni spol kot uprizarjanje »ustvarja« utvaro notranjega biološkega spola ali esence ali psihičnega družbenospolnega jedra; na koži, v kretanjih, gibih, drži (nizu telesnih teatralnih učinkov, razumljenih kot prezentacija družbenega spola) *ustvarja* utvaro notranje globine« (Butler, 1991, 28). Neprekinjeno ponavljanje dejanj, ki konstituira družbeno realnost, ustvari vtis, da je »za« uprizarjanjem nekaj drugega, nekaj realnejšega, stalnejšega, obstojnejšega, bolj substancialnega, kar pogojuje uprizarjanje samo – kot njegova notranja shema, esenca, vzrok, izvirnik. Vendar v ozadju, za dejanji ni ničesar. Moj družbeni spol je moja imitacija spolne norme, ki se reproducira z mojimi poskusi približevanja normi in njenega utelešanja.

Če družbeni spol nima svoje notranje resnice, se postavlja vprašanje – in zdi se, da gre za osrednje vprašanje teorije performativnosti –, kaj nas pripravi do ponavljanja tako na splošno kot na specifične načine. Če je družbeni spol zgolj neprekinjeno in ponovljeno dejanje, zakaj ga potem ne izvajamo na vrsto različnih načinov? Zakaj (na splošno) ravnamo binarno in postajamo bodisi ženske bodisi moški? Domnevam, da je prav to vprašanje spodbudilo Butler k radikalni reinterpretaciji pojma postajanja, ki ga je predelala s pomočjo Rubin, Wittig in Foucaulta. Pojem performativnega je bil nujni pripomoček za nadaljnje izpeljevanje neizrečenih posledic zamisli, da se človek ne rodi kot ženska, ampak to postane. Človek dejansko postaja performativno, vendar to, kaj, kdaj in kako bo postal, ni neomejeno. Butler je predelala Sartrovo idejo, da je eksistenca vsota uresničenih možnosti, vsota človekovih dejanj, le da ji je dodala pomembno – beauvoirjansko – svarilo: možnosti uresničujemo v svetu, ki je obstajal, še preden je katerikoli posamezni akter začel sprejemati zavestne odločitve; uresničujemo jih v neizbranem, togem regulatornem okviru; delujemo v okviru norm, ki določijo, da bo telo živelo inteligibilno življenje. Vsota lastnih dejanj postanemo pod prisilo, v moške ali ženske pa se udejanjimo s pomočjo prisilne heteroseksualnosti.

Prisila se reartikulira in prenovi z vsako ponovitvijo, z vsakim novim približevanjem normi – bodisi navzven bodisi navznoter, ker »družbeni spol deluje na načine, ki niso ‚razvidni‘ iz tega, kar je uprizorjeno kot družbeni spol« (PLP, 145). Psihoanaliza je morala srečati Foucaulta, da je Butler lahko pojasnila psihično življenje moči in pokazala, kako tisto, kar se uprizori ali pozunanji, stoji v odnosu do tistega, kar je zavrnjeno, neodobreno ali izločeno iz uprizoritve. Od tod ji_ je bilo lažje razčleniti tudi dvojno življenje norme: navezanost norme na našo trdovratno navezanost nanjo. Ne nazadnje se prisila ne udejanja le s telesno teatraliko, z načinom govorjenja in hoje ali z našo strastno psihično navezanostjo na lastno podrejanje normi (prav tam, 6); močno je vpeta tudi v samo materialno organizacijo življenja, ki se kaže s »specifičnim načinom seksualne proizvodnje in menjave, ki vzdržuje stabilnost družbenega spola, heteroseksualnost želje in naturalizacijo družine« (MC, 42). Svoj družbeni spol prisilno ponavljamo ne le zato, ker si želimo pripoznanja, ki telo določi za življenje v domeni kulturne inteligibilnosti, temveč tudi zato, da bi se družbeno reproducirali kot osebe.

Telesa materializirajo možnosti, s katerimi razpolagajo v vzpostavljeni družbeni realnosti. Dostopnost možnosti je odvisna od norm inteligibilnosti, ki so družbeno produktivne in na podlagi katerih postanemo pripoznani kot resnični in realni. Življenje, v katerem »nekdo« utelesi normo, določi človeškost telesa. »Podobe telesa <body figures>, ki ne ustrezajo nobenemu družbenemu spolu, so zunaj človeškega, pravzaprav konstituirajo področje razčlovečenega in zavrženega,²³ nasprotje tega, kar konstituira samega človeka <the human itself>« (TS, 120). »Biti« človeški pomeni biti družbeno razumljen kot tak.

Pokazali smo že, da je bil glavni predmet razmišljanja Judith Butler živeče telo. Obstajajo telesa, ki živijo drugače od predpisane norme, ki imajo manj možnosti, da bi utelesila normo ali norme v družbeni realnosti (ali pa jih sploh nimajo), pa vendar je ta realnost tudi njihova. Butler si je med drugim prizadevala_ za spoznavanje tovrstnih teles, za njihovo pojavljanje v registru spoznavnosti in inteligibilnosti, še zlasti v okviru feministične emancipacijske politike. Toda razumevanje norm, ki urejajo polje inteligibilnosti, nikdar ni bilo zgolj filozofski podvig. Kot je povedala_ v pomembnem intervjuju z Irene Meijer in Baukje Prins:

Od nekdanj sem se lotevala_ dela zato, da bi razširila ali povečala polje možnosti telesnega življenja. Moje zgodnejše poudarjanje denaturalizacije je bolj kot

23 Izraz *abject* v pridevniški obliki prevajamo kot »zavržen«, v samostalniški pa kot »zavrženost« ali »abjekt«. Ta koncept Julie Kristeve se v srbsčino prevaja z besedo *zazor*, ki pomeni »odvratnost« ali »ostudnost« in se kot *loathsome* pojavlja tudi v angleški različici te knjige, ki se zavrženosti in njeni rabi pri Butler posveti na str. 152 in 158–165. (Op. prev.)

nasprotovanje naravi zadevalo nasprotovanje invociranju narave kot poti do postavljanja nujnih meja družbenospolno zaznamovanemu življenju. Mislim, da drugačna predstava o telesih spada v konceptualni in filozofski boj, ki je sestavni del feminizma in se lahko nanaša tudi na vprašanja o preživetju. Zavrženost določenih teles, ki nimajo dostopa do kodov inteligibilnosti, se kaže v politikah in politiki, in živeti v svetu kot takšno telo pomeni živeti v temačnih območjih ontologije. (Meijer in Prins, 1998, 277)

Neinteligibilnost pomeni prikrajšanost za vire, ki so lahko življenjskega pomena. Pomeni, da si (bolj) izpostavljen nasilju in v jedru izključen iz enakosti; si nekdo, ki živi, a ne v povsem enaki meri kot drug; si nekdo, ki je realen, a ne povsem pojmljiv v realnosti, prepredeni s temačnimi območji. *Neustrezno* utelešanje norme vodi k različnim derealizacijam in razčlovečenjem. Z *neustreznim* utelešanjem norme postajaš (družbenospolno zaznamovan kot) pošasten, »nepojmljiv, zavržen, nemožen < abject, unlivable>«, kot nekdo, ki ni enako pomemben (BTM, x). Odločilno vprašanje – ali bi bila ta realnost lahko drugačna (GT, xxiv) ali predrugačena (PL, 33) – vabi k uporabi na ontološki ravni. Namesto da telesa spreminjamo zato, da ne bi bila obsojena na smrt v življenju (GT, xxi; AZ, 77), in jih silimo prilagajati nečemu, kar niso – kar je strategija, ki je bila v rabi stoletja –, je treba preoblikovati vzpostavljene norme.

V pričujočem poglavju sem se osredotočila na prvi del naloge, ki si jo je že zgodaj zadala_ Butler (Butler, 1988, 521). Poskusila sem prikazati razmerje med telesi in normami oziroma to, kako specifična telesna dejanja konstituira družbeni spol. V naslednjem poglavju se bom posvetila drugemu delu te naloge: raziskala bom možnosti za preoblikovanje družbenega spola s tovrstnimi dejanji. V filozofskih prizadevanjih Judith Butler so ontološki in politični vidiki raziskovanja celo v hevristične namene le redko ločeni. Zato je teorijo performativnosti treba razumeti kot teorijo zmožnosti delovanja.

Performans/Performativnost

Butler je v knjigah, napisanih neposredno po *Težavah s spolom*, skušala_ obrazložiti in razvejati teorijo performativnosti. Njen_ predgovor k drugi izdaji je kategoričen: »V zadnjih letih sem se v svojem delu pretežno posvečala_ razjasnjevanju in revidiranju teorije performativnosti, orisane v *Težavah s spolom*« (GT, xv). Izraz »oris« je nadvse primeren, saj *Težave s spolom* niso knjiga o performativnosti. Da bi bila stvar še bolj zapletena, si Butler v tej knjigi (tako kot v večjem delu svojega_ opusa, celo v »priročniško« napisanih besedilih) ne

prizadeva polagati temeljev in ne ponuja trdnega okvira z natančno definiranimi teoretskimi vzvodi. Prav nasprotno, v tem delu se performativnost pojavlja zgolj kot možen okvir, ki bi ga bilo treba zapolniti z drugimi besedili, ki razčiščujejo tiste poante, ki so se jih *Težave s spolom* komaj dotaknile. V grobem lahko rečemo, da je knjiga *Bodies That Matter* razdelala delovanje moči v sferi materialnosti in uvedla ključni pojem citatne politike; da je knjiga *The Psychic Life of Power* preusmerila pozornost od materije k notranjosti in se poglobila v psihične učinke družbene moči; in da se je knjiga *Excitable Speech* posvetila povezavi med performativnostjo in jezikom, med telesnimi in govornimi dejanji, ter ponudila pomembno razlago ranljivosti, ki je ključnega pomena za poznejše delo Judith Butler.

Teorija performativnosti, orisana v *Težavah s spolom*, je v središče postavila telesa in norme. Raziskala je telesa, ki uprizarjajo, udejanjajo in delajo (»svoj« družbeni spol), ter načine, na katere družbeni spol z diskurzivnimi sredstvi regulira telesna dejanja. Širjenje diskurzivnega polja, v katerem prepoznamo globoko foucaultovsko sled in s katerim je Butler napravila_ prostor za psihično, pozneje pa tudi institucionalno in infrastrukturno razsežnost, je treba razumeti kot poskus poglobljanja in hkrati preseganja teorije performativnosti.

Na tej ravni bi pomen performativnosti lahko v celoti izpeljali iz znamenitega ničejanskega postulata: za (ali pred) dejanjem ni esence, biti, notranjega jedra, subjekta ali jaza, »takšnega substrata ni; za dejanjem, delovanjem, nastajanjem ni 'biti'; 'dejavniki' [Taeter] je dejanju samo primišljen – dejanje je vse« (Nietzsche, 1988, 234). Čeprav je Butler pojem primišljenosti <fiction> prihranila_ za biološki spol kot notranje jedro subjekta-ženske, in je v primerjavi z Nietzschejem manj skeptična_ do zavajajočega vpliva jezika, pa tudi manj omalovažujoča_ do subjekta (Nietzsche mu je pravil »zмене« [prav tam]), je odsotnost substrata (anti)fundacionalna za njeno_ teorijo performativnosti. Performativnost se ne zanaša niti na določujoče esence niti na intencionalni subjekt. Njen temelj – golo dejanje – je kontingenten. Performativnost zadeva telesa sredi neprekinjenih in mnogovrstnih procesov uprizarjanja. Ta uprizarjanja so imitacije ali telesna približevanja normam, hkrati pa potrjujejo in ohranjajo veljavnost norm. Telesa uprizarjajo svoj družbeni spol in tako sodelujejo pri proizvodnji družbene realnosti, ki soopredeljuje bodoča dejanja vseh drugih teles. Butlerjanski prevod Nietzscheja bi se v kontekstu nastajajoče teorije performativnosti lahko glasil: »Da telo nima ontološkega statusa, razen raznih dejanj, ki konstituirajo njegovo realnost, nam pove to, da je telo, ki mu je pripisan družbeni spol, performativno« (TS, 145). K temu lahko z Eve Kosofsky

Sedgwick²⁴ dodamo, da ima performativno vedno dvojni pomen dramatičnega in ne-nanašalnega <non-referential>, s čimer zajame polarnosti neverbalnega in verbalnega telesnega delovanja. Ob tem nenanašalnost vselej vključuje odklon »ali, drugače povedano, torzijo – vzajemno sprevrčanje reference in performativnosti« (Sedgwick, 2007, 27).

Čeprav je bila Butler v *Težavah s spolom* (in pozneje) v dokaj ničejanski maniri kritična do »metafizike substance«, se nikakor ni odvrnila od oblikovanja lastnega razumevanja performativnosti v ontološkem smislu. Telesne uprizoritve udeležajo družbeno realnost, v kateri potekajo. Performativno udeležanje je tako rekoč dvosmerno, je hkrati proizvedeno in proizvajalno. Tudi v tem lahko prepoznamo trajne sledi Foucaultovega razumevanja moči. Kar se kaže kot naša najgloblja, najtemelnejša realnost – kot naša notranjost, naša bit –, ki je neodvisna od našega delovanja, je dejansko »učinek in funkcija nedvomno javnega in družbenega diskurza, javna regulacija fantazme <fantasy>²⁵ s politiko telesne površine« (TS, 145). Nedvomno bi se lahko vprašali, zakaj bi bila fantazija sploh regulirana, še bolj pa, zakaj bi bila regulacija povezana z nečim notranjim. Butler odgovarja: »Če je ‚vzrok‘ želje, poteze in dejanja mogoče lokalizirati v dejavnikov ‚jaz‘, potem so politične regulacije in disciplinske prakse, ki proizvajajo dozdevno koherentni družbeni spol, učinkovito premeščene tako, da se zakrijejo pogledu« (prav tam). Teorija performativnosti v tem smislu želi pokazati, da fantazija je regulirana in da je v njeno regulacijo vpletena določena politika. Odstranitev jaza (v navednicah) s položaja nujnega temelja omogoči polno razkritje »političnega in diskurzivnega izvora družbenospolne identitete« (prav tam).

Tako orisana teorija performativnosti ponuja konceptualni in politični korektiv emancipacijskim ciljem feministične teorije. Teorija performativnosti je ciljala na emancipacijo možnih teles od (nemožnih) esenc, na emancipacijo zmožnosti delovanja od njenih fantazmatskih temeljev, na rahljanje identitetnih prisil in odpiranje prostora za bolj kolektivne boje, ta cilj pa je za Butler vse do danes ostal enako pomemben.

Ta »oris« je sprožil tudi vrsto zapletenih vprašanj, ki so zaposlovala različne interprete in interpretinje performativnosti. Zavaljo jasnosti jih lahko razdelimo

24 Ta zapis resda najdemo v knjigi E. K. Sedgwick, vendar gre za navedek iz članka Judith Butler »Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory« (1988): »Consider gender, for instance, as a corporeal style, an ‘act,’ as it were, which is both intentional and performative, where ‘performative’ itself carries the double-meaning of ‘dramatic’ and ‘non-referential’«. (Op. prev.)

25 Butler tu in na podobnih mestih o fantaziji govori v smislu fikcije, utvare (o »notranjem jedru«, »preddiskurzivnosti« ipd.) biološkega spola, zato *fantasy* dosledno prevajamo kot »fantazija«, ne kot »fantazma« (*phantasm*). (Op. prev.)

v tri skupine. Prva se ukvarja z »izvajalcem«: Kdo izvaja dejanja, če za njimi ni dejavnika <doer>? Kaj se zgodi s subjektom, če dejanja ni mogoče umestiti v sebstvo? Ima dejavnik telo, ali je materialen, umeščen v materialne ureditve realnosti ali pa je nekako prosto lebdeč in nezasidran? Ima akter dušo – je v teoriji performativnosti prostor za psiho ali pa performativna udejanjanja potekajo samo na površju telesa? Drugi sklop vprašanj se posveča dejanju samemu in političnosti, ki jo ta invocira: Ali je (politično) dejanje možno brez trdnega subjekta? Do kam seže dejanje in kje poteka? Ga je mogoče reducirati na govorno dejanje, in ali je zunaj jezika performativnost sploh možna? Je dejanje vse prej kot uprizoritev, dojeta kot teatralizacija dejanja? Nazadnje je tu še tretja skupina vprašanj, ki zadeva spor o voluntarizmu/determinizmu: Ali toga javna regulacija naših zasebnih praks in fantazij dopušča spremembe ali samo replicira to, kar so nekoč razumeli kot biološki determinizem? Ali, prav nasprotno, karkoli zamejuje nebrzdano voljo akterja, ki dozdevno iz same muhavosti iztirja spolne norme? Je politična zmožnost delovanja zvedena na prosto igro označevalcev, zajebovanje s spolom <genderfuck>, maškarado ali slučajne zdrse v citatni verigi?

Kot že rečeno, se zdi, da se ključno vprašanje, ki je nadgradilo prvotne obrise performativnosti, glasi: Zakaj delamo spol, kot ga, če v naši notranjosti ni ničesar, kar bi nas sililo k takšnemu ravnanju? Povedano drugače, je kljubovanje spolnim normam, zdaj ko vemo, da nas ne zavezuje nobena notranjost, preprosto in igrivo? To vprašanje uokvirja feministično in kvirovsko teorijo ter prakse, odkar ga je Butler načela v *Težavah s spolom*, medtem ko je od nje same zahtevalo dodaten premislek o naravi dejavnika ali dejavnega subjekta. Teorija performativnosti se je v tem smislu razvila v posebno razlago performativne konstitucije subjektivnosti. Na drugi ravni, povezani s prvo, je omenjeno vprašanje zahtevalo tudi razmislek o naravi dejanj in delovanja s posebnim poudarkom na razmerju med performansom (zamejenim dejanjem ali nizom posebnih dejanj v izvedbi posameznikov) in performativnostjo (neprestanim ponavljanjem norm, ki izvajalcu predhodijo, ga ovirajo in presegajo [Butler, 1993b, 24]). V osnovi politično vprašanje, ali se možnosti lahko materializirajo drugače, spada na tretjo raven, četudi je povezano s problemom družbene transformacije. Glede na dokaj prosto rabo določenih pojmov v *Težavah s spolom*, bi to vprašanje lahko zastavili tudi drugače: ali se neprestano ponavljajočega se delovanja osvobodi posameznik ali izpraševanje obstoječe »politike telesa« zahteva kolektivni boj? »Politika telesa« in politika možnega življenja bosta presečno sovpadli pozneje, ko se bo »performativnost pojavila natanko kot specifična moč prekarcev [...], da zahtevajo konec svoje prekarnosti« (D, 121).

Pogosto naletimo na opozorila, da so *Težave s spolom* povzročile silno nerazumevanje performativnosti in dopustile, da družbeni spol interpretiramo kot izbiro, vlogo ali konstrukcijo, ki jo napravimo enako »kot nekdo, ki si zjutraj nadene oblačila, kakor da bi obstajal ,nekdo', ki predhodi temu družbenemu spolu, nekdo, ki stopi k spolni garderobi in se preudarno odloči, katerega spola bo danes« (Butler, 1993b, 21). Kot se je izkazalo, je bila ta napačna interpretacija pomembna zlasti za poznejšo artikulacijo performativnosti kot razlage zmožnosti delovanja in politično artikulacijo upora na ontološki ravni. Med pomembnejše vidike tega pomenskega obrata spada vključitev Austinovega razumevanja performativnosti (Butler, 1993b; BTM; ES) v teorijo Judith Butler, kjer ni bilo prisotno od začetka. Lahko rečemo, da je Butler s svojim obratom k jeziku – prek Derridajeve interpretacije Kafke v luči Austinove teorije (Bell, 1999) – želela_ dodatno problematizirati izhodiščno idejo performativnega dejanja kot uprizoritve, ki se lahko kadarkoli nagne k razumevanju v okvirih intencionalnega subjekta. Obrat k jeziku, po katerem je telesno dejanje začelo bistveno dopolnjevati govorno dejanje, je bilo mogoče razumeti kot premik od individualnih dejanj k družbeno konstitutivnemu delovanju. V poznejših ponovitvah je teorija performativnosti skušala pojasniti, kako nas družbenost hkrati konstituira in ovira (in včasih celo duši); kako na temeljni ravni naše (družbenospolno zaznamovane) eksistence ustvarja neenakost življenj; kako nas dela ranljive, izpostavljene, prekarne; in kako živimo v stanju medsebojne odvisnosti, ki pa je družbeno, politično in psihično zelo pogosto zanikano zato, da bi se lahko imeli za ločene eksistence.

Tretje poglavje

Zmožnost delovanja

Performativnost kot razlaga zmožnosti delovanja

Teorija performativnosti se od nekdanj skoraj samodejno povezuje s performativnostjo družbenega spola. Slednji je, kot smo videli, le ena od norm, ki pa ima skrajno moč in na številne načine pogojuje življenje teles v svetu, ki nam je dan, daleč preden smo zmožni avtonomnosti. In vendar je ideja, da telo *delamo* ali *izdelujemo* v družbeni spol, da je realnost naših teles realnost naših dejanj, odtrganih od vseh danosti, od samega začetka terjala izčrpno teoretiziranje o pomenu našega delovanja. Judith Butler je večkrat poudarila_, da je performativnost razlaga ali teorija zmožnosti delovanja (Butler, 2009b, i; GT, xxv). S stališča, da se njena_ filozofija upira na ontološki ravni, lahko rečemo, da je s poskusom razlage zmožnosti delovanja načela_ ključno vprašanje o tem, kako predružačiti realnost (PL, 33).

Teorijo zmožnosti delovanja je mogoče interpretirati tudi kot njeno_ teorijo subjekta, zato se moramo najprej dotakniti burne razprave o voluntarizmu in determinizmu – te nepoklicane dediščine *Težav s spolom* –, iz katere so izšle tudi diskusije o konstituciji subjekta in lastnostih agensa. Premlevale so dvoje vprašanj: ali zmožnost delovanja po Butler zahteva subjekt, ki se svobodno odloča, po kateri normi se bo ravnal danes in zoper katero se bo prekršil jutri? Ali nasprotno, v kolikšni meri družbeni značaj realnosti dopušča svobodno delovanje, če »družbeni pogoji moje eksistence nikdar ne upoštevajo moje volje v celoti, in ni zmožnosti delovanja, ki bi bila ločena od teh pogojev in njihovih

nehotenih učinkov« (FoW, 171)? Tretje vprašanje, h kateremu se bomo vrnili v sklepnem delu pričujočega poglavja, se glasi: v kolikšni meri je ta razlaga zmožnosti delovanja individualistična, če delujejo posamezna telesa, vendar njihovo delovanje v bistvenem smislu doživljamo kot »skupno izkušnjo in ,kollektivno‘« (Butler, 1988, 525)?

Butler je zavrnila_ tako biološki kot družbeni determinizem (TS, 19), ne da bi nedvoumno odgovorila_ na vprašanje, kaj nas žene, da delujemo, kot delujemo, zato so jo_ obtoževali radikalnega voluntarizma: če ni notranjih omejitev, ki bi nam preprečevale delovati, kot se nam zljubi, lahko delujemo, kakor hočemo. Tako je denimo Elspeth Probyn opisala zgodnje proslavljanje in prisvajanje argumentacije Judith Butler. Izberemo lahko katerikoli družbeni spol, nadenemo si ga kot preobleko <drag>, spolov pa je toliko kot ljudi, »skratka, <to je> neki splošni družbenospolni diskurz za dobro počutje« (Probyn, 1995, 79).

Čeprav so imeli tovrstni zaključki nedvomno številne osvobajajoče učinke, teorija performativnosti ni le površna reformulacija sartrovskega radikalno svobodnega akterja. Res je, da je delovanje zanjo ključno in da je možnost drugačnega ravnanja bistvena za spreminjanje družbe, kar je njen širši cilj. Toda Butler je zelo previdna_ do prvega načela eksistencializma, po katerem človek <»man«> ni nič drugega kot celota lastnih dejanj, z izbiro samega sebe pa zavestno, namerano in totalno odgovorno izbere človeštvo <mankind> (Sartre, 1968; 190, 201). Eksistencialistični subjekt, ki je vse od *beauvoirjanske* predelave zaznamovan z družbenim spolom, je <od danosti> odtrganemu, nepogojnemu dejanju v napoto. Če smo celota lastnih dejanj, smo to le na način pogojenosti, pri čemer nam je tisto, kar nas pogojuje, dalo tudi pojem človeštva, ki prihaja od drugod in je znatno omejen. Nihče ni svoj lastni, izključni vir: postajamo lahko samo v družbenem svetu, ki je obstajal, preden smo se rodili. Po zaslugi naprednih tehnologij se naše postajanje začne dobesedno pred prihodom na svet. Denimo, ultrazvok nas spolno zaznamuje – družbeno opredeli – preden sploh pridemo do lastnega telesa (kar v delih sveta, v katerih so otroci moškega spola bolj zaželeni, komu lahko celo prepreči prihod na svet). Potemtakem je jasno, da smo akterji lastne eksistence, kar je samo bistvo performativnosti, pa vendar nas svet, v katerem delujemo, tudi pogojuje in konstituira. Pojem družbene konstitucije dejanja se zoperstavlja tako radikalnemu voluntarizmu (zbudim se in izberem telo, s katerim se bom dvignila iz postelje) kot radikalnemu determinizmu (nekaj v meni, anatomija kot usoda, ali nekaj zunaj mene, neupogljiva mreža norm, mi vzame vsako zmožnost delovanja, s katero bi utegnila razpolagati).

Da bi ovrgla_ argumente radikalnega voluntarizma, je Butler razvila_ kompleksno pojmovanje performativnosti. Prvotni foucaultovski okvir diskurzivnih

norm je razširila_ tako, da je vanj vključila Austinovo teorijo govornih dejanj, Derridajevo razumevanje iterabilnosti, Althusserjevo pojmovanje interpelacije in Lacanovo konceptualizacijo simbolnega. Performativni subjekt zmožnosti delovanja ni niti radikalno svoboden niti determiniran, pač pa konstituiran. Njegova konstitucija je izrazito družbena. Preden se torej lotimo koncepta performativnosti, se moramo bežno posvetiti pojmu družbenega – zlasti zato, ker se je v zgodnjih delih Judith Butler pojavljal v drugačni obliki (glej Campbell, 2002; Lloyd, 2009).

Butler je sprva pisala_ o »političnih in kulturnih presek[ih]«, v katerih je družbeni spol »neizogibno proizveden in ohranjen« (TS, 15). Družbeni spol se je pojavljal kot kulturna interpretacija biološkega spola, kot kulturna norma, ki zagotavlja kulturno inteligibilnost in zahteva kulturno transformacijo. V *Tražavah s spolom*, v manjši meri pa tudi v *Bodies That Matter* je Butler vztrajala_ pri »kulturnem« izrazju, ker si je prilastila_ jezik feministične teorije, v katerem je narava merila moči s kulturo – jezik, ki se je dobro prilegal takrat splošnemu akademskemu žargonu. »Kultura« zajema različne diskurze, v katerih nas norme nagovarjajo ter nas pripravijo do razumevanja sebe in sveta okrog nas, pa tudi do neprestanega ponavljanja dojetega. Zajema vsakdanje obrede, vključno s tistimi, ki potekajo v institucionalni obliki. Kaže se v obvezujoči in prepovedujoči moči zakona, znanstvenih resnicah, verskih prepričanjih in praksah itd. Toda ne glede na obliko, ki jo privzame, je norma zaradi svoje diskurzivnosti vselej že v jeziku.

Odločen premik od »diskurza« k »jeziku« je pojem kulturnega postopoma nadomestil z družbenim. Življenje teles zaznamuje naša jezikovna eksistenca: jezik potrebujemo za lasten obstoj (ES, 1–2). Jezik prenaša družbenost, torej nekaj izrazito neizbranega. Še preden spregovorimo v maternem jeziku, smo naslovljeni in poimenovani, s čimer postanemo družbeno prepoznavna bitja. Naslavljanje je poziv, na katerega se ne odzovemo vedno, ne vedno docela namerano. Poleg tega usvajanje jezika ni intencionalno, pa tudi imena, ki ga usvojimo z jezikom, si ne izberemo sami. Jezik nas pozicionira in subjektivira. Subjekt se v jeziku pojavi kot družbeno bitje: govorim jaz, a skozme govori jezik (Olson in Worsham, 2000, 738). Tudi ko postanemo samozavedajoča se, misleča in dejavna bitja, naše zavedanje in hotenje še naprej v enaki meri konstituira množica normativnih diskurzov, kar vpliva na oblikovanje našega razumevanja, na to, kako mislimo in interpretiramo realnost. Družbeno se torej nanaša na tisto, česar si nismo izbrali, a nam vseeno pripada. V *družbena* misleča in dejavna bitja nas konstituira cela vrsta neizbranih pojmovanj in afektov skupaj z drugimi, različnimi odvisnosti (od soljudi, odnosov, institucionalne podpore, infrastrukture), kar Butler pozneje razdela v svoji družbeni ontologiji:

Jezik, s katerim razpolagamo, da bi opisali, kar nam najintimneje pripada, nam je od nekod že podan. To pomeni, da se v najintimnejših srečevanjih s sabo, v najintimnejših trenutkih razgaljanja, zanašamo na jezik, ki ga nismo ustvarili sami, da bi povedali, kdo smo. V tem smislu sem izpostavljena_ družbene-mu, njegovim omejitvam, ki predhodijo mojemu delovanju, pa vendar je vsako delovanje, ki bi ga lahko imenovali moje, odvisno od prav tega neizbranega področja. (Reddy in Butler, 2004, 116–117)

Naša dejanja so telesna in jezikovna. Še več, jezikovna so kot telesna, saj je »*sámo govorjenje telesno dejanje*« (ES, 10; UG, 172). Ne glede na značaj naše zmožnosti delovanja nam ta pripada kot utelešenim bitjem, družbeno konstituiranim v jeziku in z njim. Natanko tako je treba razumeti način, kako je Butler Austinovo teorijo govornih dejanj prilagodila_ svojim namenom: jezikovni zmožnosti delovanja, performativnosti kot citatnosti in dvojnemu gibanju performativnosti, ki poteka zgolj in samo na področju družbenega.

Citatnost: zmožnost delovanja pod prisilo

Koncept performativnosti ima specifično zgodovino, ki jo najpogosteje povezujejo z vplivnim delom Johna Austina *Kako napravimo kaj z besedami* (1990 [1962]). Austin je razlikoval med opisnimi izjavami in tistimi, ki nekaj storijo. V prvi tip spadajo izjave, kot sta »To je moja žena« in »Stavil sem, da bo jutri deževalo«. Na drugi strani so izjave, kot sta »To žensko vzamem za svojo zakonsko ženo«²⁶ in »Stavim pet kovačev, da bo jutri deževalo«, ki ne opisujejo ali ugotavljajo in o katerih ne moremo reči, da so resnične ali neresnične. Tovrstne povedi ne opisujejo, kaj nekdo počne – že to, da so izrečene, je svojevrstno početje (poroka, stava). Ker dejanje izvedejo in s tem v realnosti proizvedejo takojšnje učinke, Austin takim izrekom pravi performativi (Austin, 1990, 18). In ker ti spadajo med konvencije, imajo performativno silo in nanašalno vrednost – lahko se posrečijo – zgolj v ustreznih okoliščinah, ki so obrednega ali formalnega značaja (prav tam, 29). Če se za hip posvetimo poročnemu performativu: izrek »To žensko vzamem za svojo zakonsko ženo« proizvede otipljive učinke, če je izrečen vpricho duhovnika ali maticarja, če ga izreče moški (kar je bil v času Austinovih predavanj pogoj, še do nedavnega pa splošno veljavno pravilo), če ta moški še ni poročen z drugo žensko in če ženska, ki jo »vzame za

26 Tako urednik angleške kot prevajalec slovenske izdaje Austina sta opozorila na to, da pri poročnem obredu ni v rabi izraz *I do oziroma »vzamem«*, vendar sta napako pustila v besedilu, ker je »s filozofskega stališča nepomembna« in »je lep zgled performativa« (Austin, 1990, 17). (Op. prev.)

ženo«, ni njegova mati, sestra ali hči. Končno lahko tak izrek kaj stori le v svetu konvencij, kjer že stoletja združuje pare dotlej naključnih posameznikov v eno pred Bogom in zakonom. Avtoriteta izreka narašča (Butler, 1993b, 19) z vsako ponovitvijo, s plastenjem, ki njegovim novejšim iteracijam daje performativno moč (Derrida, 1995, 134; FoW, 168).

Toda Butler se pri svojem prvotnem razumevanju performativnih dejanj (Butler, 1988) ni oprla na Austinovo teorijo govornih dejanj, pač pa na Derridajevo interpretacijo Kafkine <parabole> »Pred zakonom« (GT, xv; FCR, 134; Bell, 1999). Prav zato je ni zanimala ne »fantazija suverene moči govora« (Bell, 1999, 164; ES, 48) ne dejstvo, da jaz, subjekt izrekanja, z izrekanjem besed kaj napravim: denimo, da jaz, moški, postanem soproga neke ženske, ko izrečem besede »To žensko vzamem za svojo zakonsko ženo«. Razsežnost »moje« namere – hočem se poročiti, zato moram izreči in tudi izrečem prave besede v ustreznih okoliščinah – je manjšega pomena kot citatni značaj govornega dejanja, udejanjenega z domnevno svobodno voljo. Diskurzivne prakse, ki udejanjajo, kar poimenujejo, preživijo »diskurzivni dogodek« dejanja in presežejo vsako namero, ki so jo govorci nemara imeli v mislih. Četudi intenca ne izgine povsem, ne more več voditi celotne scene in celotnega sistema izjavljanja (Derrida, 1995, 137).

Performativna razsežnost dejanj v ničejanskem smislu ne razkriva dejavnika, ampak dejanje. Moje govorno dejanje navede vse poprejšnje performativne primere tega dejanja in se tako preplete s svojimi neštetimi iteracijami. Ta ponovljivost, dejstvo, da je bilo rečeno/storjeno že nešteto krat rečeno/storjeno, daje veljavo temu, kar rečem/storim sama. Povedano drugače, performativ nekaj napravi – udejanji ali proizvede, kar poimenuje – zaradi nenehnega izrekanja, in ne zato, ker obstaja subjekt tega izrekanja. In ker teorija performativnosti tako v ospredje postavi delovanje, vsebuje tudi določeno kritiko subjekta (Butler, 2010, 150).

V nasprotju s konstativi, ki so lahko resnični ali neresnični, se performativi obnašajo kot vsa konvencionalna dejanja, kar po Austinu pomeni, da so lahko izvedeni pravilno, lahko pa se, če ne uspejo ustvariti želenega stanja, ponesrečijo. Za Butler je pojem neuspešnosti sicer pomemben, a zgolj v derridajevskem smislu, po katerem ta možnost ni le možna, temveč nujna. Prav neuspešnost namreč omogoča posrečene ali uspešne performative (Derrida, 1995, 134). Če so neuspehi tako konstitutivni za proizvajanje uspešnih dejanj in s tem za vzdrževanje celotnega sistema konvencionalnega pomena, je jasno, zakaj je bilo parodiranje »posrečenih« performativov privlačno in zakaj je bila celotna razprava o zmožnosti delovanja po Butler zelo pogosto zvedena nanj (Magnus, 2006; Kim, 2007, 97; Hood-Williams in Harrison, 1998).

Za teorijo performativnosti so bile posledice ideje neuspešnosti veliko obsežnejše – tako v smislu konstitucije subjekta kot v smislu pomena zmožnosti delovanja. Citatnost je namreč vselej inherentno nedokončan proces. »Performativnost nikdar ne doseže svojega učinka v celoti, zato je v tem smislu ves čas ‚neuspešna‘; prav ta neuspešnost zahteva njeno *reiterativno* temporalnost« (Butler, 2010, 153). Performativnost je možna samo na način neskončnega ponavljanja, ki v nekem dokončnem smislu nikdar ne uspe. Četudi ponovitve privedejo do sedimentacije, otrditve ali okostenitve in svojo performativno veljavo črpajo iz nje, njena avtoriteta ni nesporna. Nasprotno, njena konstitutivna spornost nenehno kliče po novih ponovitvah, pri čemer vsaka ponovitev obnovi avtoriteto citiranja. Po Butler je za zmožnost delovanja namreč bistveno, da performativna struktura vsebuje »nujno možnost« neuspeha.

Poleg tega citatnost razširi ničejanski pogled na dejanja: dejanje razširi v niz nešteti dejanj, s katerimi se subjekt vedno znova rekonstituirá. Če točno določen performans še lahko razumemo kot edinstveno dejanje, performativnosti ni mogoče zvesti nanj. Citatnost namesto subjekta volje, ki citira, poudarja citatno dejanje. Izrek »To žensko vzamem za svojo zakonsko ženo«, ki je v ustreznih okoliščinah stoletja vzpostavljá monogamno zakonsko zvezo med osebama nasprotnih spolov, je dejanje, ki predpostavlja nepretrgano ponavljanje norme, nizanje njenih ponovitev – neštete izreke ustreznega stavka, ki je sklenil že nešteto zakonskih zvez. Ne moremo z gotovostjo reči, kdo je bil pobudnik, prvi gibalec ali stvarnik te zgodovine, niti kdaj in zakaj se je začela (UG, 52). V iterabilnosti ali citatnosti dejansko lahko prepoznamo učinkovanje »*metalepse*, s katero se subjekt, ki ‚citira‘ performativ, začasno proizvede kot *zapozneli in fiktivni izvor same performativnosti*« (ES, 49).

Performativ torej »ni edinstveno dejanje že vzpostavljenega subjekta, pač pa eden od silno močnih in zahrbtnih načinov, na katere so subjekti iz razpršenih delov družbe priklicani v obstoj, na katere jih različne, razpršene in silno močne interpelacije vpeljejo v družbenost (ES, 160). Če prenesemo to jezikovno situacijo na telesa, ki postajajo družbenospolno zaznamovana, ali na performativnost družbenega spola, ugotovimo, da obstajajo določena telesna dejanja in norme, ki jih citirajo taista dejanja. Kar jemljem za svoj biološki spol, za samo notranjost telesa, je niz reiteracij hegemonске norme ali »konvencij«, v katere me je interpelirala družba. Norme se nenehno ponavljajo: od ultrazvočne preiskave, ki prvič določi zarodkov biološki spol, do vseh poznejših priklicev prav tega biološkega spola v, denimo, administrativne namene. V teh regulatornih trenutkih ne gre le za okenca, ki jih moramo obkljukati, temveč za oznake, ki skupaj z imenom, datumom rojstva in krajem bivanja dejansko sporočajo, da smo nekaj, ali bolje, nekdo, ki je sposoben vstopati v institucije, različne

odnose in pogodbeno razmerja. Situacije, ki nas označujejo s tem ali onim biološkim spolom, nas nenehno vzpostavljajo kot osebe in nam zagotavljajo mesto v družbeni realnosti. Ta pripisani status lahko potrdimo ali pa tudi ne: kdaj ga ne potrdimo zato, ker tega – kot v primeru novorojenčka – nismo zmožni storiti; kdaj zato, ker v odsotnosti ustrezne možnosti nimamo kaj obkrožiti ali obkljukati; kdaj pa zato, ker to brez naše privolitve storijo drugi – ljudje, iz katerih govori avtoriteta.

Jaz izvaja biološki spol, s katerim je zaznamovan, vendar tega ne počne namer-
no. Ta, ki izvaja biološki spol, ni razumski in samouresničujoči se subjekt, ki bi povzročal lastno postajanje ter vede in hote obnavljal svojo spolno zaznamova-
nost. Za repetitivnimi dejanji ni subjekta, ki bi orkestriral ali, kot bi dejal Der-
rida, vodil sceno svojega postajanja. Konstitucijo subjekta kot tako omogočajo
prav ponovitve. Še pomembneje je, da čas konstituiranja ni zunanji dejanjem.
Dejanja med ponovitvami v času ne ostajajo sebi enaka (BTM, 244): subjekt
se konstituira zgolj začasno – znova in znova *ga* konstituira prav performativ-
no ponavljanje. (V tem procesu je možnost »neposrečene ponovitve« nujna in,
kot bomo videli pozneje, priložnost za subverzijo.) Subjekt v tem smislu ni ne
trdna, nespremenljiva danost, ki najprej je in šele potem deluje, ne nekaj, kar
bi bilo enkrat za vselej konstituirano z velikim performativnim dejanjem, ki bi
njegov performans pripeljalo do konca. Spolne norme ponavljamo zato, da bi
živeli do smrti.

Butler je z vpeljavo citatnosti odpravila_ nejasnosti iz zgodnjega orisa teorije
performativnosti, v katerem zasledimo tako hegemonne norme kot možnost
upora, ne pa tudi razlage, kaj je tisto, kar posreduje med njimi. Kot je pokazala
Amy Allen, »se branje *Težava s spolom* izteče v paradoksalni občutek, da je upor
bodisi povsem nemogoč bodisi preveč enostaven« (Allen, 1998, 461). Uvedba
citatnosti je onemogočila pojmovanje, po katerem je delanje družbenega spola
edinstveno namerno dejanje. »Dejavnik« norm torej ni »veliki igralec«, ki bi
uprizarjal svoj družbeni spol na odru sveta in se zavestno odločil, da bo ta svet
osvobodil okov biološkega spola. Dejavnik se uprizarja z lastnimi dejanji, z
ritualiziranim vnovičnim izrekanjem norm, ki zaradi lastnega obstoja terjajo
citiranje, reproduciranje in neprestano ponavljanje, tj. utelesitev in inkorpora-
cijo. Ne le, da za dejanjem ni dejavnika: po Butler in njeni_ različici perfor-
mativnosti brez repetitivnega delovanja pod prisilo ni ne dejavnikov ne norm.

Prisila je, kot že rečeno, ključni pojem, v katerega se zavoljo brzdanja divje svo-
bode delovanja stekajo telesne, psihične in širše družbene meje. Butler zatrjuje,
da prav prisila poganja in vzdržuje performativnost (BTM, 60) ter omogoča
konstitucijo subjekta, hkrati pa zagotavlja, da ostajamo neprosojni samim sebi

(*Giving an Account of Oneself*, 2005 [poslej GAO], 20), nesposobni, da bi celostno in enovito pojasnili, kako se je začelo in nadaljevalo naše postajanje. Nezavedne izgube, ki so jih povzročile zgodnje interpelacije, prek katerih smo vstopili v družbenost, so pomembno mesto »hrambe« teh nepovratnih prisil. Z Letitio Sabsay (2016, 54) »bi lahko rekli, da je prav učinkovitost performativnosti moči v nezavednem tisto, kar tako trdno postvari družbeni spol in seksualnost kot identiteti na imaginarni ravni«.

Tako se zdi, da je psihoanaliza logična zaveznica slehernega prizadevanja, ki želi pokazati, da subjekt ni sebi enak in samotransparenten, da ni suvereni gospodar lastnih namer. V tej obliki jo zasledimo v knjigi *Bodies That Matter*, v kateri Butler z Lacanovim pojmom simbolnega nasprotuje ideji »velikega igralca«. Študijo, ki bi bila v celoti posvečena njenemu_ posebnemu pristopu k psihoanalizi, je treba še napisati, a pojem prisile bi v njej gotovo igral nadvse pomembno vlogo. Na tem mestu se lahko dotaknem le tistega vidika, s katerega ji_ je Lacanovo razumevanje jezika omogočilo razširiti jezikovno strukturo performativnosti; vidika, ki je bistven za njeno_ razumevanje zmožnosti delovanja.

Po Lacanu simbolno deluje kot področje Zakona, ki regulira željo in jezikovno strukturo, slednja pa vzpostavlja univerzalne pogoje sporazumevanja. Lacan pravi, da je nezavedno strukturirano kot jezik, ki je dostopen vsakomur, čeprav ga ni ustvaril nihče. Človek pridobi sposobnost sporazumevanja z vstopom v jezik in sprejetjem njegovih pravil, s tem pa tudi družbenih zapovedi. Vstop v »simbolni red« mu omogoči sprejetje zakona, ki je po Lacanu zakon očeta. »V imenu očeta moramo prepoznati oporo simbolne funkcije, ki od začetka zgodovine identificira njegovo osebo s figuro zakona« (Lacan, 1994, 99). Vstop v simbolni red je trenutek, v katerem se biološkospolno zaznamovani subjekt normativno konstituira v jeziku, saj ta red »sestoji iz sklopa zahtev, tabujev, sankcij, odredb, prepovedi, nemogočih idealizacij in groženj« (BTM, 69–70). Vse naštetu se kaže v obliki omejujočih performativnih govornih dejanj (»ne smeš«, »moraš«, »treba je«, »če ... potem«), ki imajo to moč, da proizvajajo ali materializirajo ustrezno biološkospolno zaznamovane subjekte. »Biološki spol« v tem smislu ni nekaj, kar si ali imaš, pač pa simbolni položaj, ki ga privzameš pod grožnjo kastracije in kaznovanja – tj. pod prisilo, ki deluje v sami strukturi jezika.

Pojem prisile je koristil pojasnjevanju, zakaj zmožnost delovanja ne more biti, kot pravi Allen, »preveč enostavna«, vendar je bila zaradi Lacanovega razumevanja simbolnega kot obvezujočega v nevarnosti, da postane povsem nemogoča. Naj je bila vpeljava Lacana še tako uporabna za ugovarjanje obtožbam o

voluntarizmu, ga je Butler že v *Bodies That Matter* začela_ interpretirati proti njemu samemu. Pod vplivom Monique Wittig in njenega razumevanja jezika (TS, 122–123) je redefinirala_ simbolno s pomočjo performativnosti in z namenom, da telesa osvobodi položajev, ki jim jih nalaga izrazito heteroseksistična struktura simbolnega. S to potezo je Zakonu očeta odrekla_ utrjeni položaj, podan predhodno in neodvisno od vsakega vnovičnega izrekanja Zakona. Butler v privzemanju določenega biološkega spola torej ne vidi edinstvenega dejanja, enkratne vstopnice v družbeni svet, ampak prakso neprekinjenega navajanja norme »biološkega spola«. Kar naj bi obstajalo »od začetka zgodovine«, je vnovič izrečeno z vsako repetitivno, novo vzpostavitevijo biološkospolno zaznamovanih subjektov, in je samo po sebi proizvod citatov, ki predhajajo umrljivim subjektom in preživijo njihove časovno omejene poskuse približevanja Zakonu in utelešanja Zakona.

Po Lacanu je simbolno univerzalna, brezčasna in nespremenljiva struktura, ki vlada družbenemu področju minljivih, kratkotrajnih in spremenljivih utelešenj in inkorporacij. Kot tako je »le deloma uporabno za teorijo, ki poskuša razumeti pogoje, v katerih je mogoče družbeno preoblikovati družbeni spol« (UG, 44). Po drugi strani – po Butler – ima tudi simbolno svojo performativno zgodovino in je izvajano v času. Pozicije, ki proizvedejo biološkospolno zaznamovani subjekt, niso utrjene v brezčasni strukturi, temveč delujejo kot citatne prakse v okviru konstitutivnih prisil. Ponovna vpeljava subjektne pozicije znova uvede tako samo pozicijo kot Zakon, ki jo pozicionira. Ne le, da sta tako biološki spol kot Zakon odvisna od lastnih ponovitev in vnovičnih izrekov (BTM, 71), za nobenega od njiju tudi »ne moremo reči, da obstaja pred svojimi različnimi utelešenji in navajanji« (prav tam). Namesto razumevanja simbolnega kot neobčutljivega za reiterativno preigravanje in premeščanje, se po performativnem razumevanju kaže kot »sedimentacija družbenih praks« (*Antigonina zahteva*, 2009d [poslej AZ], 38; UG, 44).

Teorija performativnosti je opustila strogo razlikovanje med simbolnim in družbenim zakonom ter v lakanovski okvir strukturne nujnosti vpeljala kontingenco in historičnost. Če se simbolna/jezikovna struktura obnavlja v času, je nanjo mogoče aplicirati logiko performativnosti, ki ji omogoča spreminjanje (Olson in Worsham, 2000, 739). Seveda to ne pomeni, da prisila izgine in omejitve odpadejo, ampak da obstaja prostor za nekaj novega in nepreračunljivega, izvedljivega *na samem prizorišču prisile*. Ne le, da (z)možnost delovanja tako vznikne na manj togem področju, v normi, »ki jo je nemogoče v celoti izvzeti iz njenih instanc« (UG, 52), temveč <performativno razumevanje> ukinja tudi neodvisni ontološki status same norme, saj se ta proizvaja zgolj in samo, ko je v rabi. Norma je odvisna od lastnega udejanjanja v družbenih

praksah in vsakdanjih obredih telesnega življenja: »(re)producira se z utelesitvami, dejanji, ki se ji trudijo približati, idealizacijami, ki jih ta dejanja reproducirajo« (prav tam, 48).

Obsega in pomembnosti norm se ne da zmanjšati – norme imajo to moč, da definirajo realno in tisto, kar ostaja v temačnih območjih ontologije. In vendar v trenutku, ko steče nova citatna veriga, vsakokratno novo citiranje ustvari možnost neuspeha, zdrs, dislokacije ali napačnega navajanja norme. Vse našteje možnosti razkrivajo njeno družbeno življenje, ki je kontingentno, kontekstualno in umeščeno v zgodovino. Prav njeno ponavljanje pokaže, da *za* normo ni usode – ne v obliki »naravnega telesa« ne v obliki okamnele strukture simbolnega.

Kontingentni temelji: je za zmožnostjo delovanja subjekt?

Performativnost družbenega spola so od samega začetka interpretirali na dvoje izključujočih načinov: medtem ko je prva interpretacija dopuščala »velikega igralca«, je druga svarila pred totalno ukinitvijo zmožnosti delovanja. Če je prva zagnala razvoj kompleksne teorije performativnosti, je druga – zabeležena v, denimo, *Feminist Contentions* – spodbudila izpopolnjevanje dognanj Judith Butler na načine, ki so poudarjali pomen kontingentnih temeljev formacije subjekta in zmožnosti delovanja.

V knjigi *Feminist Contentions* smo priča mikavnemu, prijateljskemu igranju vlog v krogu teoretičark, ki se ukvarjajo s filozofijo in feminizmom. V zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja so se razhajale v stališčih o postmodernizmu, ki je takrat spadal med pereče tematike. Nesoglasij je bilo več, a po besedah Linde Nicholson, avtorice uvoda v razpravo, je osrednje zadevalo vprašanje subjektivnosti in zmožnosti delovanja. Seyla Benhabib je prevzela vlogo kritičarke postmodernizma kot tihe, pasivne drže, ki spodkopava »teorijo, ki z vidika utopičnih vizij raziskuje sedanje pogoje« (Nicholson, 1995, 4); teorijo, ki zatrjuje, da polaga temelje zmožnosti delovanja. Čeprav je Butler dosledno oporekala karikiranemu monolitu, ki sliši na ime postmodernizem, je v tej razpravi po lastnem opazanju nastopala kot njegov simptom (FCR, 133), kot nekdo, ki dvomi v zmožnost delovanja kot tako. Nancy Fraser se je znašla nekje vmes, v vsaj navidezno spravljivi vlogi, čeprav je bila dejansko bliže Benhabib. Prispevek Drucille Cornell, ki se je razpravi pridružila naknadno, naj bi po vsem sodeč uravnotežil stališča »tolpe štirih« (Nicholson, 1995, 1), toda v osnovi je šlo za razhajanje med Butler in Benhabib. Slednja je načela razpravo s troje smrtni – smrtjo človeka, zgodovine in metafizike – ter opozorilom, da se mora

feministična teorija paziti njihovih močnih, postmodernističnih formulacij. V Butler je prepoznala paradigmatično_ zagovornico_ teze o smrti človeka. Kako je zmožnost delovanja povezana s »postmodernistično« različico ničejansko-foucaultovskega razglašanja te smrti in kako je lahko teorija performativnosti postala simbol postmodernistične ukinitve zmožnosti delovanja?

Seyla Benhabib je feministka in zato neizbežno kritična do zahodnega filozofskega subjekta, vendar si kljub temu prizadeva ohraniti nekaj njegovih tradicionalnih atributov, predvsem samorefleksijo, sposobnost načelnega delovanja, prevzemanje odgovornosti za lastna dejanja in zmožnost projektiranja prihodnosti. Subjekt, ki ga želi obdržati za feminizem, odlikujeta avtonomnost in racionalnost, s tem pa *a fortiori* tudi zmožnost delovanja. Ta subjekt je očitno (brezspolni) »človek«, »boljša« ali naprednejša različica starega humanističnega subjekta, ki ga je mogoče dovolj razširiti, da zajame tudi ženske (in po potrebi še druge manjšinske realnosti). Benhabib – ponovno kot feministka – predpostavlja, da je subjekt radikalno umeščen v »različne družbene, jezikovne in diskurzivne prakse« (Benhabib, 1995a, 20) in da prav s preseganjem te umeščenosti dokazuje, da je zmožen delovati. Po njenem videnju se na drugi, nasprotni strani nahaja postmodernistični subjekt, zveden na »eno izmed jezikovnih pozicij«, pri čemer hkrati z njegovo razpustitvijo »seveda izginejo tudi koncepti intencionalnosti, odgovornosti, samorefleksije in avtonomnosti« (prav tam, moj poudarek). Zaradi izgube človeških lastnosti je postmodernistično »bitje« zgolj slovnična konstrukcija; zapleteno je v pomenske verige in oropano tako vloge iniciatorja kot vloge avtorja. Dalje, feministična prisvojitve tropa »za dejanjem ni dejavnika« deluje proti krhkemu in šibkemu ženskemu doživljanju sebstva. Za vedno se poslovi od sebstva kot subjekta življenjske pripovedi, kar ima lahko pogubne posledice za zmožnost delovanja žensk (prav tam, 21–22). Po Benhabib je posebej zaskrbljujoča teorija performativnosti, zato se sprašuje:

Če nismo nič več kot vsota uprizorjenih, družbenospolno zaznamovanih izrazov, ali imamo potemtakem sploh možnost, da to uprizarjanje vsaj za trenutek ustavimo, spustimo zastor in dopustimo, da se dvigne samo takrat, ko imamo besedo pri produkciji same predstave? (Prav tam, 21)

Ker jezikovna konstitucija subjekta (ženske, spolne identitete) ukinja njegovo človeško plat, Benhabib izraža bojazen, da se ženskam ne bi godilo nič bolje, četudi bi ta (goffmanovski, ne butlerjanski) model performativnosti zamenjal model govornega dejanja:

Kaj pomeni »biti jezikovno konstituiran«? So jezikovne prakse *primarno mesto*, kjer naj iščemo razlago konstitucije družbenega spola? Kaj je z drugimi

praksami, kot so družinske strukture, vzgojni obrazci, otroške igre, obrazci oblačenja otrok, šolanje, kulturni habitus ipd.? Da niti ne omenjam pomena besed, dejanj, gest, fantazij in telesne govorice staršev, posebej matere za konstitucijo otrokove spolne identitete. (Benhabib, 1995b, 109)

Nejasno ostaja tudi, katero »normativno vizijo zmožnost delovanja ta teorija performativnosti sploh dopušča ali implicira« (prav tam, 111): subjekt je kot subjektna pozicija v mreži diskurzov vpleten v razmerja moči, vendar to ne razloži, kako in čemu bi jim nasprotoval.

Ontogenetsko razumevanje konstitucije subjekta, ki ga zastopa Benhabib, seveda ni v navzkrižju z idejo o stiliziranem ponavljanju telesnih dejanj, saj telesa ponavljajo ali citirajo norme, ki prihajajo od drugod – tudi iz neizbranih družinskih struktur in vzorcev, iger ter kulturnih habitusov in predpostavk. Trčita šele ob vprašanju »mesta« subjekta. Benhabib meni, da je subjekt zmožen zapustiti ali celo preseči pogoje lastnega konstituiranja. Ko zastor pade, njena različica subjekta »odide« drugam, kjer si lahko vzame čas za refleksijo in sprejemanje odločitev, ki potencialno lahko spremenijo omejujoče vidike pogojev konstitucije subjekta. Njegova zmožnost, da jih – čeprav le za hip – pusti za sabo in se vrne, ko ima tudi sam besedo pri nastajanju predstave o konstituciji subjekta, je enaka avtonomnosti. Emancipacija torej ni možna brez predničejske figure dejavnika za dejanjem, tega navidezno *nujnega temelja* zmožnosti delovanja.

Butler v nasprotju s tem pravi, da je »mesto« dejavnika v dejanju samem. Subjekt *postaja*. Pred družbenim poljem (ki zajema vse tiste prakse, ki jih omenja Benhabib in se pojavljajo tudi v jezikovni obliki), v katerem deluje, ali zunaj njega nima stabilne eksistence, pa tudi delovati ni zmožen samo zato, ker je najprej subjekt ali racionalno, avtonomno itd. bitje. Tovrstno sklepanje lažno predpostavlja, »(a) da je instanco <agency> mogoče vzpostaviti le z vrnitvijo k pred<d>iskurzivnemu ‚jazu‘, četudi je ta ‚jaz‘ utemeljen sredi diskurzivne konvergence« (TS, 151–152), ali v registru Seyle Benhabib, k »jazu«, ki kot neki neodpravljeni preostanek, imun na učinke praks, ki ga oblikujejo, predhaja lastni ontogenezi. Enako lažna je predpostavka, »(b) da biti *konstituiran* z diskurzom pomeni biti *določen* z njim, kjer determinacija onemogoča možnost instance« (TS, 152). Subjekt postaja z dejanji in skoznje, kar zmožnost delovanja umesti v konkretne pogoje in zanjo ne zahteva jamstva v obliki metafizičnih temeljev. Kontingentni temelji zmožnosti delovanja so pogoji sami, torej vse tisto, kar omogoča in ovira konstituiranje ali postajanje subjekta.

Trditev, da subjekt postaja, ne pove ničesar o njegovih lastnostih. Kdo je subjekt zmožnosti delovanja? Je to ženska/moški iz mesa in krvi ali zgolj jezikovna pozicija? Če, kot predlaga Benhabib, drži slednje, je subjekt nepovratno

ob vso človeškost, kar so določeni avtorji in avtorice dejansko pripisali »anti-humanizmu« Judith Butler (Lovibond, 1996; prim. Ingala, 2018a). Morda bi lahko preprosto rekli, da je subjekt vsakdo, ki se sklicuje nase z besedo »jaz«. Oznaka »jaz« ne pripada nikomur: vse dokler si ne rečem »jaz, Jane; jaz, Julija; jaz, Adriana«, ostaja anonimna, in ločimo jo lahko od vsakogar, ki jo nemara priklič, da bi pokazal nase kot na subjekt. Toda subjekt se konstituira vsakič, ko se pozicionira v sicer anonimni jezikovni prostor »jaza« – govoreče telo postane subjekt. In vsakič ko priključim in uporabim »jaz«, citiram vse zgodnejše rabe te zapeljive besede, ki ne pripada nikomur, četudi je kar najintimnejše, kar najbolj »moja«. Po Butler »*natanko* to pogojuje zmožnost delovanja v diskurzu [. . .]. Dejstvo, da se mora subjekt konstituirati vedno znova, implicira, da je odprt za formacije, ki niso že vnaprej v celoti omejene« (FCR, 135).

V tem oziru lahko rečemo, da je subjekt dejansko utelešeni človek in da je njegovo telo situacija možnih interpretacij citiranih pomenov ter meso in kri, na katera se ta jaz repetitivno sklicuje in se tako vsakič znova rekonstituira. Subjekt ali »jaz« občasno deluje z določenimi namerami, ki se včasih izkažejo za dokaj avtonomne, vendar se teh dejanj, kakršnakoli že so, nikakor ne da izpreči iz zanje konstitutivnih okoliščin, naj bodo te jezikovne ali širše družbene. Delovanje je pogojeno z instancami moči, ki niso zunanje zmožnosti delovanja. Akter predstave ne more prekiniti in zahtevati, naj se zastor spusti. Iz diskurzivnih konvencij ali razmerij moči, ki konstituira »jaz«, ni izstopa; z lastno voljo, naj bo še tako močna, ne moremo odpraviti vseh tistih norm, ki konstituira utelešenost. Naša edina možnost je, da se soočimo s konvencijami, ki nas omogočijo (FCR, 136) in postavijo na oder, na katerem se udeležujejo družinske strukture, vzgojni vzorci in otroške igre, na katerem nosimo določena oblačila, pri čemer »oder« predstavlja naš kulturni habitus, besede, geste in fantazije pa samo srž scenarija.

Butler se očitno distancira od prevladujočih pojmovanj zmožnosti delovanja, ki slonijo na samonanašalnem, intencionalnem subjektu, na nosilcu svobodne volje z zmožnostjo delovanja kot njegovo notranjo – in potencialno emancipacijsko – lastnostjo, nedotaknjeno od moči, ki so mu v temelju zunanje. Emancipacijski model zmožnosti delovanja je nedvomno navdihnil številne zatirane skupine ljudi, posebej ženske, vendar po Butler ni uspel odgovoriti na vprašanje, zakaj bi morala biti zmožnost delovanja (pa tudi subjekt sam) predpostavljena – vnaprej zagotovljena –, ko pa jo je treba šele pojasniti v luči zapletenih razmerij med instancami moči, diskurzi in praksami, ki so vpletena v njeno konstituiranje. V subjektu ni ničesar, kar bi emancipiralo samo po sebi, nobene notranje lastnosti, ki bi predhajala ali bila ločena od polij moči, v katerih (lahko) poteka emancipacija. Po Butler so pomembni

konkretni pogoji, v katerih zmožnost delovanja postane možna, [kar je] nekaj povsem drugega kot metafizično vprašanje, kakšno je sebstvo, čigar zmožnost delovanja je teoretsko zagotovljena pred kakršnimkoli sklicevanjem na moč[.] V političnem smislu to pomeni, da ni nasprotovanja moči, ki ne bi bilo tudi samo vključeno v njen način delovanja, da je zmožnost delovanja vpletena v to, čemur se zoperstavlja, da »emancipacija« nikdar ne bo transcendirala moči kot take. (FCR, 136–137)

Do emancipacijske ali transformativne razsežnosti zmožnosti delovanja dospemo samo »z garaškim izpeljevanjem zmožnosti delovanja iz prav tistih režimov moči, ki nas konstituirajo in ki se jim zoperstavljamo« (FCR, 172) – če se jim zoperstavljamo. Ali se jim bomo uprli, je odvisno od okoliščin: specifičnih konfliktov, institucionalnih ureditev in historičnih pogojev – kontingentnih temeljev, ki netijo transformativno zmožnost delovanja.

Kako postaja subjekt?

Prehod od performansa k performativnosti je z vpeljavo citatnosti in prisile zapletel prvotno razmerje med telesi in normami, medtem ko je vprašanje dejanj ali zmožnosti delovanja, ponavljanja pod prisilo in možnosti preoblikovanja družbe privedlo do zelo specifičnega razumevanja subjekta. Preden torej načnemo vprašanje, kako Butler razume transformativno zmožnost delovanja, moramo najprej spregovoriti o subjektu, ki vznikne sočasno s svojimi kontingentnimi temelji.

Subjekt je zaposloval Butler, še preden se je posvetila družbenemu spolu. Njena performativna teorija subjekta, ki je po nujnosti tudi kritika subjekta (Butler, 1993a; 2010), je kompleksen in kompoziten teoretski podvig. Osredotočen je na pojem postajanja, ki spaja Heglov potujoči subjekt z zamejenim procesom postajanja ženske (ali subjekta kot Drugega) po Simone de Beauvoir. Fenomenologija je <k tej teoriji> prispevala pojem neprekinjene kontinuitete konstituiranja subjekta, po katerem subjekt ni akter, ki zavestno odloča o procesu lastnega konstituiranja, ampak je dejavnost samega konstituiranja (Käll, 2015, 29). Konstitutivna dejanja potekajo v poljih moči, ne v vakuumu: subjekt postaja v procesu subjektivacije (*assujettissement*). Butler je pomanjkljivosti Foucaultovega razumevanja diskurzivne konstitucije subjekta odpravila z uvedbo Althusserjevega pojma interpelacije (Bell, 1999, 164), s specifično predelavo Freudovega pojmovanja melanholije pa je vpeljala pojem konstitucije subjekta preko prejšnjih izgub (PLP, 132–133). Teorija subjekta vse od knjige *Subjects of Desire* pa do dela *The Psychic Life of Power* temelji na razlagi

subjekta želje in predpostavki o inherentno izključevalni logiki identitete, s čimer je Butler po opažanju Jane Sawicki (2005, 392) proizvedla »kvirovski subjekt zgodovine, trajno načelo destabilizacije v srži subjekta«.

Butler je v svojem prvem besedilu o performativnih dejanjih zapisala:

Družbeni spol kot javno in performativno dejanje ni stvar radikalne izbire ali projekt, ki bi odražal zgolj individualno izbiro; prav tako v nasprotju z nekaterimi poststrukturalističnimi premestitvami subjekta posamezniku ni ne vsiljen ne vtisnjen vanj. Telo ni pasivno popisano s kulturnimi kodi, kot bi bilo brezživljenjski prejemnik povsem vnaprej danih kulturnih razmerij, vendar utelešena sebstva tudi ne predhodijo kulturnim konvencijam, ki telesa bistveno označijo. Igralci so vselej že na odru, v pogojih, ki jih narekuje predstava. (Butler, 1998, 526)

V tem odlomku je subjekt očitno telo, utelešeni »jaz«, ki deluje, medtem ko je družbeni spol predmet uprizarjanja tega dejavnega telesa. Telo/subjekt ne obstaja pred lastnimi dejanji niti ni pasiven prejemnik norm, ki obstajajo ločeno od dejanj. Subjekt se konstituira v družbeni realnosti – edini realnosti, ki lahko sproži postajanje utelešenega subjekta, umeščenega v družbeni svet in odnose z drugimi subjekti (Käll, 2015, 28). Subjekt se nemara včasih res odloči, da bo deloval tako ali drugače, in svojo utelesitev stilizira v mejah – ali celo zunaj mej – možnega, nihče pa ne more izbrati realnosti lastnega konstituiranja. Ko delujemo, smo vselej že na odru, tj. v neizbranem družbenem svetu. Performans subjekta tako ni »projekt« v eksistencialističnem smislu totalne samokonstitucije kot izbire. Sklicujoč se na neimenovano poststrukturalistično stališče, ta zgodnja razlaga dvojnega gibanja <radikalne izbire in vsiljenosti> kaže na to, da performans subjektu tudi ni povsem vsiljen, da ga ne determinira. Delujemo v pogojih, ki jih narekuje predstava – v polju konstitutivnih možnosti, katerih obstoj je odvisen od ponavljanja, ponovnega prilaščanja in obnavljanja. Tudi reproduciranje norm je odvisno od dejavnih teles.

Teorija subjekta Judith Butler torej temelji na ugotovitvi, da pred delovanjem ali zunaj njega ni subjekta. Subjekt je učinek lastnih telesnih in jezikovnih dejanj, v enaki meri pa je lahko tudi povzročitelj cele vrste novih dejanj. Performativnost se zoperstavlja enosmernosti subjekta, ker vedno vključuje neko dvojno gibanje: jaz deluje, medtem ko nanj delujejo norme, ki mu omogočajo delovati.

Konstitucija subjekta ni časovno zamejena. Denimo, družbeni spol se ne konstituira zgolj pod vplivom praks, ki smo jih bili deležni v zgodnjem otroštvu. Subjekt se rekonstituira v času in nikdar ne doseže svoje »končne«, enkrat za

vselej določene oblike (Butler, 2007, 182). Ta časovna razsežnost – postajanja, ne biti – je ključna za ohranjanje inherentne nestabilnosti v jedru subjekta. Dejstvo, da me »moje« delovanje ali ponavljanje konstituira v subjekt z neskončnim nizanjem dejanj, ki jih izvaja »moje« telo, govori tudi o avtorstvu ali lastništvu »mojih« dejanj. V subjekt se konstituiram s spreminjanjem norm v nekaj, kar pripada »mojemu« jazu, in če naj ostanem ta »jaz«, moram s tem početjem nadaljevati. Ko materializiram razpoložljive možnosti, postajam te možnosti in se realiziram z nečim, kar ni ravno »moje«. To bi lahko opisali tudi kot obliko nestabilnosti – ali odvisnosti –, ki se nahaja v jedru subjekta in se prav tako nikoli zares ne konča.

Oglejmo si to abstraktno trditev na primeru konstituiranja subjekta-ženske in začnimo s tem, da se človek ne rodi kot ženska. V družbeni svet, v katerem spolna binarnost učinkuje kot norma, se dejansko rodi drobceno človeško bitje, ki bo tekom svojega postajanja potrdilo lastno človeškost tako, da bo postalo ženska. Fizično dejanje prihoda na svet ima tudi družbeno plat: po prerezu popkovine postanejo vidni t. i. primarni spolni znaki novorojenega bitja. In ko nekdo oznani prvo družbeno dejstvo o tem bitju – »Deklica je!« –, v obstoj prikličje žensko. »Primarni spolni znaki« so kot diskurzivna forma imenovanja in normiranja v družbenem registru obstajali že pred rojstvom tega partikularnega človeka. (Izrek »Deklica je« samodejno pomeni tudi »Ni fantek«. Težave se seveda začnejo, ko dete ni ne eno ne drugo, ko so primarni spolni znaki nedoločni ali nejasni – torej v odsotnosti *differentie specifice*.) Ta razglas ima performativno in interpelacijsko moč, če z interpelacijo merimo na diskurzivno proizvajanje družbenega subjekta (PLP, 5) z diskurzivno prakso, ki proizvede, kar poimenuje (BTM, xxi). Povedano drugače, daleč preden bo to konkretno bitje zase lahko reklo, da je dekllica (se samoopredelilo kot subjekt lastnega spola; spola, ki mu »pripada«), bo podvrženo normi, ki mu bo zagotovila družbeno inteligibilnost, vsem drugim – staršem, skrbnicam, vzgojiteljem, sorodnicam, varuhom, zdravnicam – pa omogočila, da ga umestijo v družbeno realnost.

Na psihični ravni je postajanje subjekta-dekllice mukotrpen in negotov zgodnji dosežek; posledica prepovedovanja določenih tipov navezanosti, ki proizvedejo inkorporacijo zatajenih in neobjekovanih izgub. Dekllica s stiliziranim ponavljanjem – imitiranjem in prisvajanjem – možnosti osvoji sposobnost odzivanja na svoje družbeno ime, s čimer se subjekt, ki sebe naslavlja z »jaz, dekllica«, konstituira v subjekt-dekllico. Ta subjekt postaja v okviru prisil, ki pravijo: »ne bodi fant«, ne bodi »ambivalentna«, raje se približuj vsemu tistemu, kar razumemo pod statusom subjekta-ženske. A čeprav so prisile toge, obdobje, v katerem se niti malo ne ozirajo na voljo subjekta-dekllice, pa zelo

dolgo – zajema formativni čas učenja in usvajanja družbenih kodov ter lastnega umeščanja vanje – niso strukturno statična lastnost sebstva. Njihova dinamičnost je razvidna prav iz zanje nujne potrebe po stalnem obnavljanju. »To obnavljanje (večinoma nezavedno in implicitno) izvajam s ponavljanjem dejanj [ki mi pozneje zagotovijo in tudi vzdržujejo status subjekta-deklice ali subjekta-ženske]. Čeprav omejitve pogojujejo mojo zmožnost delovanja, jih ta lahko tematizira in do neke mere spremeni« (Olson in Worsham, 2000, 739), le povsem ukiniti jih ne more. Proces postajanja subjekta-ženske se ne zaključi ob koncu deklitstva, niti na katerikoli drugi točki življenja. Ženska, ki hoče, da bo njeno življenje razumljivo, inteligibilno in možno vse do smrti, ostane zavezana normam, ki »jo« konstituirajo v »njo«, in neprekinjenemu citiranju norm ženskosti.

Zmožnost delovanja, moč in upor

Kaj ta teorija subjekta pomeni za zmožnost delovanja, če je slednja mogoča samo »v pogojih, ki jih narekuje predstava« (Butler, 1998, 526)? Kot že rečeno, subjekt med konstituiranjem nima »zatočišča«, ki bi ga rešilo ali osvobodilo moči. Na ta izrazito foucaultovski okvir je v filozofski razpravi o prednostih postmodernizma za feminizem opozorila že Nancy Fraser (1995, 68). Po Foucaultu se zgodba o moči tiče »različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte« (Foucault, 1991, 103). Butler soglaša z njim in pravi, da »nihče ne postane subjekt, ne da bi se najprej podredil ali prestal, subjektivacijo« (PLP, 11). Subjektivacija (*assujettissement*) predpostavlja, da človek postane subjekt zgolj s podreditvijo moči. In ta moč pravi »ne«: zaustavlja, prepoveduje, ovira, a nas prav s tem v mejah dovoljenega tudi oblikuje, zameji in animira. Človeka, ki ga naslavljaajo z deklico, hkrati omeji (»nisi fant«, »ne obnašaj se kot fant«, »to ni za deklice«) in proizvede kot subjekt-deklico. Podreditev normam je pogoj možnosti postajanja subjekta/podrejenega; regulatorno načelo, v skladu s katerim se proizvede subjekt (prav tam, 84; GAO, 17).

Zmožnost delovanja torej konstituira prav tista moč, ki omogoča postajanje subjekta. Vendar subjekta, ki ga pogojuje, ne da iz rok v »gotovi«, »dokončani« obliki ali na en mah. Telo ni pasivni prejemnik moči, ampak prizorišče njenega nenehnega pretakanja – deluje in je podvrženo njenemu delovanju. »Moč se telesu pripeti, a taisto telo je tudi priložnost za nekaj nepredvidljivega, kar se lahko pripeti moči sami« (Butler, 2002, 15), saj je subjekt vselej le »delno konstituiran ali pa konstituiran na ne povsem predvidljive načine« (Bell, 1999, 164). Če razmerja moči obstajajo le toliko, kolikor jih uprizarjamo,

prenavljamo z vsakdanjimi obredi telesnega življenja, potem so odprta tudi za proizvodni in nemehanični vidik uprizarjanja kot takega. Radikalno pogojeno zmožnost delovanja omogoča prav ta konstitutivna nedokončanost subjekta (PLP, 14–15).

V želji, da bi pokazala, da zmožnost delovanja nima nič opraviti z voluntarističnim pojmovanjem, po katerem je subjekt ločen od regulatornih norm, ki jim domnevno kljubuje, je Butler <v svojo teorijo subjekta> vpeljala paradoks subjektivacije, ki pravi, da prav norme omogočajo uporni subjekt, ki jim kljubuje. Ta konstitutivna prisila zmožnosti delovanja sicer ne onemogoča, jo pa »umešča v reiterativno ali reartikulacijsko prakso, imanentno moči, in ne v odnos zunanjega kljubovanja moči« (BTM, xxiii).

Kaj je torej zmožnost delovanja? Če subjekt postaja z delovanjem in prek nje, mar ni tako rekoč trajno agensna <agentic>? Ali pa je zmožnost delovanja neka specifična lastnost upornega akterja, kakor jo, denimo, razume Benhabib? Je zmožnost delovanja po Butler vselej navzoča značilnost iterabilnega delovanja ali pa jo je mogoče zvesti izključno na upor? Po njenih besedah prav »iterabilnost subjekta priča o tem, da zmožnost delovanja nemara pomeni izpodbijanje in preoblikovanje družbenih pogojev, v katerih se vzpostavlja subjekt« (PLP, 29). Saba Mahmood je nekoč upravičeno pripomnila, da Butler po vsem sodeč vleče dve potezi hkrati: zmožnost delovanja se dejansko nahaja v sami strukturi moči, ne v racionalnem, avtonomnem in torej agensnem subjektu, a kljub temu se zdi, da je paradigmatski primer zmožnosti delovanja prav upor. Četudi Butler s svojim pojmovanjem subjekcije izpodbija transcendentno-humanistično-liberalno idejo subjekta, »ne načne niti vprašanja naravnega statusa, ki je dodeljen želji po nasprotovanju družbenim normam, niti zamejenosti pojma zmožnosti delovanja na prostor emancipacijske politike« (Mahmood, 2001, 211).

Mahmood se sprašuje, kaj ostane od zmožnosti delovanja, če ni izenačena z željo po upor. K temu pomembnemu vprašanju se bom vrnila pozneje, še v tem poglavju, zaenkrat pa si oglejmo oznake, s katerimi je Mahmood opisala zmožnost delovanja po Butler. Je zmožnost delovanja mogoče istovetiti z uporom ali celo z družbeno transformacijo kot tako? Je zmožnost delovanja enaka svobodi? Kakšno politiko si lahko zamislimo, če zmožnost delovanja mislimo politično, in na podlagi katere normativnosti bi lahko trdili, da je ta politika transformativna ali emancipacijska?

Butler se pri postavljanju kontingentnih temeljev svoje teorije subjekta, ki je doživela različne reartikulacije in modifikacije, nikdar ni povsem odrekla njeni foucaultovski zasnovi. Prezrla je zgodnje opozorilo Nancy Fraser, da ta

zvestoba neizbežno ovira normativno razmišljanje, tj. da »poststrukturalistični foucaultovski okvir <Judith Butler> [...] strukturno ni zmožen ponuditi zadovoljivih odgovorov na normativna vprašanja, ki jih nenehno postavlja« (Fraser, 1995, 68; glej tudi Benhabib 1995b, 110; prim. Fraser, 1996). Butler je svoje nestrinjanje izrazila_ v daljšem eseu o Foucaultovem pojmu kritike (Butler, 2001a), ki ga lahko interpretiramo kot zagovor pomembnosti »Foucaultovega prispevka k normativni teoriji, ki normativistom tako rekoč nasprotuje« (Zaharijević in Krstić, 2018, 29–30). Zmožnost delovanja, kot jo pojmuje Butler, tako ostaja vpeta v foucaultovsko vez med močjo in uporom ter v specifično normativnost te vezi.

Po Foucaultu moči ni mogoče reducirati na figuro smrtnega Boga, suverena ali na katerikoli splošni sistem dominacije – »to so prej zgolj njene končne oblike« (Foucault, 2000, 96). »Družba je otočje različnih <moči>« (Foucault, 2007b, 186), ki prepovedujejo in dopuščajo, proizvajajo in se spopadajo, ki so namerne in nesubjektivne (Foucault, 2000, 98–99). Odločen, da bo deekonomiziral moč, da k njej ne bo pristopil kot k blagu, ki ga lahko posedujemo, prenašamo ali odtujujemo, jo je Foucault definiral kot nekaj, kar »izvajamo in [...] obstaja samo v dejanju samemu« (Foucault, 2015, 26). Moč je vsepovsod – razpršena se širi po družbenih razmerjih in je zarezana vanje. Izvaja se v razmerjih in skoznje, zato je iskanje temeljev moči – »moči kot take«, perfidno skrite za lastnimi razmerji, s katerimi načrtno manipulira – obsojeno na neuspeh. Moč nima enega samega izvora, naj gre za državo, vladajoči razred ali patriarhat.

Družba je otočje različnih moči – in v enaki meri otočje uporov. Ker je točk upora nešteto in se prepletajo na nešteto načinov, ne obstaja eno samo mesto Moči, ne obstaja »eno mesto velike Odklonitve – duše upora, središča vseh vstaj, čistega zakona prevratnika« (Foucault, 2000, 100). Po Foucaultu ni stvari, ki bi spadala izključno v red zatiranja ali izključno v red osvobajanja (Foucault, 1996b, 339). Enako velja za subjekt upora: ta ni vnaprej dan, privilegiran ali enovit (Foucault, 1980b, 208). Upori potekajo v konkretnih, danih okoliščinah, te pa jih omejujejo in omogočajo. Če so uspešni, lahko bolj ali manj temeljito spremenijo delovanje obstoječih razmerij moči. Lahko privedejo do njihove preusmeritve, prestrukturiranja ali preobrata, ne morejo pa sprožiti njihovega dokončnega padca. Ni upora, ki bi nas lahko totalno osvobodil moči kot take. Naj so upori še tako silni, naj imajo še tako daljnosežne posledice, moči ne odpravijo, pač pa ustvarijo nova razmerja moči.

Čeprav nam upori ne prinesejo popolne svobode ali avtonomnosti, nas do neke mere desubjektivirajo. Povedano drugače, upiranje ali kljubovanje v nas vzbudi kritičen odnos do »biti vladan« (Foucault, 2016). Seveda desubjektivacija sama

po sebi ni ne »dobra« ne »slaba«: njen transformativni vidik je, da razkrije možnosti, ki dotlej niso bile vidne, dostopne ali na voljo.

Desubjektivacija je ambivalenten koncept. Vključuje možnost večje svobode, ne pa tudi absolutne osvoboditve. Po Foucaultu koncu »velikega upora« ne sledi permanentna in nesporna svoboda. Ni osvobodilnega projekta, ki bi imel docela transparentne, enosmerne in zanesljive učinke; ni procesa osvobajanja, ki bi se na koncu iztekel v svobodo. Ko je Foucault ob neki priložnosti razpravljal o gejevskih skupnostih in tem, kar je v obliki identitetne politike vzniknilo pozneje, je poudaril, da še tako pomembne zmage, izbojevanje v sedemdesetih letih 20. stoletja, niso privedle do osvoboditve kot take: nove načine življenja in odnose je bilo treba šele ustvariti, in sicer na podlagi etičnih, seksualnih in političnih odločitev (Foucault, 1996b, 383). Ni osvobodilnega projekta, ki bi jamčil za svobodo, pa tudi zakoni in institucije je ne morejo zagotoviti, saj je »'svoboda' tisto, kar moramo prakticirati« (Foucault, 1996b, 339; prim. Birulés, 2009; McWhorter, 2013). Le s prakticiranjem svobode lahko nadziramo nova razmerja moči, ki so jih uvedle same osvoboditve (Foucault, 2007a, 242).

Način, kako Butler razume moč in razmerja moči, se povečini ujema s Foucaultovim pojmovanjem, kar je ob različnih priložnostih poudarila_ tudi sama_. Vendar zmožnost delovanja ni foucaultovski izraz, njeno izenačevanje z uporom pa zadevo zaplete. Vrh vsega koncept svobode, ki pri Foucaultu ni niti približno nedvoumen, tudi pri Butler ostaja nedefiniran. Nekoč je namignila_, kaj ni svoboda. Zavrnila_ je »klasični liberalni in eksistencialni model svobode« (TS, 133), kar je bila svojevrstna foucaultovska poteza, saj je z njo zavrnila_ tudi pregrado, ki naj bi stala med subjektom volje, nedotaknjenim od moči, in njegovo, z močjo preplavljeno »zunanostjo«. Toda zavrnenih modelov svobode ni nadomestila_ z drugim prepoznavnim modelom. Moya Lloyd pravi, da Butler kljub svoji politični zavezanosti svobodi o pomenu svobode ne govori zato, »ker sodbe o tem pojmuje kot (provizorične) izide demokratičnih razprav in ne kot smoter politične teorije. Cilj, ki se vije skozi vse njeno_ delo, je odkriti, kako kljubovati restriktivnim normam« (Lloyd, 2007, 133). Kljubovalno dejanje ali dejanje upora se zdi osvobajajoče, vendar ne privede do svobode kot take. Svobodo prakticiramo z nenehnim nasprotovanjem restriktivnim normam.

Subverzivnost so pogosto prikazovali kot specifično butlerjanski način kljubovanja normam. Nekateri avtorji in avtorice so v »bolj subverzivnih« modelih uprizarjanja družbenega spola videli pomembne primere upora, medtem ko so drugi v njih prepoznali vzor ali priporočilo, ki bi mu po Butler moral slediti vsakdo (Hennessy, 2000). K tovrstnim stališčem je nedvomno pripomogla tudi

sama_, saj je le nekaj stavkov zatem, ko je zavrnila modele svobode, ki temeljijo na nemogoči fantaziji o popolnem transcendiranju moči, zapisala: »Pravzaprav bi po mojem normativno žarišče gejevske in lezbične prakse moralo biti subverzivno in parodično prerazvijanje moči <redeployment of power>« (TS, 133). »Normativno žarišče« in »moralo biti« sta močni formulaciji, natančnost, s katero Butler definira subjekt omenjenih praks, pa ne pušča veliko prostora za dvom. A četudi sprejememo, da je bil kvirovski subjekt – ki v času pisanja *Težav s spolom* še ni »obstajal« (deloma zato, ker ga je iznašla ta knjiga) –, ob vzniku kvirovske teorije v privilegiranem položaju, želim ponuditi nekoliko drugačno interpretacijo, podprto z njenimi_ novejšimi deli.

Možnost upora ni omejena na določen subjekt. Nasprotno, na voljo je vsakomur, ustvari pa jo repetitivno stiliziranje telesa. Kljubovati normam, v okviru katerih poteka to stiliziranje, upirati se določenemu načinu lastnega postajanja, pomeni izpraševati pogoje našega konstituiranja. Če je nekdo konstituiran kot zavržen ali nerealen, ima lahko gotovo močnejši nagib do nasprotovanja konstitutivni družbeni realnosti kot tisti, ki so deležni družbene potrditve svoje realnosti. Navsezadnje je to tisto, za kar gre pri uporabi na ravni realnega, ki mu je Butler, če parafraziram Lloyd, politično zavezana_.

Prerazporejanje in dislokacija – Foucaultovi prostorski in strateški formulaciji, s katerima Butler pogosto opisuje zmožnost delovanja – pomenita delovanje v pogojih, ki jih narekuje predstava (Butler, 1998, 526). Prerazporejanje in dislokacija razmerij moči govorita o tem, da upor poteka v teh razmerjih samih. Prerazporeditev in dislokacija sta torej nekaj, kar človek lahko stori *in medias res*. Ne nazadnje nam *Težave s spolom* prigovarjajo, naj se osredotočimo na to, kar lahko storimo ali udeležimo zdaj, in zavrnemo obe pripovedi o emancipaciji, tako tisto, ki pravi, da emancipacija sloni na preteklosti, kot tisto, ki jo obljublja v nedosegljivi utopični prihodnosti. Iskanje ene ali druge, zamišljene preteklosti brez moči ali prihodnosti z izključno dobro močjo, nam na različna načina preprečuje, da bi se osredotočili na to, kar je na voljo tu in zdaj: na politično delovanje in uresničevanje politične zmožnosti delovanja.

Ponavljati drugače: reartikulacija, pomenska predelava

Filozofija bi morala pripomoči k »dislokacij[i] in transformacij[i] okvirjev mišljenja, modifikacij[i] sprejetih vrednot in vsot vsega dela, potrebnega za to, da mislimo drugače, delamo nekaj drugega in postajamo drugi« (Foucault, 2008b, 237). Butler se močno strinja s Foucaultom, da smoter filozofije ni ponuditi vizijo, »ki nam bo rešila življenje, zaradi katere bo vredno živeti« in ki nas bo

speljala stran od političnosti, ki jo je težko živeti. Prav oklepanje tega »vzgiba je znamenje, da smo področje političnega *že* zapustili« (FCR, 131). Če kritično beremo Butler in Foucaulta, nas tovrstne »normativne zaveze« napotijo k določenim podobnostim med njunima predstavama o tem, zakaj se upor, svoboda ali zmožnost delovanja udejanji in kdo ga (oziroma jo) udejanji. Prvič, na podlagi česa naj oblikujemo naše politične aspiracije in normativne vizije, če je moč vseprisotna in če ni jasnih meril za razločevanje med »dobrimi« in »slabimi« močmi (ali upori, ki so lahko na začetku emancipacijski, vendar znajo kreniti – in tudi so krenili – v nasprotno smer tako kot iranska revolucija, če omenim ta pomemben primer [Foucault, 2018], ali sodobna klasifikacijska in identitetna normalizacija kvirovskih pozicij [Sabsay, 2016])? Drugič, se zmožnost delovanja, kot jo pojmuje Butler, lahko osvobodi Foucaultovega individualističnega prakticiranja svobode? Ali drugače, je v tem pojmovanju sploh kaj prostora za »nas«, tj. za kolektivni boj?

Prve dileme smo se dotaknili v razpravi s Seylo Benhabib. Če filozofsko predpostavimo, da je subjekt zmožen delovati, preden se formira na političnem področju, potem ne upoštevamo »pogojev daljnosežne družbene in politične naloge: transformacije, upora in radikalne demokratizacije« (CF, 46). Politična zmožnost delovanja je kontingentna in kontekstualna, nevezana na napotke politično-teoretskega programa.²⁷ Vendar to, da odgovor na vprašanje, kaj storiti, ni predpisan, še ne pomeni, da politična zmožnost delovanja ni kritična. Kritika kot spraševanje o vzpostavljeni ontološki domeni je po Butler ključna za politično zmožnost delovanja. Z vprašanjem »Kaj sem lahko glede na

27 V intervjuju Vikki Bell iz leta 1999 je Butler na vprašanje, kako gleda na razmerje med teorijo in politiko, podala pomenljiv odgovor: »Morda je to nenavadno – in najbrž se zdi zelo čudno glede na raven abstrakcije, na kateri delam –, a resnično verjamem, da sta za politiko značilna kontingenca in kontekst, ki ju na ravni teorije ni mogoče predvideti. In ko teorija začne postajati programatična, ko recimo reče 'tu je mojih pet predpisov', ko vzpostavi tipologijo in zaključno poglavje naslovi 'Kaj storiti?', takrat opusti ves problem konteksta in kontingence, medtem ko sem sama prepričana, da politične odločitve sprejemamo v trenutku, v katerem živimo, in da na ravni teorije niso predvidljive. [...] Tu držim s Foucaultom. Pripravljena sem prenesti enake kritike, kot jih je prenašal on. Zdi se, da gre za plemenito tradicijo« (Bell, 1999, 166–167). Leta 2015 se je Butler vrnila k povsem istemu vprašanju: »Seveda ne, moja formulacija teorije performativnosti spola ni nikoli predpisovala, katera uprizarjanja družbenega spola so pravilna ali bolj subverzivna in katera so napačna in nazadnjaška, niti takrat ne, ko je bilo jasno, da cenim preboj določenih načinov uprizarjanja spola v javni prostor, osvobojen policijske surovosti, nadlegovanja, kriminalizacije in patologizacije. Ravno za to je šlo, za rahljanje norm, ki življenje, zaznamovano z družbenim spolom, držijo v primežu prisile – kar ni isto kot prekoračitev ali uničenje vseh norm –, in sicer zato, da bi bilo možno življenje bolj možno. To stališče ni normativno v smislu, da predstavlja neko obliko normalnosti, ampak samo v smislu, da gre za videnje sveta, kot bi moral biti. Svet, kot bi moral biti, bi dejansko ščitil odstopanja od normalnosti, tistim, ki od nje odstopajo, pa bi nudil podporo in potrditev« (NT, 33).

sodobni red biti?» (Butler, 2001a) se začne tako izvajanje kritike kot prakticiranje svobode. Vprašanje transformativne zmožnosti delovanja se v registru performativnosti glasi, kako v okviru razmerij moči in ponavljanja samega proizvesti transformacijo, ki bo segla onkraj že neštetokrat ponovljenega.

Butler je že zgodaj zatrjevala_, da med njene_ osrednje naloge spada premišljevanje o možnosti družbene transformacije. Toda treba je priznati, da je bila njena_ ubeseditev procesa, ki vodi do transformacije, precej neobičajna: dislokacija, redefinicija, pomenska predelava <resignification>, prerazporeditev in reartikulacija ne spadajo med izraze z očitnim revolucionarnim potencialom. V najbolj provokativnem delu *Težav s spolom*, »Sklep: od parodije do politike«, je zmožnost delovanja opredelila_ v okviru pomenskih predelav, rekoč da jo moramo umestiti v možnost različice reguliranega procesa ponavljanja (TS, 154). Ta definicija v bralki ali bralcu pusti nedoločen občutek, da se vsa politika izčrpa v variacijah <ponavljanja>. Ob tem je Butler opredelila_ tudi »kritičn[o] nalog[o] feminizma«: umeščanje strategij subverzivnega ponavljanja in uveljavljanje pomenskih predelav reguliranih procesov, ki zagotavljajo imanentno možnost za svoje spodbijanje (TS, 156). Ker se ne sprašujemo, ali ponavljati – ne moremo se odločiti za to, da bomo spustili zastor in za trenutek razmislili o nadaljnji produkciji predstave –, je naloga feminizma, da se vpraša, *kako* ponavljati in z radikalno proliferacijo družbenega spola »preмести <displace> same družbenospolne norme, ki omogočajo ponavljanje« (TS, 157). Tudi ko se je tej zamisli pridružila ideja citatnosti, ki je, če parafraziram Allen (1998, 461), zmanjšala paradoksalni občutek, da je zmožnost delovanja bodisi povsem nemogoča bodisi preveč enostavna, je dvoje pomembnih vprašanj ostalo brez odgovora. Najprej, kako ponavljati, da dosežemo dislokacijski učinek (in kako vemo, da so učinki dislokacijski)? Ali v žargonu kritičnih normativistov: četudi sprejmemo, da je zmožnost delovanja možno artikulirati kot predelovanje pomena, še vedno ne vemo, katere pomenske predelave bi nas privedle do koristnih, sprejemljivih in zelenih sprememb. Govorjenje o *drugačnem* ponavljanju ne pove nič specifičnega o tem, kako naj bi bilo videti to »drugačno«. Drugo vprašanje se zdi še težavnejše: je edini cilj takega (političnega) delovanja subverzija ali pa bi bilo natančneje reči, da je njegov cilj »parodija« ali celo parodiranje političnosti same?

Judith Butler je s svojo razlago zmožnosti delovanja naletela_ na različne odzive. Denimo, Martha Nussbaum (1999) je v njej videla zgolj parodijo političnosti same, vendar je bil njen članek tako napadalen, da bi lahko služil za zgled omalovaževalnega, odkrito sovražnega in zajedljivega pisanja. Feministične kritike, napisane v drugačnem tonu in z drugim namenom, so opozorile na problematične vidike zmožnosti delovanja, ki jo je Butler dozdevno umestila_

zunaj družbenih in zgodovinskih okoliščin ter tako »ostaja abstraktna, brez družbene specifičnosti« (McNay, 1999, 176; prim. Nelson 1999). Tovrstne kritike so upravičene, ker je Butler svoje vztrajanje pri pomembnosti konteksta in historičnosti le izjemoma podprla z zgodovinskimi ali sodobnimi primeri. Cinzia Arruzza tako omenja »zgodovinskost brez zgodovine« in pravi, da Butler »ne zgodovini svojih kategorij niti ne naslavlja zgodovinskih pogojev, ki so njen lasten opis družbenega spola sploh omogočili« (Arruzza, 2015, 42). Podobno trdi Moya Lloyd: Butler pojem »družbenega« uporablja ves čas, ne da bi raziskala »zgodovinske prakse, ki družbeno generirajo« (Lloyd, 2008, 104). Butler s primeri dejansko postopa dokaj previdno, saj se je njen znameniti primer performativnosti – kraljica preobleke – sprevrgel v paradigmo, zaradi česar je »oprezna do [lastnih] primerov« (Butler, 1993a, 111). To je seveda le del razlage. Odsotnost historizacij na pričakovanih, »obljubljenih« mestih se v splošnem dobro ujema z njenim razumevanjem predlagane genealogije – s »specifično filozofsko vajo v razgaljanju in spremljanju vzpostavljanja in delovanja lažnih univerzalnosti« (Butler, 1993b, 30) –, ta genealogija pa je nenavadna, tako rekoč negenealoška. Njeno razgaljanje lažnih univerzalnosti je izpostavljeno tudi ugovorom, da zanemarja različne »ontogenetske« razlage – te pogreša Benhabib – in da uporablja antihumanistični jezik (Fraser, 1995, 67). Od tod do obtožbe o izbrisu telesne razsežnosti performativnosti in zmožnosti delovanja (Clare, 2009) ni daleč. Nekateri kritiki in kritičarke se sprašujejo o normativni usmerjenosti te »specifično filozofske vaje«, saj ta ne skriva dejstva, da vsebuje vrednostne izjave, med katerimi so vrh vsega tudi take, ki ciljajo na politično uporabo. Smo priča »igrive« politike, ki obljublja, da bo »z neomejenim nizanem individualnih dejanj (uprizarjanjem) parodičnega ponavljanja« (Ebert, 1993, 39) spremenila patriarhat, ali postmodernistične politike, ki fetišizira seksualno identiteto in podpira »buržoazno humanistično individualnost kot bolj fluiden in nedoločen niz subverzivnih telesnih dejanj« (Hennessy, 2000, 120–121; prim. Glick, 2000)?

Zmožnost delovanja, videna kot drugačno ponavljanje, se zdi preveč razpršena in zmedena ter politično nedoumljiva. Zagate ostajajo: ponavljati drugače – to že, a čemu? S katerimi parametri naj merimo drugačnost? Kako naj vemo, da je drugačno dovolj drugačno? Kako bomo vedeli, da smo dosegli naš politično relevanten cilj, če je to tisto, za kar pri zmožnosti delovanja sploh gre? Četudi drugačnega ponavljanja ne zavrremo kratko malo zaradi njegove igrivosti ali postmodernističnosti, se le s težavo ogne individualistični pasti »velikega igralca«. Prav zato nekateri pravijo, da teorija Judith Butler »ostaja zamejena na zorni kot izoliranega posameznika, ki se upira bodisi lastni subjektifikaciji bodisi soočenju s svojim zatiralcem« (Boucher, 2006, 114), in da »ji ni uspelo

docela raziskati, kako bi lahko igralčevo dejavno prisvajanje in preoblikovanje vrednot in sredstev privedlo do kolektivnih sprememb» (McNay, 1999, 190).

Individualno, kolektivno, družbeno

Geoff Boucher je v besedilu o politiki performativnosti (2006, 129) zapisal, da je Butler – enako kot Foucault – vsemogočni subjekt pahnila s prestola zato, da bi rešila političnega posameznika. Boucher zatrjuje, da je Butler po zaslugi brezsubjektnega pojmovanja zmožnosti delovanja lahko izoblikovala razlago, po kateri se posameznik z opozicijskimi kulturnimi praksami upira lastni subjekciji. Vprašanje značaja performativnega subjekta – je izključno individualen ali ima tudi svoj kolektivni izraz? – je med vsemi perečimi vidiki zmožnosti delovanja še posebej relevantno. Čeprav mu je Butler večjo pozornost namenila_ šele v poznejših delih, posebej v *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, menim, da se je tej tematiki posvečala_ od nekdanj, začenši z zgodnjimi prizadevanji, da bi subverzijo povezala s kvirom, in z razpršenimi, a vztrajnimi kritikami avtonomnega subjekta, pa tudi s svojim poznejšim zagovorom radikalne demokracije in enakosti prekarnih življenj. V tem oziru je družbena ontologija telesa enako pomembna kot performativna teorija zbiranja. Četudi se na prvi pogled zdi, da vse naštetu nima nič skupnega, se sreča v njenem_ večplastnem, a ne nujno koherentnem pojmovanju političnega. Slednje zajema feministični kredo, da je osebno politično; »kvirovsko strukturo«, pri kateri vztraja, tudi ko v svojih delih začne opuščati sam izraz »kvir«; vztrajno zavezanost kolektivnemu boju;²⁸ zagovor politike, ki prese-

28 Ta zaveza se pojavlja na različnih mestih in v različnih preoblikih. Denimo, Butler v besedilu »Against Proper Objects« razpravlja o, kot pravi, zgrešeni težnji po disciplinarnem frakcionatstvu, ki razdvaja kvirovske in feministične študije (ženske študije ali študije spolov) zavoljo provizorične institucionalne legitimacije: »metodološke distinkcije so akademska različica uničevanja zavezništva« (Butler, 1994, 21; prim. UG, 181–185). Butler ne nasprotuje le institucionalnemu separatizmu, ki misel zožuje na nekaj sektaškega, namenjenega samemu sebi, temveč v »Merely Cultural« naslovi tudi obtožbo, da novejša leva politika zvajajo aktivizem na golo zagovarjanje in potrjevanje kulturne identitete, na katero se odzove z zahtevo po vnovičnem premisleku ločnice med materialnim in kulturnim. V nasprotju s tem očitkom zatrjuje, da se politične formacije prekrivajo, medsebojno določajo in da potekajo v sovpadajočih poljih politizacije. »Dejansko so najobetavnejši tisti trenutki, v katerih eno družbeno gibanje odkrije pogoj lastne možnosti v drugem« (MC, 37). Kolektivni boj naslavlja tudi v sodobnejšem kontekstu antigenderskih mobilizacij. Leta 2021 je svoj članek v *Guardianu* zaključila_ s pozivom, naj se »družbenospolno kritični« <»gender critical«> feminizem odvrne od reakcionarnih sil, ki napadajo transspolne, nebinarne in kvirspolne ljudi. »Postati moramo resnično kritični, saj zdaj ni čas za hujskanje enih tarč [antigenderskega] gibanja proti drugim. Čas je za antifašistično solidarnost« (Butler, 2021).

ga golo vključevanje, širjenje pravic in reformiranje zakonov; zvestobo akciji, v katero ne posegajo državni mehanizmi, in temu primerno sumničavost do države;²⁹ in gramscijevsko zaupanje v moč civilne družbe – v »našo« zmožnost povzročanja sprememb z mukotrpnim, neskončnim delom kulturnega prevajanja, z nenasilnim širjenjem prostora univerzalnosti in s skupnim nasprotovanjem njegovemu krčenju (Butler in Connolly, 2000; Olson in Worsham, 2000; Heckert, 2011; McCann, 2011; Willig, 2012).

Butler nikdar ni pregledno povzela_ omenjenih tematik, zato pojem političnega ostaja dokaj izmuzljiv, četudi je osrednjega pomena za njena_ prizadevanja. Kljub temu lahko rečemo, da sta vzgiba, ki dajeta politični zagon *Težavam s spolom* – zavrnitev identitarnosti in zagovor politike *in medias res* –, implicitno prisotna v vseh njenih_ poznejših nadgradnjah razumevanja političnega. Omenjena vzgiba nista logični posledici njenega_ kritičnega pristopa k vzpostavljeni ontologiji ali normativistični teoriji subjekta in njenim metafizičnim temeljem, ki so delovali kot implicitna (pretanjena, umeščena [TS, 157]) predpostavka feministične teorije. Če *Težave s spolom* razumemo kot nabor filozofskih orodij za pojasnjevanje družbenega (in biološkega) spola, moramo med možne politične rabe tega dela umestiti tudi oporekanje identiteti, ki bo nujno izključevalna, vse dokler bo pojem »ženske« ostal neproblematizirani subjekt feminizma. Dalje, kontingentni temelji zmožnosti delovanja politično predpostavljajo, da moramo biti sposobni političnega delovanja *in medias res*, pluralnega in koalicijskega delovanja, ki se ne opira na identitete, prav to idejo pa najdemo v samem jedru zgodnjega pojmovanja kvira.

Zatrjevanje, da identitetno zasnovana politika nujno izključuje in neogibno reproducira neenakost, je stalnica politične misli Judith Butler. Denimo, v *Frames of War* zagovarja vztrajen pritisk in radikalno demokratičen odziv na aktualna vprašanja ter poudarja, da leva politika ne bi smela biti osredotočena na

29 Butler izkazuje določeno naklonjenost anarhizmu; v njenem_ delu odzvanjajo, denimo, stališča Gustava Landauerja ali Howarda Zinna (prim. Zinn, 2009, 653; Lynteris, 2013; Redecker, 2016). Kritiko povezuje s posvetovalno ali deliberativno demokracijo kot odprtim in necenzuriranim razpravljanjem o političnih vrednotah in dejanjih ter »z anarhizmom – postopkom mišljenja in delovanja, ki ni vnaprej reguliran od države ali korporativne moči«. Čeprav kritike ni mogoče zvesti na demokracijo ali anarhizem, je zgodovinsko in filozofsko povezana z obema (Willig, 2012, 142). To »stališče« zagotovo spada v foucaultovsko kritično tradicijo, ki nikdar ne izbere radikalne anarhije, radikalne nevladljivosti, a kljub temu vključuje pomemben odpor do vladljivosti (Butler, 2001a). Iz tega razloga je bila Butler od nekdaj skeptična_ do popolne institucionalizacije kritične in politične zmožnosti delovanja. Njena_ performativna teorija zbiranja vključuje tudi »anarhistične momente ali anarhistične odlomke«, ki nakazujejo nov čas in prostor ljudske volje, v katerem zbrana telesa s svojo »performativno močjo zahtevajo javnost na način, ki še ni zakonsko kodificiran in ga tudi ni mogoče v celoti zakonsko kodificirati« (NT, 75).

identitete, pač pa na prekarnost in njeno neenako distribucijo. Ker prekarnost presega identitetne kategorije, »daje podlago zavezništvu, ki oporeka nasilju države in njeni pristojnosti, da zavoljo dobička in branjenja ozemlja ustvarja, izkorišča in distribuira prekarnost« (FoW, 32). Druga zamisel, ki politično navdihuje *Težave s spolom*, se nanaša na zahtevo po delovanju tukaj in zdaj, z razpoložljivimi viri in na nedovoljen, celo vstajniški način. V *Dispossession* tako izvemo, da »performativnost označuje to neavtorizirano uveljavljanje pravice do obstoja, ki prekarce potiska v politično življenje« (D, 101; prim. ES, 147). Ta vstop se zgodi, ko se neupoštevani začnejo upoštevati in pojavljati ter s tem pridobivati na pomenu.

Pojav prekarcev je v mišljenju Judith Butler sprožil radikalen preobrat, ne pa tudi radikalne prekinitve s teorijo performativnosti. Nasprotno, še naprej je gradila_ na njej in se produktivno spopadla_ z njenimi nekonsistentnostmi in tenzijami. Napetost, ki je po mojem videnju ključna za področje političnega, zadeva vprašanje individualne in kolektivne zmožnosti delovanja, tj. vprašanje »nas«. Ni potrebe, da bi ta »mi« temeljil na identiteti ali kolektivni zavesti (ali izkustvu), ali da bi deloval kot skupek ločenih posameznikov. Zdi se namreč, da je v srži te napetosti vprašanje, ali je politična zmožnost delovanja »način politiziranja osebnega življenja« (Butler, 1986, 45) ali pa se nanaša na življenje, ki ga je možno živeti. Po Butler prakticiranja svobode ni mogoče zvesti na foucaultovsko skrb zase in estetiko eksistence, saj kliče po ustvarjanju, množenju in diverzifikaciji možnosti za življenje, ki se ga da živeti. »Svobodo najpogosteje prakticiramo z drugimi«; predpostavlja »vrsto spodbudnih in dinamičnih odnosov, ki vključujejo podporo, nesoglasja, prekinitve, radost in solidarnost« (NT, 27). V nadaljevanju tega poglavja se posvečam političnim oblikam tega prakticiranja: najprej subverziji in na koncu javnemu zbiranju.

Individualno: subverzija, parodija, preoblačenje

Butler v enem od najzgodnejših besedil, »Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*«, telo definira kot situacijo in polje interpretativnih možnosti ter v nadaljevanju zapiše, da »telo postane poseben preplet kulture in izbire, posameznikovo «eksistiranje» v telesu pa postane osebni pristop k privzemanju in reinterpretiranju danih spolnih norm« (Butler, 1986, 45). Čeprav tej trditvi nemudoma sledi druga, ki pravi, da so naše osebne odločitve o načinu »delanja« samih sebe omejene, in čeprav je eksistencialistični »projekt« nadomestilo foucaultovsko množenje telesnih stilov, ima ta zelo zgodnja trditev še vedno individualistično razsežnost: »Če spolne norme delujejo pod okriljem družbenih prisil, predstavlja reinterpretiranje teh norm z množenjem

in variiranjem telesnih stilov zelo konkreten in dostopen način politiziranja osebnega življenja» (prav tam). Čeprav se to »konkretno in dostopno politiziranje« v *Težavah s spolom* ne pojavlja v tako neposredni obliki, odzvanja v pojmu subverzije, v katerem so določeni teoretiki in teoretičarke prepoznali osrednji prispevek Judith Butler k politični teoriji (Chambers in Carver, 2008, 137) ali politični filozofiji (Solana, 2017, 16).

Pomembnosti pojma subverzije ni mogoče preceniti – navsezadnje je v podnaslovu *Težav s spolom*. Prav v tej knjigi pa nastopijo tudi težave s subverzijo: prvič zato, ker kot pojem ostaja skoraj povsem nedefinirana, drugič zato, ker politiko pogosto enači s parodijo. In ker subverzija politično zmožnost delovanja močno povezuje s praksami preoblačenja, ustvari vtis, da gre za nekaj teatralnega, kar spada v žanr komedije. Če upoštevamo pomemben predlog Moye Lloyd (2007, 51), da subverzija ob reformi in revoluciji (ponazarjata ju zamisli Gayle Rubin in Monique Wittig o uničenju sistema biološkega/družbenega spola ali heteroseksualnosti) predstavlja tretji tip politike, se pojavi naslednje vprašanje: kaj natanko je značilno za ta politični steber? Da ni to igrivost? Dodatna težava je, da subverzija kot dozdevno glavni prispevek Judith Butler k političnemu iz njenih poznejših besedil preprosto, brez jasnega pojasnila izgine.

Na definicijo še najbolj spominja njena_ izjava iz enega od zgodnejših intervjujev: »subverzivnosti se ne da izmeriti ali preračunati. S subverzijo merim prav na njene nepreračunljive učinke« (Kotz, 1992, 84). V *Težavah s spolom* subverzija nedvomno nastopa kot zaželeno in politična praksa. Do tega zaključka nas le posredno privede kritika strategij, ki ne morejo vzdržati kot trajne politične prakse, strategij, ki izhajajo iz nepriznanega emancipacijskega ideala ali vztrajajo pri predpostavki o subjektu z bogu podobnimi razsežnostmi (TS; 91, 102, 126). Če naj bi torej nekaj proizvedlo določene politične učinke, ne more priti iz točke, zunanje samim praksam, tj. ne more sloneti na idealih, ki jih je nemogoče ohraniti, niti na dejanjih subjektov, ki naj bi imeli dostop do »resničnejše realnosti« od tiste, ki jo naseljujejo. Če je subverzija možna, se bo udejanjila »v pogojih, ki jih narekuje predstava« (Butler, 1998, 526), z našimi tukajšnjimi, sedanjimi telesi in na obzorju »odprti[h] prihodnosti kulturnih možnosti« (TS, 102).

Subverzija je potemtakem možno dejanje zoper normo ali sistem norm. Možna ni zaradi junaške volje igralca, ki ima to moč, da norme lahko zavrne ali uniči, ampak zaradi nestabilnosti samih norm (Deutscher, 1997, 26). Dejanja potekajo v normativni matrici, ki v sebi nosi potencial lastnega sprevračanja, saj ne temelji na strukturni nujnosti simbolnega zakona niti je ne narekujejo

zakoni anatomije. Performativno dvojno gibanje predpostavlja tako inherentno krušljivost in nestabilnost udejanjenih norm kot možnost njihovega nadaljnjega spodkopavanja s subverzivnimi telesnimi udejanjenji, zaradi katerih norme lahko postanejo mesto parodičnega upora.

Toda zakaj bi bil ta upor parodičen, ne pa, kot smo navajeni razmišljati zaradi teleologij emancipacije – tako jim pravi Saba Mahmood (Mahmood, 2001, 210) –, težko izbojevan s krvjo in znojem? Zakaj so te prakse v osnovi moteče in zakaj se subverzivni akter pojavlja v preobleki? Naj spomnim, da subverzija iz podnaslova *Težav s spolom* sprevača identitete. Subverzija preusmerja ali reartikulira ponovljena dejanja v zelo togem regulatornem okviru. Slednji otrdi v času in proizvede videz substance identitet moškega in ženske, tj. zunanji izraz skrite notranjosti, posredovane s heteroseksualizacijo želje. V tovrstnem normativnem okviru je inteligibilen, razumljiv in prepoznaven zgolj obstoj moških in žensk, medtem ko se vse preostale utelešene variacije biološkega in družbenega spola ter želje »v okviru te domene kažejo kot razvojni neuspehi ali logične nemožnosti«:

Vendar [...] zaradi svoje persistentnosti in proliferacije omogočajo kritično priložnost za izpostavljanje mej in regulatornih ciljev domene inteligibilnega ter tako v samih okvirih matrice inteligibilnosti porajajo konkurenčne in subverzivne matrice družbenospolne motnje. (TS, 29)

Način, kako Butler v navedku uporabi pojem »kritično«, daje slutiti, da z njim meri na kritiko kot proces desubjektivizacije tistih, ki v matrici inteligibilnosti veljajo za »logične nemožnosti«, kot tudi na kritično ugovarjanje domeni, ki s političnim reguliranjem in praksami discipliniranja proizvaja navidezno koherentnost družbenega spola. V tem smislu bi bila subverzija lahko »protiudarec« moči, ki je onkraj logike gospodar/hlapec, morda v pomenu, ki ga je Butler povzela po svoji interpretaciji Foucaultove »taktike nedialektične subverzije«. Ta s svojim »nenehnim preobračanjem nasprotij ne vodi v pomirjeno enotnost, pač pa v množenje nasprotij, ki začnejo spodkopavati hegemonijo samega binarnega nasprotja« (SD; 222, 225).

Subverzija uvede motnjo v silogistično koherentnost norme – rodila sem se kot ženska, zatorej postanem ženska, zatorej si želim ljudi nasprotnega spola – in razkrije, da je ta koherenca možna zgolj v »hetero-realnosti« (Lloyd, 1999, 197), v heteroseksistični matrici, ki regulira telesna dejanja. »Politika subverzije Judith Butler nedvomno meri na ta asemblaž, na samo matrico, na heteronormativnost« (Chambers in Carver, 2008, 148). Sprevača navidezno naravnost heteroseksualnosti (Lloyd, 1999, 50) in kulturno logiko heteroseksualnosti, osnovano na binarni ločnici (Disch, 1999, 548). Subverzija ne

predpostavlja, da človek »zapusti« matrico, da bi ji zadal povračilni udarec. Te pogoje lahko spremeni zgolj prek ponavljanja – drugačnega ponavljanja – regulatornih praks, ki to matrico vzdržujejo. Prevratno pri subverziji je to, da normo *razkrije* kot kontingentno, kulturno, zgodovinsko usedlino, ki nas bodisi označi za realne bodisi odpravi kot nerealna, neresnična, zavržena bitja.

Butler je razkrivanje skoraj mimogrede pripisala_ specifični odrski vlogi: preoblačenju. Ob tem je Jay Prosser (1998, 24) zapisal, da je akter preoblačenja postal ne le kvirovska ikona, temveč do neke mere tudi ikona nove kvirovske teorije kot take. »Preoblačenje pri oponašanju družbenega spola implicitno razkriva posnemovalno strukturo samega družbenega spola – kot tudi njegovo kontingentnost« (TS, 146). Preoblačenju se je posvetila antropološka študija *Mother Camp* iz leta 1979, ki je raziskala pojav poklicnih oponašalk – »oseb, ki najvidneje in najočitneje utelešajo stigmo« (Newton, 1979, 3). Njihovo »delo je ‚kvirovsko‘ samo po sebi«, saj »nihče razen ‚kvira‘ ne bi hotel nastopati kot ženska. Narava teh uprizoritev, ne pa homoseksualnost kot taka, je odgovorna za *skrajno* stigmatizacijo kraljic preobleke« (prav tam, 7). Oponašalke se v svojih predstavah poigravajo s silno močnima nasprotjema: moškostjo/ženskostjo in zunanostjo/notranjostjo. Ženskost pripada »ženski«, ki jo Esther Newton antropološko opredeli kot *družbeno* kategorijo, lastno ameriški kulturi, ki sicer pozna relativno malo pripisanih vlog (prav tam, 102). Ta kategorija sloni na močnih vezeh med biologijo, naravo in simboli biološkospolnih vlog. Performans kraljic preobleke »iztrže spolne vloge iz tistega, kar naj bi jih določalo, tj. iz genitalnega spola«, medtem ko kraljice s samim nastopanjem nazorno pokažejo, da »če lahko vedenje v skladu s spolnimi vlogami doseže ‚napačni‘ biološki spol, iz tega logično sledi, da ga v resnici tudi ‚pravi‘ biološki spol doseže, ne pa podeduje«, zato je lahko spol opredelimo kot »videz«, »zunanost« (prav tam, 103). Veljavnost <passing> oseb v preobleki razkriva posnemovalno strukturo samega realnega: »zdi se samoumevno, da morajo osebe, klasificirane kot ‚moški‘, umetno ustvariti podobo ‚ženske‘, vendar jo tudi ‚ženske‘ ustvarjajo ‚umetno‘« (prav tam, 5). Kvirovska transspolnost tako pri razkrivanju norme opravlja dvojno funkcijo: vzporeja proces, s katerim heteroseksualnost reproducira binarizirane družbenospolne identitete in s tem tudi samo sebe, hkrati pa nasprotuje heteroseksualni naturalizaciji tega procesa. »Medtem ko konstruiranost heteroseksualnega družbenega spola zagrinja tančica naturalizacije, kvirovska transspolnost odgrinja, dejansko eksplicitno uprizarja svojo lastno konstruiranost« (Prosser, 1998, 31). Tovrstna razodevajoča dejanja so parodičnega značaja, ker razkrinkajo vso mimetičnost, neizvirnosti in (v kateremkoli metafizičnem smislu) neresničnost spolnih norm. Parodija ne zasmejuje žensk kot takih, žensk kot tako rekoč »izvirnika« – Butler izrecno pravi,

da je parodično uprizarjanje sestavni del »hegemone in mizogine kulture« (TS, 147) –, pač pa sam pojem izvirnosti, idejo, da obstaja notranja shema, esenca, vzrok, izvirnik, ki ga posnemamo (Butler, 1991). Preoblačenje razkriva parodičnost slehernega družbenega spola.

Toda primer preoblačenja je bil premočan: akter preoblačenja se je naglo spremenil v paradigmskega »povzročitelja težav s spolom«, čigar dejanja so bila povsem izenačena z želeno subverzivno politiko. To je privedlo do cele vrste napačnih predstav, ki so v zmožnosti delovanja videle voluntaristično, neomejeno, teatralno zbirko parodičnih dejanj samosvojega izvajalca. Kot je v svojem proučevanju parodije pri Butler odlično pokazala Eva von Redecker (2017, 89), je spodbudilo tudi tri tipe kritik, povezanih s smehom: prvo skrbi, da je Butler parodični smeh izvotlila_, drugo, da ta smeh ne zmore nič več od nemočnega hehetanja, tretja pa je odločena, da bo opredelila razliko med privoščljivim režanjem in domiselnimi parodijami.

Butler se je k svojemu primeru vračala_ znova in znova (BTM, 85 isl., 175 isl.; PLP, 144 isl.; UG, 213 isl.) in poudarjala_, da »preoblačenje in subverzija nista nujno povezana« (BTM, 85), s čimer je preusmerila_ pozornost od specifičnih akterjev, ki razveljavljajo družbeni spol, k normam, ki ga konstituirajo in razveljavljajo obenem:

Če eno uprizarjanje družbenega spola velja za realno, drugo pa za neresnično, če ena prezentacija družbenega spola velja za pristno, druga pa za ponarejeno, potem lahko sklenemo, da te sodbe pogojuje določena ontologija družbenega spola, ontologija (razlaga tega, kaj družbeni spol *je*), ki jo hkrati prav performans družbenega spola postavi pod vprašaj na način, da spodkoplje ali onemogoči te sodbe. Poudarek ni na preoblačenju kot sprevračanju spolnih norm, ampak na tem, da bolj ali manj implicitno živimo z ustaljenimi predstavami o realnosti, z implicitnimi razlagami ontologije, ki določajo, katera telesa in seksualnosti bodo obveljala za realna in resnična, katera pa ne. (UG, 214)

Če je bila zgodnja razlaga subverzije priložnost za obravnavo individualnih akterjev, ki na odru ali pod njim z množenjem in variiranjem telesnih stilov reinterpretirajo in pomensko predelujejo norme, je zavrnitev »velikega igralca« uprla pogled v realnost norm. Po tem obratu se je za pojmom subverzije izgubila vsaka sled,³⁰ vendar kljub temu želim poudariti, da je bil ključnega pomena

30 Odsotnost subverzije v besedilih, objavljenih po *Bodies That Matter*, je precej opazna. Že v tej knjigi je Butler ob soočenju s kritiko, da ne privilegira le določenih akterjev, ampak tudi nekatera področja realnosti (osredotočena izključno na družbeni spol in seksualnost), zapisala_, da cilj kompleksnejšega kartiranja moči »ne more biti gola subverzija, ker zgolj s spodkopavanjem ni mogoče vzpostaviti in voditi političnih bojov. Zdi se, da mora razmislek o prihodnosti

za poznejše načine politiziranja performativnosti. Namen subverzivnega delovanja namreč ni le razgaljanje, ampak tudi upor. Drugačno ponavljanje je oblika neavtoriziranega udejanjanja želje po obstoju, vztrajanja v realnosti družbenih fantazij, ki organizirajo materialno življenje utelešenih posameznikov. Kot je pokazalo preoblačenje, so na delu določene ontološke predpostavke, ki morda dopuščajo lastno reartikulacijo. In ker se reartikulacija zanaša na logiko iterabilnosti, subverzivna dejanja za svoje delovanje ne potrebujejo vnaprejšnje legitimacije, zato izzivajo »obstoječe oblike legitimnosti, bodočim oblikam pa omogočajo preboj« (ES, 147).

Ta »preboj« »konstitutivne zunanosti« – nujne za zagotavljanje naravnosti, izvornosti in enotnosti »koherentne notranosti« – potencialno razveljavlja in v zadnjih tridesetih letih tudi je razveljavil koherentnosti, sedimentirane v zakonih, javnih politikah, kulturno sprejemljivem vedenju in zasebnem življenju nešteti posameznikov. Čeprav to prebijanje poteka z individualnimi telesnimi dejanji in prek njih, slednja niso oblikovana po vzoru suverene zmožnosti delovanja (Chambers in Carver, 2008, 147). Gre za lokalne in kontekstualno izvedljive, a neavtorizirane uprizoritve, zato je njihove učinke nemogoče predvideti ali vnaprej oceniti.

Ko je Alison Stone (2005, 15) zapisala, da Butler s svojim pojmovanjem koalicijske vzpostavlja možnost kolektivnega subverzivnega delovanja, je malodane predvidela performativno teorijo zbiranja. Tudi sama menim, da subverzija ni ozko individualistična, pa čeprav bi jo zaman iskali v obliki kolektivnega dejanja. Kljub temu moramo biti previdni, saj je Butler v tem času šele snovala_ alternativno družbeno ontologijo, ki pravi, da nihče ne spreminja realnosti sam.

Družbeno: zmožnost delovanja in odvisnost

Kot že rečeno, Butler ni ponudila_ alternativne delovne definicije svobode, ko je zavrnila_ »klasični liberalni in eksistencialni model svobode« (TS, 133). Čeprav je razvila_ posebno razumevanje zmožnosti delovanja, tega ni osnovala na avtonomnosti, medtem ko je njena_ nastajajoča performativna teorija konstitucije subjekta nasprotovala liberalno-humanističnemu dojemanju suverenega

diskurza in moči namesto denaturalizacije ali proliferacije upoštevati več poti in se vprašati, kako misliti moč kot predelovanje pomena skupaj z močjo kot zbliževanjem ali interartikulacijo razmerij regulacije, dominacije in konstitucije« (BTM, 184). Subverziji kot pojmu, polnemu normativnih pričakovanj, ki jih je nemogoče zagovarjati, se ne godi najbolje niti v uvodu, ki ga je Butler prispevala_ k drugi izdaji *Težav s spolom*: »Prizadevanje, da bi določili merila subverzivnosti, ne more in ne sme biti uspešno. Za kaj torej pri rabi tega pojma sploh gre?« (GT, xxiii). Dejansko gre za vprašanje, kaj bo obveljalo za »človeško« in »možno«.

obvladovanja. Po drugi strani jo_ je med interpreti in interpretinjami zelo razširjena težnja, da njeno_ pojmovanje zmožnosti delovanja reducirajo bodisi na subverzivno uprizarjanje (preoblačenje) bodisi na jezikovno formacijo, podano v izrazito antihumanističnem jeziku, spodbudila k večji osredotočenosti na realnost zmožnosti delovanja. Ta zasuk je pomembno vplival na njeno_ poznejše izpopolnjevanje zamisli o medsebojni odvisnosti, razlaščanju in ranljivosti – glavnih gradnikov družbene ontologije telesa.

Realnost, v kateri se izdelujemo v družbene spole, je realnost norm. Naše delovanje, naša zmožnost delovanja ne glede na to, kolikšna je, poteka v družbenem svetu. Vendar pa je »potek« preohlapen izraz za to, kar doživljamo, ko delujemo v svetu, ki to delovanje omogoča in ovira. Odvisni smo od družbenega sveta, prav ta odvisnost pa narekuje tako materializiranje naših možnosti kot tudi pristajanje na razmerja moči in njihovo reproduciranje.

V knjigah, napisanih po *Bodies That Matter*, posebej v *Undoing Gender*, družbeni svet in naša odvisnost od njega zasedata pomembno mesto. Tudi določene predelave diskurzivne konstitucije subjekta so šle v to smer. Butler je prevzela_ Althusserjevo razumevanje interpelacije, da bi pokazala_, kako je »določena družbena eksistenca telesa« možna zgolj, če se pojavi v jeziku in z njegovo pomočjo, z interpelacijo in poimenovanjem. Eksistenca sama je odvisna od nagovora Drugega. V bitja, ki jih je mogoče nasloviti, prepoznati, nas napravi svet, ki nam podaja družbene definicije (ES, 5). S psihoanalitično predelavo Foucaultove teorije subjektivacije je Butler lahko izpopolnila_ pojem odvisnosti od moči, ki si nas podrejšajo. Otrokova primarna odvisnost v letih, ko še ne more odločati o tem, komu je zanj mar, ne prinaša politične podrejenosti v običajnem smislu, a vseeno kaže na to, da se je nemogoče formirati brez odvisnosti. Prvotne odvisnosti, ki jih obujemo in izrabljamo, ko hrepenimo po prepoznavni in trajni družbeni eksistenci, za katero jamčijo družbene kategorije, služijo podrejanju, »ki ga pogosto izberemo raje kot odsotnost vsakršne družbene eksistence« (PLP, 20). Ker se je koncept subverzije umaknil v ozadje teorije performativnosti, ji je Gramscijevo razumevanje hegemonije koristilo, saj dopušča možnosti družbenega preoblikovanja vsakdanjih odnosov. Tako Butler o svojem pojmovanju performativnosti pravi, da »ni daleč od« teorije hegemonije: oba poudarjata »način, kako je zgrajen družbeni svet – in kako nastajajo nove družbene možnosti – na različnih ravneh družbene akcije s pomočjo sodelovalnega razmerja z <močjo>« (KHU, 20).

Da bi bili to, kar postanemo, se zanašamo na družbeni svet, na katerega pride-mo. Dejanje prihoda seveda govori tudi o prišleku. Vendar prav tako govori o prihodu »na svet, v diskurz« (BTM, 173), v sfero družbenih imen in razmerij

moči, o kateri šele veliko pozneje, če kdaj, ugotovimo, da nas omejuje. Tudi ko se kdo odloči kljubovati tem »virom«, se ne reši svoje odvisnosti, kljubovanje pa mu ne zagotavlja njihovega suverenega obvladovanja. Ko se človek konstituira v subjekt, ki sploh lahko reče »jaz«, se zanaša na jezik, ki nikdar ni povsem njegov in je dejansko prepleten z močjo. A zavoljo zmožnosti delovanja se mu ni treba vnovič zateči k (fantaziji o) suvereni avtonomnosti v govoru ali k izvzetju iz jezika. Namesto da zahtevamo več nadzora, večje obvladovanje, morda lahko pristanemo na zamisel, da je »govor na nek način vselej zunaj nadzora«:

Ločitev govornega dejanja od suverenega subjekta je podlaga za alternativno pojmovanje zmožnosti delovanja. [...] Medtem ko nekateri kritiki menijo, da kritika suverenosti uničuje zmožnost delovanja, sama predlagam, da se zmožnost delovanja začne tam, kjer se suverenost konča. Tisti ali tista, ki deluje (kar ni isto kot suvereni subjekt), deluje natanko v meri, v kateri je konstituiran(a) kot akter(ka), zato od samega začetka deluje na jezikovnem področju prisil, ki ga ali jo omogočajo. (ES, 15–16)

Govor ni edino, kar ostaja zunaj našega nadzora. Vsi viri, ki nas spodbodejo k družbenemu obstoju, so le deloma pod našim nadzorom, le do neke mere v naši lasti. Če ne moremo obstajati brez delovanja, potem tisto, kar pogojuje naše delovanje, pogojuje tudi našo eksistenco. Če smo pogojeni na ta način, se ne moremo na neki točki odločiti, da bomo svet spremenili tako, da bomo postali njegovi gospodarji, njegovi stvarniki. Če smo delovanja sploh zmožni, ta zmožnost ni v zanikanju pogojev naše konstitucije. »Če sem delovanja sploh zmožna, se ta zmožnost poraja iz dejstva, da me konstituira družbeni svet, ki ga nisem izbrala« (UG, 3).

Najtežje obvladujemo tisto, kar se kaže kot naša najočitnejša, najbolj neposredna posest – svoje telo. Kot utelešeni subjekti zmožnosti delovanja družbenosti ne moremo niti abstrahirati niti transcendirati. Telo nas veže na tukaj in zdaj, vpne nas v mesto, ki ga zaseda. Četudi je naš um drugod, nas telo umesti *in medias res*, v srž družbene realnosti. Išče podporo, se nanjo zanaša, ima različne neželene in neizbrane podlage – stalno potrebuje infrastrukturo. Ta fizična potreba dokazuje, da telesna realnost ni enaka družbeni realnosti. Telo je v svoji fizičnosti dejansko materialno in razprostrto, težko in masivno, vendar je realnost, ki prepozna njegovo maso; realnost, ki definira prostor, ki ga zavzema; realnost, v kateri se odvijajo in poimenujejo osnovni procesi prehranjevanja in spanja (ki zahtevajo tudi streho, posteljo, žlico), družbena. Telesa *živijo* v diskurzivni realnosti, ki jih konstituira v času, toda ne v sedanjosti telesa samega. Norme »brez prestanka delujejo po iterativni logiki, ki se

za vse nas konča šele ob koncu življenja, čeprav se življenje norm, splošneje pa življenje diskurza, nadaljuje z vztrajnostjo, ki je dokaj ravnodušna do naše končnosti» (SS, 5). Če je diskurz »tudi družbena akcija, celo nasilna družbena akcija« (TS, 175), je nasilje »diskurz na delu«, ki prizadene telo. Telo je naša zunanost, nahaja se v javni sferi, kjer je izpostavljeno različnim dotikom. »Na površju in v globini je telo družbeni pojav« (FoW, 33), zaradi česar »moje telo je in ni moje«:

Telo je od začetka prepuščeno svetu drugih, zato nosi njihov odtis, oblikuje se v talilnem loncu družbenega življenja; šele pozneje, če sploh kdaj, ga z določeno negotovostjo zahtevam zase. Če dejansko zanikam, da me je telo še pred formiranjem moje »volje« povežalo z drugimi, katerih bližine si nisem izbrala, če svojo predstavo o »avtonomnosti« gradim na podlagi zanikanja tega področja prvotne in neželene fizične bližine z drugimi, ali potemtakem v imenu avtonomnosti zanikam družbene pogoje lastnega utelešenja? (PL, 26).

Če je *moja* zmožnost delovanja zaradi moje utelešenosti le deloma moja, sem hkrati prizorišče lastnih dejanj in namer ter prizorišče, ki ga ne bom nikdar suvereno obvladala. Telo je v svetu in vedno odprto v svet, hočeš nočeš je izpostavljeno odnosom v njem. Te odprtosti ni mogoče zvesti na prvotno telesno odvisnost od najzgodnejših oblik podpore in nege – telo je v procesu postajanja odvisno od materialov, ki mu jih zagotovi svet. »Prepustnost in odvisnost telesa ogroža ideal radikalne samozadostnosti. [...] [T]elo konstituira mesto spornega lastništva, in s pomočjo dominacije ali smrtno grožnje si ga lahko vedno prilasti kdo drug« (PLP, 54).

Ta navedek je videti, kot bi ga vzeli iz najnovejših besedil Judith Butler, a dejansko se pojavi v »Stubborn Attachment, Bodily Subjection«, reinterpretaciji njene_ prve razlage prizora gospodar/hlapec. V *Subjects of Desire* so se telesa vtihotapila tja, »kjer jih skoraj nikoli ne srečamo kot predmet filozofske refleksije, še manj pa kot mesto izkušnje« (PLP, 34). Vtihanapljeni hlapec se zdaj kaže kot *telo* in kot pogoj, da gospodar *ni* telo (SD, 53). Zdi se, da bi hlapčevo emancipacijsko dejanje zahtevalo popolno ločitev od telesa, saj je bil, dokler je bil v položaju hlapca, v svojem bistvu prav to – telo. Drugače rečeno, popolna avtonomnost bi zahtevala ne le emancipacijo od gospodarja, temveč tudi emancipacijo od telesa, ki ostaja konstitutivno odprto za to, da preide v last koga drugega. Svoboda, kot jo po Heglu interpretira Butler, vključuje pobeg od telesne prepustnosti v sfero brez teles. »Tam«, kjer hlapcev ni več in kjer bi v skladu s tem morali biti gospodarji vsi, ne sme biti nobenih teles.

Butler v *Subjects of Desire* implicira, da je telo nujna podlaga svobode in točka njenega posredovanja, kar vpliva na naše razumevanje avtonomnosti. Telo, ki

izvaja lastno postajanje, namreč ne ustreza niti figuri hlapca niti figuri gospodarja – ni ne v celoti podrejeno ne čudežno osvobojeno vsake podrejenosti. Performativne, utelešene zmožnosti delovanja ne moremo enačiti z avtonomnostjo v smislu radikalne samozadostnosti, suverenega obvladovanja ali neodvisnosti od tistega, zaradi česar smo družbena bitja.

Družbeno: ponavljanje in tveganje

Če torej obstajajo telesa in norme, če se ponavljajo v domala sklenjenem krogu in če družbeno pogojevanje inherentno omejuje avtonomnost, kaj potemtako ostane od politične zmožnosti delovanja? Zastor Seyle Benhabib nikoli ne pade. Telo kot prizorišče zmožnosti delovanja iz nas ne napravi lastnikov samih sebe, ampak nas razlasti. Naša utelešenost vnaprej izključuje možnost preboja v sfero, v kateri bivajo zgolj v celoti voljni, breztelesni gospodarji, ali možnost, da bi se ustalili nekje zunaj ali onkraj družbene realnosti, ki naše postajanje spreminja v neštete ponovitve. Prav to je po Butler ambivalentno prizorišče zmožnosti delovanja. Moč subjekta zmožnosti delovanja ni v zmagovitem zanikanju ali preseganju lastnih družbenih pogojev ali utelesitve, a kljub temu izhaja iz pogojev, ki so subjekt uvedli v obstoj, taisti subjekt pa moč uporablja skozi celoten, prisiljen in nedokončan proces svojega postajanja. »Prizorišče te ambivalentnosti je subjekt sam, na njem se pojavi kot *učinek* neke predhodne moči in hkrati kot *pogoj možnosti* radikalno pogojene oblike zmožnosti delovanja« (PLP, 14–15). Čeprav predhodno delovanje moči radikalno pogojuje zmožnost delovanja, je ne zamejuje povsem. V tem smislu lahko slednja preseže moč, ki jo omogoča (prav tam, 15). Poleg tega subjekt, ki uveljavlja svojo zmožnost delovanja in je že »omadeževan« z močmi, ki so si ga podredile, ni primarno samoreflektiven ter zmožen načelnega delovanja, prevzemanja racionalne odgovornosti za svoja dejanja in projektiranja prihodnosti. Subjekt te moči, ki je zmožnost delovanja, ne uporablja na osnovi lastne racionalnosti in avtonomnosti, pač pa zaradi svojega delovanja samega. Zmožnost delovanja je možnost, notranja delovanju subjekta, ki ga konstituira prav to delovanje. Ni »posebnega subjekta« zmožnosti delovanja, tako kot ni »posebnih pogojev« zanj.

Naj spomnim, da je teorija performativnosti sama po sebi razlaga zmožnosti delovanja. Nenehno in neprekinjeno delovanje, ki ni vnaprej določeno z nobeno esenco, je pogoj možnosti zmožnosti delovanja. A kot vsi dobro vemo, vsako delovanje ne privede do družbenih sprememb. Če ga raziščemo v luči citatnosti, je delovanje – citiranje norm s telesnimi dejanji – del nestabilnega in nedokončanega procesa ponavljanja, ki je temeljno odvisen od novih reiteracij. Norme vzdržuje njihovo nepretrgano reproduciranje, ki se zanaša

na naše delovanje pod prisilo togega regulatornega okvira. Vendar dejstvo, da norme ne morejo obstajati brez reiteracije, odpira prostor za »anomaln[e] ali [...] subverzivn[e] praks[e]« (KHU, 20), tj. prostor za ponovitve, ki omogočajo sprevrčanje prav tistih norm, ki naj bi jih utrjevale. Bistveno je, da reiteracija ponuja priložnost – možnost – za subvertiranje norme: »[...] pomenska pre-delava ni nujno subverzivna; dejstvo, da norme zato, da bi ostale v veljavi, zahtevajo citiranje, ne pomeni, da za subverzijo zadostuje citatnost, pač pa le, da je njen nujni pogoj« (Allen, 1998, 462; KHU, 51). S Sabo Mahmood bi lahko trdili, da je zmožnost delovanja »sposobnost delovanja, ki so jo omogočila in ustvarila zgodovinsko specifična razmerja podrejanja« (Mahmood, 2001, 210). Delovanje tako lahko doda zgolj še eno plast v že sedimentirano normo. Po drugi strani lahko ubere tudi drugačno pot: bodisi nenamerno, anomalno, v obliki zdrsa razkrije normo kot to, kar je, bodisi s svojim subverzivnim, upornim potencialom sproži transformativne učinke.

Teorija performativnosti je hkrati tudi razlaga zmožnosti delovanja zaradi predpostavke, da delovanje lahko ustvari nove možnosti. Ko je Hannah Arendt delovanje opredelila kot najpomembnejšo človekovo dejavnost, ga je povezala z možnostjo proizvodnje nečesa novega, z dejstvom, »da je človek nadarjen za delovanje v smislu novega začetka«, ki »lahko torej pomeni le, da se izmuzne vsej predvidljivosti in preračunljivosti« (Arendt, 1996, 184). Če zaenkrat pustimo ob strani način, kako je Arendt razumela razmerje med delovanjem in političnim, pa tudi arendtovskega človeka <»man«> – posebno politično figuro, ki ji telo le ambivalentno pripada –, lahko rečemo, da je moč delovanja zamenljiva z močjo ustvarjanja začetkov. Preden tako ali drugače nastopi »začetek«, v njem lahko vidimo možnost, potencialno novost. Če ima vsako delovanje tovrsten potencial, zmožnost delovanja ne vznikne le ob pričakovanju nepričakovanega, temveč v enaki meri tudi ob povsem pričakovanih rezultatih dejanj, tj. v domeni najverjetnejšega.

Ker delujemo zavoljo lastnega obstoja, to pa počnemo na področju vsakodnevnih družbenih razmerij, moramo politični zagon naših dejanj obravnavati v domeni verjetnega – vendar z vidika neverjetne, nepredvidljive prihodnosti. »[D]o družbenih sprememb ne pride le tako, da se zberejo množice ljudi za nek skupen cilj, temveč prav preko načinov, kako se [...] preoblikujejo vsakodnevna družbena razmerja« (KHU, 20), kar je v moči vsakogar. Ni posebnega subjekta zmožnosti delovanja, slednja pa ne narekuje posebnih okoliščin, ki bi morale vključevati shode ali privržence. Popolnoma »nepolitična« dejanja imajo velik politični potencial. Če družbena realnost oblikuje naša dejanja, naša dejanja pa hkrati oblikujejo njo, potem drugačno delovanje lahko potencialno postavi pod vprašaj vzpostavljeno realnost.

Če se političnost udejanja *in medias res*, z delovanjem samim, v tem telesu in v tem družbenem svetu, potem politična zmožnost delovanja sestoji iz delovanja, ki razkriva vzpostavljeno realnost kot prav takšno – vzpostavljeno. Delovanje poraja možnosti v realnem samem in si prizadeva, da bi ostale uresničljive. Ker se politična zmožnost delovanja udejanja v pogojih, ki jih tukaj in zdaj narekuje predstava, predstavlja trenutek v procesu desubjektivizacije, torej trenutek, ki ne zahteva sklopa pravil, ki bi jim morali slediti za doseg vnaprej zadanega cilja. Poleg tega je politična zmožnost delovanja, orisana v teoriji performativnosti, resnično egalitarna: vsakdo lahko ravna drugače. Ni akterjev, ki bi bili privilegirani zaradi svojih posebnih lastnosti – tako kot »preoblačenje in subverzija nista nujno povezana« (BTM, 85). Politična zmožnost delovanja ni omejena na specifično skupino ali na junaške posameznice teleologij emancipacije, niti na ljudi <»men«> Hannah Arendt, ki se zberejo na agori in delujejo skupaj.

Vse kaže, da se transformativni potencial zmožnosti delovanja ne uresničuje le v okviru parodične igre (glej Zaharijević, 2021a), kar je pomembno. Ker drugačno ponavljanje lahko postavi pod vprašaj samo realnost, nujno predpostavlja tveganje, da bo življenje, posebej življenje izoliranih posameznikov, zaradi njega postalo neinteligibilno, nemožno, nemogoče:

Subjekt je prisiljen ponavljati norme, ki ga proizvajajo, vendar s tem ponavljanjem vzpostavi področje tveganja, kajti če mu norme ne uspe ponovno uvesti »na pravi način«, se izpostavi nadaljnjim sankcijam in čuti, da so prevladujoči pogoji eksistence ogroženi. A vendar, kako naj si brez tega ponavljanja, ki tvega življenje – v njegovi sedANJI organizaciji – začnemo zamišljati kontingentnost te organizacije in performativno rekonfiguriramo obrise življenjskih pogojev? (PLP, 28–29)

Če uprizarjanje ubesedimo na ta način, izgubi svojo lahkomišelnost ali razigranost. Prav tako se zdi, da v njem še v brechtovskem, resnem smislu ni prav nič teatralnega. Tveganje – tveganje posameznikovega življenja, da bi tveganju izpostavili realnost, v kateri so nekatera življenja družbeno mrtva ali odvečna – je sestavni del politične zmožnosti delovanja. Ker se udejanja v dejavnih telesih in prek njih, je politična zmožnost delovanja neizogibno tvegana. »Telo vsemu človeškemu delovanju nalaga načelo ponižnosti in občutek nujnosti meje« (NT, 47). Ker je telo umrljivo, ranljivo, propustno in odvisno od različnih oblik podpore, se lahko oder, na katerem izvaja svojo zmožnost delovanja, kadarkoli spremeni v potencialno prizorišče nasilja. Iz tega razloga politična zmožnost delovanja resnično lahko razširi prostor pomena in pomembnosti, pri čemer telo ostaja v središču tega širjenja. Zmožnost delovanja lahko privede do rekonfiguracije obstoječe organizacije življenja, vendar jo lahko plačamo z nasilno smrtjo.

Kolektivno: kako ne končati kot Antigona?

Vrnimo se k individualni in kolektivni zmožnosti delovanja. Judith Butler je že zgodaj zatrjevala, da »dejanje, ki je družbeni spol, [...] očitno ni dejanje ene same osebe«, pač pa »skupna izkušnja in ,kolektivno delovanje« (Butler, 1988, 525). Na prvi pogled se lahko zdi, da pojem skupne izkušnje izhaja iz feministične teorije pozicioniranja <standpoint theory>. Ta je razvila idejo, da imajo ženske dostop do posebne vednosti zaradi svoje univerzalno skupne izkušnje, pri čemer je črpala iz marksističnega pojmovanja, da ima zatirani razred poseben dostop do vednosti, ki ni na voljo vladajočemu razredu. Oblikovanje te vednosti naj bi doseglo vrhunec z artikulacijo razredne zavesti in, po marksistični različici, z uresničitvijo zgodovinskega poslanstva proletariata. »Podobno kot življenje proletarcev v marksistični teoriji je življenje žensk v zahodnih kapitalističnih družbah vsebovalo možnosti za razvoj kritike dominacije« (Hartsock, 1997, 368). Vendar ta povezava po teoriji Judith Butler, ki temelji na antiesencializmu in antifundacionalizmu, ne drži vode. Domnevno enotnost ženskega izkustva je mogoče doseči samo za ceno pestrosti izkušenj različnih žensk, kar pogosto dopušča in hierarhizira medsebojno prepletene sisteme zatiranja. (Nancy Hartsock je pomenljivo zapisala, da Marxova teorija upošteva zgolj in samo razredno zatiranje, nato pa je v zvezi z ženskami naredila isto napako.) Upravičeno lahko domnevamo, da Butler soglaša s stališčem Joan Scott, da razlaga ne more izhajati iz izkustva in da slednje ni zanesljiv dokaz, ki bi utemeljeval, kar vemo. Nasprotno, izkustvo samo kliče po historizaciji, ta pa zahteva, da smo »pozorni na zgodovinske procese, ki prek diskurza pozicionirajo subjekte in proizvajajo njihove izkušnje« (Scott, 1992, 25).

Soudeležnost kot značilnost izkustva moramo umestiti v način, kako z individualnimi dejanji prispevamo k skupnemu, skorajda kolektivnemu delovanju, ki krepí družbeno realnost norm. Marx je zatrjeval, da ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se jim zljubilo, »ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno naleteli, kakršne so bile dane in ustvarjene. Tradicija vseh mrtvih rodov kakor mora leži na možganih živih ljudi« (Marx, 2018, 14). V jeziku Judith Butler ta moreča neizbranost spada v družbeno pogojevanje, ki tako omogoča kot ovira vsako »delanje zgodovine«. Individualna dejanja, s katerimi utelešamo svoj privzeti družbeni spol, pogojuje »tradicija vseh mrtvih rodov«, ki ostajajo živi ter se reproducirajo, vnovič izrekajo in prenavljajo z dejanji živih ljudi (kar tudi nas spreminja v moreče prednike bodočih generacij). Morda bi tako veljalo razumeti tudi izraz v <dvojnih> navednicah: »skupna izkušnja in ,kolektivno delovanje« . Ker posameznikovo dejanje očitno nikdar ni dejanje

ene same osebe, je delovanje vselej že »kolektivno«. Kolektivno je tudi zato, ker zgodovine ne delamo, kakor bi se nam zljubilo. To velja tako za stiliziranje telesa kot za stiliziranje volje, o katerem Butler razpravlja v svojih »etičnih« besedilih: »Ni ‚jaza‘, ki bi se lahko povsem ločil od družbenih pogojev lastnega vznika, ni ‚jaza‘, ki ne bi bil vpleten v sklop pogojujočih moralnih norm, ki so zato, ker so norme, družbenega značaja, ta pa pomensko presega osebno ali idiosinkratično raven« (GAO, 7).

Poglavje zaključujem s kratko interpretacijo Antigone, te kljubovalne ustvarjalke lastne zgodovine in zelo posebnega lika v zgodovini dramskih upodobitev žensk. Butler je v *Antigoni* iskala drugačen simbolni okvir za razumevanje sorodstva. Antigonina nedopustna prilastitev objokovanja ji je pokazala, da »nobena zapoved ne more prepovedati žalovanja, četudi poskuša izobčiti njegovo javno izkazovanje« (Stauffer, 2003), kar se je komaj leto dni po izidu *Antigone zahteve* (2009 [2000]) izkazalo za izjemno pomembno. Toda moja obravnava *Antigone* v interpretaciji Judith Butler bo osredotočena na zmožnost delovanja, saj želim pokazati, da Antigona kljub svojemu junaštvu in vrsti transgresivnih dejanj ne more delovati kot resnično paradigmatška figura politične zmožnosti delovanja.

Zaplet te Sofoklejeve drame je znan. Antigona proti volji novega kralja želi pokopati brata, kar hoče storiti javno. Zaveda se, da je Kreon Polinejka razglasil za izdajalca in odločil, da mora njegovo truplo ostati nepokopano zunaj tebanskega obzidja. Kljub temu terja pravico do žalovanja – pravega objokovanja z ustreznim obredom –, v ta namen pa se sklicuje na božje postave in njihovo premoč nad človeškimi. Kreon pooseblja državo in hoče potrditi svojo oblast, vendar ga Antigona zavestno izziva in mu jo med soočenjem večkrat oporeče. Kralja njeno kljubovanje razbesni, zato ukaže, naj jo živo zazidajo v skalnat grob. Antigona objokuje svojo usodo, ne da bi resnično obžalovala svoje dejanje, s katerim je nasprotovala kraljevemu ukazu in prezrla svarila sestre Ismene. Odkloni tudi ljubezen prestolonaslednika Hajmona in se tako odreče svoji bodoči vlogi kraljice in matere. Antigona se obesi, zaradi česar storita samomor tudi njen zaročenec in njegova mati, kraljeva žena. Da bi zaščitil red in vladavino prava, Kreon ne upošteva svaril slepega vidca Tejreziasa in sproži to tragično verigo dogodkov.

Kaj nas ta junakinja lahko nauči o politični zmožnosti delovanja? Antigona je zapletena figura, ki si kot Ojdipova hči svoje kompleksnosti ni izbrala – usojeno ji je zelo zamotano sorodstvo: njen oče je njen brat, njena mati je njena babica, njeni bratje so njeni nečaki, njen stric po materini strani bi moral postati njen tast, njen bratranec pa njen mož. Iz tega razloga Butler poudarja,

da Antigona ne more predstavljati sorodstva, pač pa »usoden odklon od sorodstva« (AZ, 34). Tudi ženska je le v ambivalentnem smislu. Živi v dobi, ko ženskam, še celo kraljevim hčeram ne priznavajo državljanstva, zato deluje »proti« lastnemu spolu. Namesto da bi igrala »svojo feminilno vlogo varuhinje doma [...], premešča politične ločnice in meje *polis*« (Athanasίου in Tzelepis, 2010, 108). Ker razdira družbenospolni red, je kaznovana celo bolj, kot bi bila nemara sicer: ne kljubuje le suverenosti, temveč pod vprašaj postavlja tudi moškost suverena (ki vzklikne: Ne, / saj sploh ne bil bi mož, ne, mož bo ona, / če ji brez kazni prepustim oblast! [Sofokles, 2022, 35]). Tako Antigona z roganjem zakonu odkloni lastno ženskost in zavrne možnost, da bi obstajala »zgolj in samo kot [...] meseni predpogoj biološkega življenja« (Athanasίου in Tzelepis, 2010, 110). Antigona se državi upre »z mogočnim nizom fizičnih in lingvističnih dejanj« (AZ, 18) ter »razveljavi heteroseksualnost« (prav tam, 108), ker noče ostati živa ter postati žena in mati (njeno ime pomeni »tista, ki ne bo rodila«). »O grob, poročni hram moj, večna ječa / pod zêmljo! [...] Zdaj ženejo me proč. Zaman me čaka / poročna postelja, družice niso / mi svatovščine pele, nisem še / pod srcem deteta nosila« (Sofokles, 2022, 61–62). V času, ko vlada prepričanje, da so ženske v bistvu nepolitične, Antigona zase terja mesto v središču *polis* in hoče biti politična »kakor moški«. Seveda to ni mogoče: zbor jo tako graja (»Têbe je uničilo tvoje lastno hotenje.« [Prav tam, 60]) kot hvali, rekoč da je »s slavo ovenčana« in *αὐτόνομος*, »pokorna svojim zakonom« (prav tam, 58). Njeno avtonomnost odraža dejstvo, da bo, ker sledi samo lastnim zakonom, kot edini smrtnik živa odšla v Hades. Njene besede močno spominjajo na suverenove:

Jezik suverenosti izkorišča, da bi za glas ženske ustvarila novo javno sfero – sfero, ki v tistem času dejansko ne obstaja. Drži, da je citiranje moči, ki ga izvaja, pogreznjeno v vzpostavljeno moč [...], vendar ga v imenu ženske želje, ki jo je sama Država radikalno delegitimiral, uporablja tudi zato, da bi ustvarila možnost političnega govornega dejanja ženske. (Olson in Worsham, 2000, 741)

Z uveljavljanjem in razveljavljanjem – obredov, govora, biološkega spola, zakonov – je Antigona vzpostavljeno moč pahnila v radikalno krizo, ne da bi bila sama izključena iz te moči. Njo samo so namreč ustvarila prav tista družbena (in sorodstvena) razmerja, ki so omogočila vzpostavitev suverene moči. Njena nemogoča avtonomnost je tragična ne le zato, ker se mora končati s smrtjo, temveč tudi zato, ker razkrije jalovost suverene norme, zaradi katere kralj ostane brez sorodstva ali nasledstva.

Lahko se zdi, da Antigona predstavlja popoln primer zmožnosti delovanja političnega posameznika, ki se z opozicionalnimi praksami upre podreditvi. Je

paradigmatska avtonomna figura (in tudi prva s to oznako, saj je *Antigona* »najstarejše ohranjeno grško besedilo, v katerem se pojavi beseda *αὐτόνομος*« [Safatle, 2016, 257]), odločena, da se bo ravnala po svojih zakonih, četudi to pomeni, da si bo odredila smrt. Ker ji pravico do žalovanja odrečejo kljub temu, da ta pripada ženskosti, Antigono vztrajanje pri objokovanju brata paradoksalno razveljavi njeno ženskost: žalovanje ji vnaprej prepreči možnost, da bi izpolnila vlogo matere in kraljice. Govori »kot« kralj in njene besede nasprotujejo nje-govim, vendar z govorjenjem »kot« kralj postavi pod vprašaj suvereno govorno dejanje. Antigona je malodane videti kot arendtovski »moški« na agori, ki go-vori in deluje ter tako izvaja kar najbolj politično človekovo dejavnost. Vendar Antigona ni moški; in ker ne preneha govoriti in delovati »kot bi bila« moški, je obsojena na pokop, medtem ko se prizorišče političnosti, tebanska *polis*, seseda pod težo njenih fizičnih in lingvističnih dejanj. Antigona ni ne prava ženska ne pravi moški, zato bega prostor človeškosti. »Če je sama človek, potem je člo-veškost vstopila v katahrezo: ne poznamo več njene pravilne rabe« (AZ, 115).

Antigona kljub vsemu ne more biti vzor politične zmožnosti delovanja, ki bi mu lahko sledili. Antigona umre. Kljubovanje plača z življenjem. Tveganje, ki se mu je bila pripravljena izpostaviti, privede do njenega telesnega razkroja. Glavno vprašanje, ki se zastavlja ob politični zmožnosti delovanja, je torej: kaj bi za Antigono pomenilo, če bi se Kreonu uprla *in preživila*? Butler se v svo-jem odgovoru odvrne od junaške posameznice in osredotoči na družbeni svet, saj je politična zmožnost delovanja mogoča edino v njem:

Živeti bi morali v svetu, kjer nas zahteva po pravičnost ne bi stala življenja. Hočemo preživeti; hočemo postavljati tovrstne zahteve in preživeti. Zato se mi ob Antigoni zastavlja vprašanje: *kakšen bi moral biti ali kakšen bi lahko bil svet, da bi Antigona preživila?* (Reddy in Butler, 2004, 122)

V intervjuju, ki je nastal v času zasedbe Wall Streeta, je Butler svoj odgovor zapeljala_ v bolj kolektivno smer: »Živa bi ostala, samo če bi za njo stalo resno družbeno gibanje [...]. Zelo pomembno je, da lahko svoj bes in bedo premesti-mo v kontekst družbenega gibanja« (Bella, 2011).

Politična zmožnost delovanja torej zadeva dvoje prepletenih vprašanj: kako ohraniti nedoločni značaj subverzije, te »politike nepreračunljivega, neprogramatične in nezasidrane politike možnega« (Chambers in Carver, 2008, 142) *in* ne dopustiti Antigonine smrti? Politični nauk njene zgodbe je, da se še tako avtonomna posameznica – in v Antigoninem primeru avtonomnost globo-ko prepredajo in usodno pogojujejo številne neizbrane plasti – ne more zo-perstaviti družbeni realnosti *sama*. Hočemo politiko, ki tisto, kar je družbeno razumljivo in politično predstavljuje, izpostavlja tveganju, a brez tragedije, ne

za ceno življenja. Vprašanje preživetja je na nek način predpogoj uspešne ali, bolje rečeno, možne politične zmožnosti delovanja. »Zdi se mi, da preživiš v skupnosti ali z drugimi, ki solidarno tvegajo s tabo. Zato bi lahko obstajalo neko kolektivno prizadevanje, ki dopušča tovrstna tveganja, ki predstavljajo določeno, a ne samomorilsko nevarnost« (Butler, 2007c).

Kaj pomeni, da obstajajo drugi, ki solidarno tvegajo »s tabo«? Prvi pristop k temu vprašanju bi zahteval javna zbiranja ali družbena gibanja: če bi bila Antigona vodja ali udeleženka upora zoper tirana ali množičnega javnega žalovanja, ki bi s tem kolektivnim dejanjem kljubovalo suverenovemu ukazu, to nemara ne bi preprečilo le njene smrti, pač pa bi njeno telo ščitila in varovala druga, skupaj zbrana in sodelujoča telesa. Vendar je možen tudi drugačen pristop, ki združuje naše telesne posameznosti, družbeni svet, v katerem se te telesne eksistence gibljejo in pogovarjajo, in (morda nevidno, neslišno) kolektivnost drugih, ki tvegajo s tabo. Celotno individualna dejanja torej odlikuje določena kolektivnost, ker »je jaz brez izjeme vpleten v nas« (D, 107), ker je »jaz« vselej že družben. In ker je »moje« delovanje konstitutivno zaznamovano z družbenostjo, ker vedno znova reproducira to zaznamovanost, vsakokrat oblikuje nekakšno množino. Ni nujno, da ta »mi« pripada družbenemu gibanju ali shodu. Najdemo ga tudi v najbolj vsakdanjih praksah, v dejanjih, ki jih običajno počnemo sami, pa vendar jih ob določenih priložnostih, v nekaterih krajih in zgodovinskih okoliščinah – morda celo danes – ne moremo početi, ne da bi tvegali življenje.

Med tovrstna dejanja spada hoja. Dandanes ženska brez nikaba ne more hoditi po Majdan Šaru, medtem ko ženska v nikabu ne more hoditi po Toulousu. Begunci z Bližnjega vzhoda, zadržani na poljski meji, ne morejo hoditi po Podlaškem vojvodstvu, četudi jih k temu nevarnemu početju spodbujajo beloruski obmejni policisti. Transspolne ženske pri belem dnevu ne morejo hoditi po Beogradu, Ankari, Springfieldu, Ceari:

Če in ko lahko stopimo na ulico nezaščiteni, a še vedno varni, [če in ko] svoje dneve preživljamo brez strahu pred nasiljem, to nedvomno lahko počnemo zato, ker številni ljudje podpirajo to pravico, tudi ko jo uveljavlja ena sama oseba. Pravica se uveljavlja in spoštuje zato, ker obstaja veliko ljudi, ki jo prav tako uveljavljajo ne glede na to, ali je na prizorišču prisoten še kdo. Vsak »jaz« s sabo prinaša tudi »nas«. (NT, 51)

Družbeni vložki moje zmožnosti delovanja niso individualni, ampak so vselej stvar skupnega, kolektivnega izvajanja. Četudi torej hodi posamično telo, ki mu ne grozi nasilje, »hoja« pomeni, da obstaja javnost, občini in skupni prostor, po katerem je mogoče hoditi zato, ker »po njem hodi skupina, če ne kar zaveznitvo« (NT, 51).

Nazadnje moramo spregovoriti še o tistih drugih, s katerimi tvegamo iz solidarnosti. Zgodnji kvirovski anarhizem se je uprl identitetni politiki in na enem mestu zbral vse ljudi, ki so se bili pripravljeni povezati v kolektivni boj »ne glede na to, kaj so počeli, kako so se tega lotevali ali kako so občutili svoje početje; če so se bili pripravljeni pridružiti, je bilo to politično izvedljivo« (Kotz, 1992, 83). Kvirovska politika je bila pojmovana kot politika demokratizacije (Butler, 1993b, 19) tako z vidika njenega nedoločenega subjekta kot z vidika njenih zahtev. Ne bi nas smelo presenetiti, da je Butler zagovarjala radikalno demokracijo, ki se je v njeni misli kazala kot dvojna naloga kulturnega prevajanja in ohranjanja tekmujočih univerzalnosti. Ta novejša oblika bojevitve politike, ki bolj kot k ustanavljanju novega reda ali hegemonije teži k množenju antagonizmov, vsebuje sled stare parodične kritike (Redecker, 2017, 288). V drugi fazi svojega dela, osredotočenega na prekarno življenje, je Butler »druge« končno združila s pazljivo izbrano kategorijo, ki ne dopušča, da bi se združitev sprevrgla v identiteto. Pomembno je, da se razlike med »drugimi« in njihovimi tekmujočimi zahtevami za univerzalnost ne morejo nepreklicno zlit v eno, obenem pa ima vsakdo v tem kolektivnem boju možnost zahtevati konec prekarnosti. Prekarnost je »rubrika, ki združuje ženske, kvire, transspolne ljudi, revne, osebe z različnimi sposobnostmi in apatride, a tudi verske in rasne manjšine: je družbeni in ekonomski položaj, ne identiteta« (NT, 58).

Tudi način artikulacije političnih zahtev je performativen. Če skušamo doseči to, česar nimamo in česar nam ne dovolijo imeti, lahko podobno kot Antigona sežemo po moči, ki nam ne pripada, in ravnamo, kakor da smo do nje upravičeni: »[...] včasih ne gre za to, da imamo najprej moč in šele potem delujemo; včasih gre za to, da delujemo in z delovanjem zahtevamo vso potrebno moč« (NT, 58). Toda če ta politika *in medias res* sproži boj proti družbeni smrti v želji, da bi zaščitila življenje, potem ne more biti strogo individualna (in tako kot Antigonina politika potencialno samomorilska). Na tej točki postane jasno, zakaj je teorija zbiranja naposled uspela ponuditi izhodišče za kolektivni boj: v njeni srži je kolektivna moč zbranih teles, ki skupaj izvajajo pluralne oblike zmožnosti delovanja (prav tam, 9).

Drugi del:
SVET, V KATEREM JE MOŽNO ŽIVETI

Četrto poglavje

Življenje, ki ga je možno živeti

Kaj šteje za življenje?

Judith Butler je v pogovoru s Fino Birulés (2009), objavljenem pod naslovom »Gender is Extramoral«, povedala_: »Lahko bi rekli, da se vse moje delo vrti okoli vprašanja, kaj je tisto, kar šteje za življenje.« Ker pojem življenja v njenih_ zgodnejših obravnavah teorije performativnosti ni bil pogost, ta izjava gotovo vzbuja začudenje. In vendar se nedvomno nanaša na njen_ celoten opus. Butler življenja sicer noče opredeliti, rekoč da »presega definicije, ki bi jih lahko ponudili [...], zato, če začnemo z njimi, naš pristop k življenju ne more biti ravno uspešen« (Schneider in Butler, 2010). To nas postavlja pred zagato. Kaj je to »življenje«, okrog katerega se vrti njeno_ delo, in ali je bilo v njem prisotno od nekdaj?

Poudariti velja, da se Butler ne sprašuje, kaj je življenje, pač pa, kaj je upoštevanje kot življenje. Neopazni izraz »upoštevanje« <>counting<>, ki najverjetneje spada med najprepoznavnejše butlerjanske pojme, nam je v oporo, ker povezuje različne faze njenega_ dela in kaže smer, v katero bi moral kreniti razmislek o življenju. Kaj šteje za življenje; čigavo življenje šteje; možnost katerega življenja je upoštevana; in komu, čigavemu življenju je v nekem smislu vnaprej preprečeno živeti? Ali lahko kdaj zares rečemo, da je takšno življenje upoštevano? »Živeti v temačnih območjih ontologije« pomeni živeti neupoštevano življenje (Meijer in Prins, 1998, 277). Butler v pogovoru z Birulés zatrjuje, da je družbeni spol zunajmoralen. Družbeni spoli kot taki niso ne dobri ne slabi,

zato noben družbeni spol ni »boljši« od drugih. Toda če obstajajo omejitve, ki urejajo, kaj šteje za telo, podprto v svoji želji po obstoju, se znajdemo sredi drugačne razprave, ki je predvsem politične narave. Ta razprava zadeva življenje telesa in pogoje za razcvet življenja, ne nazadnje pa tudi neenakost. Povedano drugače, njeno osrednje vprašanje je, kaj pripomore k možnemu življenju.

Življenje je v zgodovini filozofije prehodilo dolgo pot, vendar pa je »možno življenje« vzniknilo iz teorije performativnosti. Ta izraz je temeljni kamen filozofije, ki jo je Butler razdelala_ po objavi *Precarious Life*. Netita jo vprašanji, »kaj šteje za možno življenje in žalovanja vredno smrt« (PL, xvi) ter kaj šteje za normativno človeškost. Na prvi pogled se morda zdi, da vprašanji daleč presegata domet teorije performativnosti. Butler se je s *Precarious Life* odzvala_ na okoliščine, ki so jih ustvarile vojne grozote in zaradi katerih se je pozneje raje kot družbenim spolom posvečala »filozofiji in miru« (glej Stauffer, 2003). Toda orodje, s katerim je naslavljala_ nove tematike, je izšlo iz teorije performativnosti, četudi ga je pozneje le redko aplicirala_ na zgodnejša vprašanja. Temu ne pripisujem pomembnosti le zato, ker nam pomaga povezati različne smeri njenega_ dela, osredotočenega na »beleženje svetovnih dogodkov in gibanj ter njihovo premeščanje v teoretski jezik« (O'Hana, 2017), temveč tudi zato, ker nam ponuja vezi med življenji, ki so prekarna na različne načine, in kontingentnim temeljem njihove enakosti. »Možno življenje« se je resda pojavilo pozneje, vendar je bilo *in nuce* prisotno od nekdaj (prim. Lloyd, 2007, 134; Loizidou, 2008, 145; McNeilly, 2015, 149–150).

Leta 1999, ko se je Butler vrnila_ k idejam in prizadevanjem *Težav s spolom*, je zapisala_:

Seznanila_ sem se tudi z nasiljem v vnaprej preprečenem življenju, ki ni označeno za »živo«, z zaporo, ki vključuje začasno zaustavitev življenja ali trajno obsojenost na smrt. Mislim, da zagrizeno prizadevanje za »denaturalizacijo« družbenega spola v tem besedilu izvira iz silne želje [...] po življenju, omogočanju življenja in vnovičnem premisleku o možnem <the possible> kot takem. (GT, xxi)

Če te besede vzamemo resno, lahko povsem upravičeno trdimo, da je bilo možno življenje prisotno in ključno od nekdaj. In vendar je pojem »možnega« <»liveable«> v besedilih Judith Butler ostal neopredeljen tudi potem, ko se je začel pojavljati dokaj redno, in sicer skupaj z enako nedefiniranim pojmom »življenja«.

Na kaj se nanaša »možno« v življenju, ki ga je možno živeti? Če se posvetujemo s slovarji (in seveda upoštevamo jezikovne razlike), se atribut *liveable*

nanaša na kaj »prijetnega«, »domačega«, »udobnega«, »pripravnega za naselitev«, hkrati pa je v sorodu z nečim »znosnim«, kar je mogoče »vzdržati« ali »prenesti«. Iz tega lahko sklepamo, da se možno življenje nanaša na življenje, v katerem imamo dovolj prostora, da nam ta prostornost vzbuja občutek topline in domačnosti; na življenje, ki nam zanesljivo nudi stalno zatočišče in določeno podporo. Življenje, ki ga je možno živeti, je torej življenje, ki ga je možno naseliti, v katerem je mogoče živeti z nešteto nevšečnostmi, ki se neizogibno porajajo. Angleški slovarji sicer navajajo še en pomen – človeka vredno življenje –, vendar predlagam, da možno življenje interpretiramo kot tisto, ki se ga da ali ga je moč živeti. V tem primeru se pojavita naslednji vprašanji: je »možno življenje« pleonastičen izraz, po katerem možnost življenja ni nič drugega kot notranja sposobnost telesa, da ostaja živo, preprosta lastnost življenja, ki se ne konča samo od sebe? Ali obratno: če smo prebivalci lastnega življenja, mar to pomeni, da je na nas, da poskrbimo za njegovo večjo prostornost in domačnost, da se lotimo nekakšnega naredi-sama ali življenjskega feng šuja? Odgovor na eno in drugo vprašanje je nikalen. Čeprav je življenje kar najbolj povezano z željo po vztrajanju (celo v nemogočih razmerah, ki ogrožajo preživetje) in čeprav se zagotovo lahko lotimo in se tudi moramo lotevati stvari, ki dodatno osmišljajo naše življenje na zemlji, se možno življenje dejansko nanaša na pogoje, ki nam jih zagotavlja svet, ki ga naseljujemo, prek teles, v katerih bivamo.

Čeprav se je življenje smelo pojavilo v naslovu *Precarious Life*, je moralo za natančnejšo obravnavo počakati na *Frames of War* (Power, 2009). Butler zavrača mišljenje življenja kot takega, podobno kot zavrača mišljenje telesa kot takega, zato nas spodbuja k razmišljanju o tem, kar je označeno za življenje: kako naj razumemo to oznako, v katerih okvirih? Čeprav so okviri epistemološki, povezani z vprašanjem »Kako spoznavamo?«, jih ne gre ločevati od delovanja moči, ki oblikuje način, na katerega vidimo, razumemo in priznavamo, da so določena življenja resnično označena kot polna, medtem ko se druga zdijo odveč. Iz tega razloga je vprašanje življenja tako epistemološko kot ontološko: ne moremo reči, kaj je življenje, ne da bi upoštevali delovanje moči, ki ga proizvede (FoW, 1). To proizvajanje vključuje telesa in norme, kajti »živeti vselej pomeni živeti življenje, ki je tvegano od začetka, ki je lahko izpostavljeno tveganju ali zatrtu od zunaj in iz razlogov, ki niso vedno pod našim nadzorom« (prav tam, 30). Ker je življenje umeščeno v telo, ki je nenehno »izpostavljeno družbeno in politično artikuliranim silam kot tudi zahtevam družbenosti – vključno z jezikom, delom, željo« (prav tam, 3), ga prav tako ni mogoče ločiti od etičnih in političnih razsežnosti temeljno neenake proizvodnje življenj in njihove neenake izpostavljenosti nasilju.

V odgovor na vprašanje z začetka poglavja – Kaj je »življenje«, in ali je bilo prisotno od nekdaj? – lahko rečemo, da življenje v delih Judith Butler ostaja nedoločeno, čeprav je zanje osrednjega pomena, da pa morajo biti pogoji, ki jih zavoljo svoje možnosti zahteva vsako življenje, tako predmet mišljenja kot političnega boja – boja za pluralnost, ki temelji na enakosti in se zoperstavlja nasilju.

Preživetje, življenje in dobro življenje

Če hočemo razumeti, kaj možno življenje je – ne pa, kaj ni –, naletimo na težavo. Butler nam ponudi eno samo pozitivno referenco, ko namigne, da v možnem življenju lahko vidimo dobro življenje. Njeno_ sklicevanje na »dobro življenje, možno življenje« (NT, 208) zahteva določeno previdnost; ne le zato, ker ponavlja za Adornom in enako kot on dvomi v to, da je človeku v slabem življenju lahko dobro, pač pa tudi zato, ker je navedek zapisan v obliki reiteracije. Toda zavedamo se, da reiteracija lahko kaj napravi, zato jo uporabimo, da bi ugotovili, kaj pomeni trditev, da je možno življenje enako dobremu življenju. Zavoljo argumenta predlagam, da možno življenje zoperstavimo golemu preživetju. To nasprotje resda ne spada v Adornov register, a je operativnega značaja za Arendt, Foucaulta in Benamina, s katerimi je Butler pogosto v dialogu. Ob tem ne gre pozabiti, da norm ne izvajamo le zaradi svoje inteligibilnosti, ampak dobesedno zaradi lastnega preživetja.

Adorno je zatrjeval, da ni pravilnega življenja v napačnem (poved »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« je apodiktčni zaključek njegovega razglabljanja o »azilu za brezdomce« [Adorno, 2007, 36–38]). Vprašanje možnosti dobrega življenja v razpadajočem svetu je staro in sega vsaj do stoikov. Kako smo lahko odločeni delati in živeti dobro, ko pa je svet poln pokvarjenosti, neenakosti, izkoriščanja in različnih oblik odtujenosti? Že družbene okoliščine, ki oblikujejo naše individualno pojmovanje dobrega ali tega, kar bi moralo biti dobro, ustvarjajo prepreke za moralno življenje. Adorno je bil prepričan, da obstoječe norme in moralna načela zgolj krepijo družbeno dominacijo in da je dobro življenje v lažni totalnosti razvitih kapitalističnih družb nemogoče (Schweppenhäuser, 2004, 328). Seveda to ne pomeni, da moramo živeti »slabo življenje«. Adorno je dejansko vztrajal pri nujnosti prisvajanja moralnosti, hkrati pa je nasprotoval oblikam etičnega nasilja, zatekanju k etiki v poskusu obvladovanja težavnosti sodobnega življenjskega etosa. Adornov poduk, pomemben tudi za etične premisleke Judith Butler v *Giving an Account of Oneself*, je, da nobenega posameznika, nobenega »jaza« ni mogoče razumeti zunaj družbenosti, kateri

pripada; ni ga mogoče »zagovarjati kot čiste neposrednosti; arbitrarne, naključne, ločene od družbenih in zgodovinskih pogojev« (GAO, 7).

V nasprotju z eno in edino pozitivno referenco na »dobro življenje, možno življenje« v delih Judith Butler naletimo na številne izraze, povezane z nemožnostjo življenja (glej Zaharijevič in Bojanič, 2017). Neinteligibilno in zavrženo življenje; žalovanja nevredno življenje; prekarno, odvrženo in razlaščno življenje: za vse naštetu se zdi, da opisuje življenje, ki je realno in živo, pa vendar nekako nerealno, skorajda fantomsko, suspendirano. Tovrstno življenje je nerazumljivo, podvrženo izbrisu in zatrtju, zato lahko rečemo, da je slabo in da tisti, ki ga živijo, živijo slabo. Ta trditev ni etična, ampak izrazito politična, saj prikrajsanost – nerealnost, prikazen, suspenzija – ni posledica posameznikove izbire ali želje, da bi mu šlo slabo. Tovrstno življenje zaznamuje konstitutivno pomanjkanje realnosti; zanj lahko rečemo, da je proizvedeno kot fantomsko, suspendirano, oropano realnosti. Slabost slabega življenja proizvajajo norme, s katerimi nam svet dodeli vrednost in pomen. Osnovno etično vprašanje torej lahko obrnemo in se vprašamo: »Kako lahko živim življenje, ki ni slabo?« To vprašanje očitno predpostavlja drugo, politično vprašanje »Kako lahko živim?«, v katerem se življenje pojavi skorajda na način preživetja. Poudarek se z »jaza« premakne na pogoje mojega življenja. Če nočemo dopustiti ontološko prikrajsanega življenja, se moramo najprej vprašati, »kaj omogoča svet, v katerem je možno živeti« (UG, 17).

Vprašanje »sveta« se nanaša na urejenost družbenih in zgodovinskih pogojev življenja. Mednje zagotovo spadajo enote iz rubrike infrastruktura in institucije, ki so potrebne za preživetje in razcvet slehernega telesa, za njegovo vzdrževanje v materialnem in simbolnem smislu. Vendar pa se vprašanje sveta nanaša tudi na tisto, čemur smo doslej rekli »družbena realnost«: na realnost norm, diskurzov, ki nas spremenijo v inteligibilna bitja z določeno vrednostjo, v bitja, ki si zaslužijo upoštevanje in zaščito, bitja, za katerimi je v zadnji instanci vredno žalovati. Da bi lahko nekaj razumeli kot življenje, mora naprej imeti »pravico do ontologije«, do ustreznega mesta v družbeni realnosti, ki drugim omogoča, da to nekaj dojemajo in upoštevajo kot realno, kot določeno za življenje. Pravica do ontološkega statusa ne more biti samoumevna, dokler obstajajo stopnje človeškosti, ki dopuščajo, da je eno življenje manj realno od drugega. »Domena ontologije je regulirana: kar je proizvedeno v njej, kar je izključeno iz nje zavoljo njene konstitucije, je samo po sebi učinek moči« (Meijer in Prins, 1998, 280). Prav zato vprašanje moči in norm predhodi vprašanju, kaj je življenje ali kaj bo pripoznano kot življenje.

Morda bi lahko v razlikovanju med pomembnim in nepomembnim življenjem videli plodna tla za biopolitično operacionalizacijo razlikovanja med

kvalificiranim in golim življenjem, tj. med človeka vrednim življenjem in življenjem, ki ga je moč zvesti na golo preživetje. Zdi se, da tovrstno operacionalizacijo dodatno spodbujajo vojne okoliščine, v katerih je eno življenje vredno najrazličnejših oblik zaščite, medtem ko je drugo radikalno zanemarljivo. Zato imamo lahko vtis, da je na delu tudi globoko spoštovano razlikovanje med *bios* in *zoe*, h kateremu se v zadnjem času vračajo biopolitične razprave. Butler se je dejansko sklicevala na Agambenovo študijo *Homo sacer* (2004 [1995]), ko je zapisala, da morajo biti zato, da življenje postane življenje, izpolnjeni določeni normativni pogoji. Tudi v tem primeru je imelo življenje dva pomena: nanašalo se je na »minimalno biološko obliko življenja« in tisto, kar »z ozirom na človeško življenje vzpostavlja minimalne pogoje možnega življenja« (UG, 39, 226).

Agamben je dvojico golo življenje/politična eksistenca opredelil kot temeljno kategorialno dvojico zahodne politike, pri čemer je močno poudaril, da gre za bistveno različni obliki življenja. Zanju se je ohranilo grško poimenovanje: medtem ko se *zoe* nanaša na golo življenje, *bios* zadeva »kvalificirano življenje« (Agamben, 2004, 9). Prvo je izključeno iz *polis*, drugo ne more brez nje, saj je *bios* pravzaprav *bios politikos*. Sama *polis* »nastaja sicer zaradi življenja, obstaja pa zaradi dobrega življenja« (Aristoteles, 2010, 111, 1252b30–31). Kvalificirano življenje je torej dobro življenje je torej politično življenje.

Agambenova razlaga te dvojice se ni opirala le na Grke. V drugačni formulaciji se golo življenje in dobro življenje pojavita tudi v »H kritiki nasilja« (2016 [1921]) Walterja Benjamina. Slednji poudarja napačnost, celo nizkotnost stavka, da je obstoj (*Dasein*) višje kot pravični obstoj (*gerechtes Dasein*) <mere existence>, »če obstoj ne pomeni nič drugega kot golo življenje«. Če je življenje, nasprotno, nepremakljivo agregatno stanje »človeka«, potem človek za nobeno ceno ne sovpadе »z golim življenjem človeka« (Benjamin, 2016, 115–116). Benjamin je svoje nestrinjanje s Kurtom Hillerjem, radikalnim pacifistom in vidnim aktivistom za pravice gejev, ki je menil, da življenje že zaradi svoje svetosti narekuje prepoved nasilja (Bojanić, 2019), izrazil z besedami: »Tako kot je človek svet [...], tako malo sveta so njegova stanja, njegovo telesno, od sočloveka ranljivo življenje« (Benjamin, 2016, 116). Golo življenje (*bloßes Leben*) človeka ne zajame v celoti niti ga ni mogoče zvesti na enkratnost njegove telesne osebe (*leibliche Person* [prav tam]).

Na to razlikovanje naletimo tudi v *Viti activi* (1996 [1958]) Hannah Arendt, ki živo telo, *zoe*, umesti zunaj javne sfere, kjer se odvija specifično »človeško življenje«. Po Arendt ima življenje dvoje razsežnosti; prva je krožna, repetitivna in telesna, lastna vsem živim bitjem, druga je linearna in narativna,

lastna ljudem. Za življenje z zgodbo, življenje, ki konstituira biografijo, je značilno, da njegov začetek in konec delno izstopata iz krožnega, neskončno ponavljajočega se gibanja narave. Naše zgodbe napaja »biološki življenjski proces«, vendar ta v nasprotju s »pripovedovanjem zgodb« za vedno ohrani značaj večnega naravnega gibanja. *Bios* ali življenje, ki konstituira bio-grafijo, pripada enkratnim, nezamenljivim, neponovljivim bitjem, ki živijo v svetu – v nečem, »kar je torej že bilo in kar bo po izginotju slehernika obstajalo naprej« (Arendt, 1996, 98). Biti v svetu s svojo zgodbo zahteva govorjenje in delovanje, kar sta po Arendt osrednji značilnosti političnega. Tudi sama se sklicuje na Aristotelovo definicijo življenja, ki pravi: »A življenje je dejavnost, ne izdelovanje, *praxis*, ne *poiesis*« (Aristoteles, 2010, 120, 1254a7). Kot zanimivost naj omenim, da Aristotel v *Politiki* na istem mestu opredeli posest in sužnjelastništvo, ki na tej točki še nista v domeni *polis*, ampak v domeni gospodinjstva, ki ji vlada *zoe*. Prav v tem delu, kjer je življenje opredeljeno kot dejavnost, izvemo, da te dejavnosti ne opravlja gospodar, pač pa gospodarjeva živa posest, suženj, definiran kot njegov instrument ali orodje za dejavnost (Phillips Simpson, 1998, 30).

Golo, naravno, čisto, telesno življenje in dobro, človeško, kvalificirano, politično življenje se spojita v Foucaultovi razlagi moderne biopolitike (ki bi ji bilo morda primerneje reči »zoepolitika«). »Človek je tisočletja ostal to, kar je bil za Aristotela: živa žival, ki je poleg tega sposobna političnega obstoja; moderni človek je žival v politiki, katere življenje živega bitja se postavlja pod vprašaj« (Foucault, 2000, 148). »Biološko življenje« za modernega človeka postane vložek političnega boja. Po Foucaultu preoblikovanje moči v biomoč, moč nad življenjem, predpostavlja, da se politično začne organizirati v odnosu do urejanja in razporejanja fizioloških potez življenja, in sicer glede na njihovo vrednost in družbeno koristnost. Taka moč »razporeja okoli norme« (prav tam) – prav tiste norme, ki sproži vprašanje »človeka« in »seksa«.

Čeprav Butler ni najbolj tipična biopolitična teoretičarka (prim. Deutscher, 2017, 144–151), njena interpretacija Adornovega razmišljanja o nemožnost dobrega življenja v slabem vseeno sugerira, da je nadvse staro vprašanje »Kako živeti dobro življenje?« vpeto v biopolitiko. S tem meri na »moči, ki organizirajo življenje, celo tiste moči, ki življenju neenako nalagajo prekarnost v sklopu širšega upravljanja populacij z vladnimi in nevladnimi sredstvi in ki vzpostavljajo vrsto meril za različno vrednotenje življenja samega« (NT, 196). Vprašanja mojega življenja je neločljivo povezano z odzivom sveta, ki moje življenje ceni bolj ali manj od življenja drugih. Moje življenje se odvija v svetu, v katerem je pravica do ontološkega statusa in neokrnjene prihodnosti distribuirana neenako.

Ob vsem tem se vprašanje »Čigavo življenje je pomembno?« izkazuje kot paradigmatično biopolitično vprašanje. Vendar Butler kljub eni sami, neposrečeni referenci na Agambena ne razlikuje med *zoe* in *bios*. Resda jo zanima človeško življenje, življenje, ki (potencialno) konstituira biografijo, toda v isti sapi zavrača razlikovanje med političnim in ne- ali predpolitičnim življenjem kot tudi vzporedno razlikovanje med zasebnim in javnim, zaradi katerega določena življenja večno ostajajo v temačnih območjih realnosti. Tudi »slabo«, »okrnjeno« življenje, ki je prikrajšano za pravico do ontologije ali občutek dosegljive prihodnosti in ki ostaja na strani golega preživetja, je močno politizirano in politično, saj je razporejeno okoli norme, ki opredeljuje človeškost. Navsezadnje človeškega življenja ni mogoče ločiti od telesa, ki ga lahko kadarkoli poškoduje ali prizadene sočlovek. Zato telesa ne moremo zvesti na biološki minimum ali pasiven kos mesa. Prej kot to je »živ sklop odnosov« (NT, 65), ki daje pomen zahtevi za možno življenje. Butler o točki, na kateri sovpadeta možno in dobro življenje, zapiše:

Ne moremo se boriti za dobro življenje, možno življenje, če ne zadostimo potrebam, ki zagotavljajo telesni obstoj. Nujno je zahtevati, da telesa prejmejo, kar potrebujejo za preživetje, saj preživetje zanesljivo predpogojuje vse druge zahteve, ki jih postavljamo. In vendar se ta zahteva izkaže za nezadostno, saj preživimo prav zato, da bi živeli, življenje pa mora, da bi bilo možno, biti *več* kot golo preživetje, četudi ne more brez njega. (NT, 208)

Čeprav Butler očitno ne razdela simbolnega brezdomstva modernega človeka, od Adorna prevzame idejo o neizbranem slabem, ki določa naše osebne odzive nanj in postavi etiko v srž politike – politike, ki izrazito upošteva telesa. Odsev mojega življenja se vrača iz sveta, v katerem skušam konstituirati določeno biografijo in postajati na določene načine, v katerem je moje postajanje pripoznano kot vredno, pomembno. *Moje* življenje je odvisno od norm, infrastrukture, institucij, drugih življenj in diskurzov, ki jih zagotavlja svet, ta pa je po besedah Hannah Arendt obstajal, preden se je v njem pojavil slehernik, in bo po njegovem izginotju obstajal naprej. V tem svetu sem lahko proizvedena v bitje z nevidno, ničvredno ali celo nično biografijo, v bitje, čigar govorjenje o lastnem življenju je nedoumljivo in neprevedljivo v katerikoli idiom. Moja človeškost je lahko zaznana le dvomljivo ali dvoumno. »O tem, ali lahko živim življenje, ki ima vrednost ali pa je brez nje, ne odločam sama_, kajti izkaže se, da to življenje je in ni moje in da prav to iz mene napravi družbeno bitje, in to živo bitje« (NT, 200). Vse dokler bo norma človeškosti dopuščala, da nekateri živijo slabo ali v temi, bo določen delež človeštva izključen iz »več kot golega preživetja« po zaslugi neenakega distribuiranja preživetja in (dobrega) življenja.

Butler se vzdrži odgovora na vprašanje, kako dobro bi moralo biti možno življenje. Ne ponudi vzorov možnega življenja, ki bi predpisovali, kako naj živimo dobro ali vsaj bolje. Izvemo zgolj to, da je možno življenje »več« od preživetja – in ta »več« nas premakne od etike k politiki. Možno življenje razkriva temeljno neenakost sredi življenja, ki kliče po uporabi na ontološki ravni. Cilj tega upora je odprava temačnih območij realnega, ki proizvajajo življenje, ki je lahko kadarkoli zvedeno na preživetje.³¹

Želja po vztrajanju

Preživetje je več od »golega preživetja«. Po Butler ga ni mogoče umestiti v dvojico golo življenje/politična eksistenca, ki je za Agambena najtemeljnejša kategorialna diada zahodne politike. Preživetje je pomembno, in tako družbeno kot politično ga je pomembno varovati, ker želja po dobrem življenju predpostavlja željo po življenju (SS, 65).

»Can the ‚Other‘ of Philosophy Speak?«, zaključno poglavje *Undoing Gender*, predstavlja svojevrstno osebno zgodovino branja filozofskih besedil, v kateri Butler postavi Spinozo na vsaj na prvi pogled neobičajno pomembno mesto. Njegovo *Etiko* (2004 [1677]) opiše kot svoje prvo, samouško in »prezgodnje« srečanje s filozofsko mislijo ter izpostavi idejo, da je vztrajnost primarna človeška strast (UG, 235). Po Spinozi si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti, to prizadevanje (*conatus*) ali ta moč pa je dejansko bistvo stvari same in vsebuje nedoločen čas. Pri ljudeh se *conatus* pojavlja v obliki volje, gona ali željnosti (Spinoza, 2004, 197–199). Spinoza pravi, da je željnost človekovo bistvo samo, kolikor je »določeno za to, da dela tisto, kar služi ohranitvi človeka« (prav tam, 241), s čimer napove Heglov pojem poželenja kot želje po pripoznanju (SD, 7). Po Spinozi bistvo duha tvori bivajoče telo, zato si duh prizadeva za zatiranje bivanja svojega telesa (Spinoza, 2004, 200). Načelu samoohranitve pritrjuje tudi trditev, da se pred prizadevanjem za ohranitev biti ne more pojmovati nobena vrlina: nihče ne more želeči, da bi dobro deloval in dobro živel, »če hkrati ne želi tudi tega, da bi bil, deloval in živel, se pravi, dejansko bival« (prav tam, 277).

31 Ta usmeritev, če to je usmeritev, lahko v političnem smislu nedvomno povzroči precejšnjo zmedo, kar nas ponovno privede do vprašanja zmožnosti delovanja. Pa vendar v duhu performativne teorije zmožnosti delovanja lahko rečemo, da ima performativni upor svoje lastne politične izraze. »Če naj upor udejanji prav tista demokratična načela, za katera si prizadeva, mora biti *pluralen* in mora biti *utelešen*. Vključuje tudi zbiranje ljudi, za izgubo katerih ni mogoče žalovati, ljudi, ki pustijo svojo sled in zahtevajo možno življenje ali, preprosto rečeno, življenje *pred smrtjo*« (NT, 216).

Butler se ne ustavi pri sebičnem posamezniku, ki je v temelju Spinozove misli, ampak željo po vztrajanju razširi na željo, da bi živeli v svetu, ki odraža možnost tega vztrajanja in ki tako odraža kot krepi vrednost življenja drugih (UG, 235; SS, 65). K drugemu delu te trditve se bomo vrnili v naslednjem poglavju. Na tem mestu se za trenutek posvetimo prvemu. Ker je želja temeljno ekstatična, je odvisna od svojega pozunanjenja. Želja po vztrajanju, po preprečitvi lastnega uničenja je odvisna od nečesa, kar je zunaj nas samih, od sveta, ki nam je zunanji, a je konstitutiven za to, kar smo. Doslej se je vprašanje preživetja večkrat pojavilo v zvezi z utelešenjem norm. Materializirati normo pomeni utelesiti razpoložljive možnosti, ki jih ne izberemo povsem sami. V dolgem procesu lastnega postajanja lahko vztrajamo pod pogojem, da nam možnosti ostajajo na voljo, tj. da niso negirane. Telesom, ki se težko ravna po normah, se te kažejo kot jamstvo za življenje in hkrati kot tisto, kar jim, če jim sledijo, grozi z zatrtjem taistega življenja (UG, 217). »Če norme pripoznanja, ki bi nam nudile pripoznavnost, ne obstajajo, potem ne moremo vztrajati v svoji biti in nismo možna bitja: ta možnost nam je bila vnaprej odvzeta« (prav tam, 31).

Knjiga *The Psychic Life of Power* je ponudila teorijo subjekcije, ki je skušala pojasniti, zakaj smo trdno navezani na tisto, kar nas subjektivira, in kako nas naša izvorna odvisnost skupaj z željo po vztrajanju dela dovzetne za podrejanje. Postajati subjekt pomeni postajati podrejen normam, ki nam nudijo pripoznanje, slednje pa nas ščiti pred (družbeno) smrtjo ali izginotjem. Čeprav je postajanje v sklopu razpoložljivih norm za nekatere med nami grozljivo in boleče, »se bo subjekt raje navezal na bolečino, kot da se sploh ne bi navezal« (PLP, 61). Povedano drugače, tudi ko norme nasprotujejo naši želji po vztrajanju, sežemo po razpoložljivih možnostih, četudi te proizvedejo protislovno in »slabo« življenje. Želja po vztrajanju je želja po možnosti – možnosti biti in ostati realen.

»Kako naj ohranjamo preživetje, če našo eksistenco zagotavljajo prav tisti pogoji, ki zahtevajo in vzpostavljajo podrejenost« (PLP, 27), se sprašuje Butler. Je podreitev normam, ki jo proizvede želja po vztrajanju, enaka »ljubezni do okov« (prav tam)? Je avtonomnost zgolj utvara? Kot sem zapisala v prejšnjem poglavju, naša temeljna odvisnost od sveta, v katerem postajamo, avtonomnost spremeni v nekaj, kar je »vselej pogojeno in v tej meri spodkopano s pogoji lastne možnosti« (prav tam, 204). Butler iz Spinoze razbere, da vztrajamo v svoji biti zgolj v »tveганиh pogojih družbenega življenja«:

Vztrajati v svoji biti pomeni biti od začetka prepuščen družbenim pogojem, ki niso nikdar povsem tvoji [...]. Človek vztraja v »svoji« biti, le če vztraja v

drugosti. Ker ga pogoji, ki jih ni ustvaril sam, lahko ranijo, do neke mere vedno vztraja prek kategorij, poimenovanj, izrazov in klasifikacij, ki zaznamujejo pr-
votno in začetno odtujenost v družbenosti. (PLP, 28)

Podrejanje normam ne deluje kot »ljubezen do okov«, ampak malodane kot boj za obstanek, kot prizadevanje, da bi se potrdili kot realna in vztrajali kot možna bitja. Prizadevno vztrajanje v svoji biti predpostavlja podreditev svetu, ki to vztrajanje omogoča. In če nas tudi možnosti, ki jih zagotavlja svet, ogro-
žajo, potem naše življenje ni nič več kot golo preživetje.

Vendar želja po vztrajanju ni povezana izključno z našim psihičnim življe-
njem. Življenjski nagon sam po sebi ne zadostuje; potrebuje podporo nečesa
sebi zunanjega (FoW, 21). »Pri življenju nas ne drži samoohranitveni nagon,
pojmovan kot notranji vzgib organizma, ampak stanje odvisnosti, brez kate-
rega se preživetje izkaže za nemogoče,« čeprav je to stanje po naravi takšno,
da »obstanek lahko tudi ogrozi, odvisno od oblike, ki jo privzame odvisnost«
(prav tam, 46). Preživetje, tj. vztrajanje v svoji biti je torej možno samo pod po-
gojem odvisnosti – od norm, infrastrukture, institucij, drugih družbenih bitij
– in pod pogojem medsebojne odvisnosti, ki neizbrane strukture sveta vplete
v moje preživetje. Preživetje je »odvisno od nečesa, čemur bi lahko rekli druž-
bena mreža rok« (prav tam, 14), nečesa, kar si prizadeva zmanjšati nemožnost
življenja (NT, 67).

Možno življenje

Življenje, ki ga ne moremo živeti, je nemožno. Odsotnost možnosti omejuje
področje življenja – včasih v dobesednem smislu omejevanja gibanja, dihanja,
govorjenja, zbiranja, izkazovanja ljubezni in dostojanstvenega umiranja. Da-
nes smo navajeni misliti te možnosti kot pravice, politično zajamčene pravice,
ki nam pripadajo bodisi zato, ker smo ljudje, bodisi zato, ker smo državljani.
Toda gibanje, dihanje, govorjenje, izražanje ljubezni in umiranje so »dejavno-
sti«, ki obstajajo v pred- ali nepravem smislu in potekajo ne glede na to, ali
so pravno urejene ali ne. Dejstvo, da imajo te dejavnosti status pravic (gibam
se tudi zato, ker mi pravica do svobodnega gibanja pripada tako po 13. členu
Splošne deklaracije človekovih pravic kot po 39. členu Ustave Republike Sr-
bije), ne govori o tem, da so možne zaradi njihove pravne urejenosti, ampak
o tem, da jih je mogoče – včasih na silo ali arbitrarno – zagotoviti ali odvzeti,
četudi so povsem osnovnega značaja. V določenih okoliščinah, kot je pande-
mija, se lahko omejijo ali kratijo: država lahko v izrednih razmerah začasno
razveljavi določene pravice in omeji najosnovnejše dejavnosti, kot so gibanje,

zbiranje in govorjenje. Dalje, v svetu držav in državljanstva – tj., v svetu nacionalno omejenih možnosti – to, kar je možno na enem ozemlju, ni nujno možno tudi na drugem (denimo, osnovna pravica do dela preneha biti pravica, ko se znajdemo na ozemlju, ki ni »naše«). V vojnih razmerah so številne pravice začasno ali kar trajno ukinjene.

Pravice torej lahko razumemo kot urejene možnosti, ki so integralni del naše človeškosti. Glede na njihovo bogato zgodovino lahko rečemo, da so človeškost naših osnovnih dejavnosti priznavali po korakih, ki niso bili najbolj enakomerni. V samem reguliranju možnosti lahko dejansko prepoznamo plod številnih različnih poskusov in prizadevanj za preboj mej človeškega. Preobrazba osnovnih možnosti v pravice in priznanje, da smejo in morajo pripadati vsakomur, sta skozi zgodovino zahtevala množico reartikulacij norme človeškosti. Vsaka od teh reartikulacij, ki jo danes interpretiramo kot pravico – in ki se kaže v tako različnih pravicah, kot so pravica do stavke, do vključenosti v splošno volilno pravico, pravica do varstva in vzgoje otrok, pravica do družbene lastnine, pravica do pravnega priznanja spola in pravica do verske svobode –, je zahtevala upor na ontološki ravni, ki se je začel pred politično organiziranimi oblikami odpora ali hkrati z njimi.

Če možnost, da se gibam, govorim, izražam svojo intimnost in žalujem za izgubo odnosa, delam ali dostojanstveno umrem, sicer obstaja, vendar je sama nimam, potem živim življenje, ki ga ni moč živeti. Ko zahtevam te možnosti zase, zahtevam pripoznanje svoje realnosti. Zahtevam, da moja eksistenca v obstoječih registrih realnega preneha biti nerealna in nemožna. In če pri tem nisem osamljena, če se upremo skupaj, se bo prostor realnega morda razširil. Pomembno je, da vsaka tovrstna razširitev dokazuje, da so meje realnega spremenljive, raztegljive in da se s tem preoblikuje tudi prostor samih možnosti. Lahko bi rekli, da so vse obstoječe pravice pripoznane možnosti, ki – ko so enkrat pripoznane – preoblikujejo register, prek katerega se realno vzpostavlja kot edino možno.

Sledijo trije razdelki o pripoznanju, pojavnosti in zavrženem življenju, v katerih bom z različnih vidikov raziskala (ne)možnost življenja. Pri tem se bom oprla na Butler: njeno interpretacijo Hegla, njeno očitno nestrinjanje z Arendt in njeno manj očitno oporekanje Agambenu. Vprašanje nemožnega življenja predpostavlja svet, v katerem velja prepričanje, da smo formalno enakost dosegli po skoraj vsej obli. Toda določena življenja kljub formalni enakosti ostajajo v neenakem ali manj enakem položaju, ker so možnosti, četudi so urejene in torej formalno priznane kot pravice, še vedno odvisne od družbenih norm.

Pripoznanje

Zahtevati ali dati pripoznanje ne pomeni zahtevati pripoznanje tega, kar že si. Vselej pomeni vzbuditi postajanje, sprožiti spremembo in nasloviti prihodnost v odnosu do Drugega. Pomeni tudi zastaviti svojo bit in svoje vztrajanje v lastni biti v boju za pripoznanje. Morda je to tista različica Hegla, ki jo ponujam. (PL, 44)

V Heglovi *Fenomenologiji duha* je pripoznanje glavni motiv za srečanje dveh samozavedanj. Da bi »jaz« dospel do samozavedanja, mora na prizorišče stopiti neki »ti«. A ta »ti« je izzivalen: priklicanje in potrditev sebstva v samozavedanju je obenem tudi njegovo možno preklicanje in odprava, ki po svoji silovitosti spominja na hobbessovski boj na življenje in smrt. Vendar pri Heglu »jazov« v boj ne žene nezaupanje ali samoohranitev kot pri Hobbesu, ampak njuna vzajemna želja po pripoznanju: »Samozavedanje je *na sebi* in *za sebe*, vtem ko in s tem, da je za neko drugo na sebi in za sebe; tj. je kot nekaj pripoznanega« (Hegel, 2017, 103). Boj »jazov« je nujen in radikalen. Ker samozavedanje doseže samogotovost zgolj prek obstoja drugega samozavedanja, v katerem se izgubi in iz katerega se hoče vrniti k sebi, in ker je to dejanje podvojeno, se <ta situacija> lahko razreši le z bojem, s smrtjo drugega, tj. s tveganjem življenja. Srečanje, ki željo použivanja preobrazi v željo po pripoznanju, nastopi, ko osamljeni popotnik *Fenomenologije duha* »zapusti« svet čutne gotovosti in »vstopi« v svet tistih, ki si želijo isto. Prva »družbena« situacija, situacija nadvlade pri Heglu naposled vznikne iz konflikta med »jazoma«, ki si enako želita pripoznanja drugega, le da eden od njiju popusti, ker mu je več do golega življenja ali preživetja – in tako postane hlapec.

Heglov opis pripoznanja se močno razlikuje od hobbessovskega videnja naravnega stanja po tem, da izrazito poudarja relacionalnost. Tudi pri Hobbesu so vase zazrti posamezniki umeščeni v okvir srečevanj, le da so ta skrajno nezaželeni in povsem nerazrešljiva brez vzpostavitve smrtnega boga, suverena, uvedenega z zavezo o miru in zaščiti. Vendar so njihova srečanja po značaju taka, da za vedno ostanejo atomizirani samotarji, njihova (naknadna) družbenost pa je enako umetna, kot je »umetna večnost« »umetnega človeka« (Hobbes, 2025, 125). Zahteva za pripoznanje, ki je konstitutivna za heglovsko samozavedanje, v nasprotju s tem odraža željo po pripoznanju drugega in po drugem. Ta želja je samodoločujoča in ekstatična obenem (SD, 50): odtuja – ker svoj izraz najde v drugem; in zatrjuje – ker potrdi želečega. Pripoznanje nas dela ekstatične, spravlja nas izven sebe, ker moramo, da bi sploh kaj bili, biti med drugimi. Samozavedanje ni nikdar samozadostno in samo na sebi. »Lahko bi rekli, da je heglovsko samozavedanje prizorišče temeljnega izkustva neidentitete, ki

se razodeva v materialnih odnosih med subjektom in drugim, odnosih, pojmovanih prek podob dela, želje in jezika» (Safatle, 2016, 29).

Heglovska uprizoritev pripoznanja privede do uničenja ali podreditve, in številni pomembni interpreti in interpretke Hegla posebej poudarjajo boj in emancipacijo, ki temu sledita. Vendar se zdi, da je za Butler najpomembnejši relacijski značaj subjekta, ki se konstituira pred samim bojem. V najnovejših interpretacijah Hegla (Butler, 2019b; vendar prim. SD, 50) jo ta paradigmatično bojevitost prizor privede do nebojevitih zaključkov: samozavedanji sta medsebojno povezani, brez pripoznanja drugega se ne bi mogli spoznati, iz česar sledi, da sta medsebojno odvisni (Hegel nas uči, da se ne moremo spoznati, če se zazremo vase, ker samospoznanje dosežemo zgolj v družbenem svetu). Naj še tako stremimo k monološkemu idealu samozadostnosti, smo zaradi zahteve za pripoznanje bitja, ki eksistirajo izključno dialoško (Taylor, 1992, 33–34).

Kadar skušamo doseči pripoznanje, torej predpostavljamo, da obstajajo drugi, ki bodo priznali in sprejeli legitimnost naše zahteve. Postajati subjekt je možno zgolj po zaslugi drugih. Samozavedanje je samozavedanje, le kolikor zahteva lastno pripoznanje v srečanju z drugim samozavedanjem. Vendar s Heglom ne moremo docela pojasniti, kako je mogoče, da kljub prizadevanju za pripoznanje kdo lahko ostane nepripoznaven. Zgodba o dveh samozavedanjih ne pove nič o neenaki razporeditvi pripoznanja (Zimmer, Heidingsfelder in Adler, 2010). Čeprav človek postane družbeno uresničljiv prek izkušnje pripoznanja – in ta izkušnja je konstitutivna za vsako družbeno bitje –, nam Hegel ni v pomoč pri razlagi pogojev, ki omogočajo pripoznanje kot tako. V ta namen moramo seči po foucaultovskem razumevanju družbenosti ali norm, po katerem pripoznanje deluje kot prizorišče diferencialnega proizvajanja človeškosti. »Kolikor je želja vpeta v družbene norme, je povezana z vprašanjem moči in s problemom, kdo velja in kdo ne velja za pripoznavno človeškega« (UG, 2).

Popotniška izkušnja heglovskega subjekta je edinstvena v več pogledih. Svet se subjektu odpira – se mu začne kazati –, ko prek številnih preizkušenj in nadlog postaja razumljiv sam sebi. Subjekt se pojavi tako rekoč hkrati s svetom; sta so-konstitutivna. Ko postajamo subjekti, nismo povsem stvariteljski. Nasprotno, smo »temeljno odvisni od pogojev, ki iz nas napravijo inteligibilna bitja, a jih ne izberemo sami« (D, 79). Pogoji, ki naj bi določili in potrdili, kar zatrujemo, da smo, so že tu, v družbenem polju, že pripravljeni za nas, še preden začnemo izražati kakršnekoli zahteve. Če sledeč Spinozi in Heglu privzamemo, da vsakdo želi vztrajati v svoji biti, se nam prizadevanje za pripoznanje pokaže kot razširjena oblika želje po vztrajanju v svetu, med drugimi.

Birgit Schippers (2014, 26) upravičeno opozarja na pomembno razliko med pripoznanjem in pripoznavnostjo v misli Judith Butler. Prvi pojem se v heglovskem duhu nanaša na vzajemni dejanji, s katerima »jaza« terjata medsebojno pripoznanje. »Človek začne ‚eksistirati‘ po zaslugi te temeljne odvisnosti od poziva Drugega« (ES, 5). Seveda se »Drugi« pojavlja v različnih preoblikah: kot samozavedanje, ki skuša od mene doseči vzajemno pripoznanje, kot alt-husserjanska figura tistega, ki me interpelira, kot levinasovski Drugi, ki me obvezuje. Toda Butler je kritična_ do stvariteljske in v osnovi diadne strukture teh srečanj. Nihče od teh »Drugih« ni poljubni »ti« in pripoznanje ni samoniklo dejanje. Pri Heglu morda je takšno, ker se pojavlja kot »prvo srečanje«, ki konstituira samo idejo srečanja, relacijskosti in s tem tudi družbenosti. Kontekst, v katerem »ti« in »jaz« kot dejanski osebi v običajnem pomenu besede (tj. ne v pomenu heglovskega samozavedanja) srečava drug drugega, pa zaplete najin diadni odnos: vedno obstaja nepregledno polje »drugih«, ki oblikujejo »najino« srečanje. »Sodelovanje vseh ali mnogih v družbi je nujno; zagotavlja neprekinjeno ponavljanje performansa« (Ferrarese, 2011, 763) in priznavanje njegove uspešnosti po meri družbenih norm. Pripoznavnost se torej nanaša na pogoje, pod katerimi je priznanje zahteve po pripoznavnosti sploh možno. Drugi se kažejo kot drugi »tiji«, a tudi kot norme, utelešene v izrazju, ki ga uporabljamo v zahtevi za pripoznanje: izrazi »sami so konvencionalni, so učinki in instrumenti družbenega obreda, ki – pogosto z izključevanjem in nasiljem – odločajo o jezikovnih pogojih subjektov, sposobnih preživetja« (ES, 5; prim. GAO, 29). In če »ti«, ki mi daje pripoznanje, obstaja, bom po vsej verjetnosti sposobna preživeti. Vendar sva »medve« večplastno vpleteni tudi v odnose, ki niso diadni in naju »vedno napotijo na zgodovinsko zapuščino in obzorje prihodnosti« (UG, 151). Če naj bom torej sposobna preživeti, morajo norme, ki odločajo o možnostih preživetja, dopustiti, da pripoznanje zahtevam od kogarkoli, ne da bi s tem tvegala izključitev ali nasilje.

V tem smislu se pripoznavnost nanaša na normativne ali regulativne sisteme pripoznanja, ki določajo, kateri subjekt se bo sploh lahko pojavil kot pripoznavno bitje. Lotimo se manjšega miselnega eksperimenta ter Antigono in Kreona postavimo na mesto heglovskih, brezspolnih ali celo brezčloveških »jazov«, ki se drug drugemu kažeta kot samozavedanji v iskanju pripoznanja. Predlog je nenavaden, saj se Antigona pozneje dejansko pojavi v *Fenomenologiji duha*, kjer v nasprotju s Kreonom, ki zastopa npravni red in državo, predstavlja predpolitično nasprotovanje politiki. V Heglovem prikazu se Antigona kot predstavnica sorodstva in ženskosti prelevi v »ženskost sploh« ter notranjo sovražnico občestva; občestva, ki si »daje obstoj le z motenjem družinske sreče« (Hegel, 2017, 242). Ker izvajamo miselni eksperiment, si bomo dovolili

naslednje, morda paradoksalno vprašanje: Si lahko predstavljamo, da Antigona ni branilka »ognjišča in duh[a] družinske pietete« (prav tam, 375), pač pa samozavedanje, ki stremlji k pripoznanju? Bi lahko proti vsem uveljavljenim razlagam trdili, da prav Antigona uteleša željo po pripoznanju, pa čeprav je njeno telo – telo ženske? Če ta trditev po vsem sodeč ne velja, je morda razlog v tem, da je Antigona ženska. Težko si jo predstavljamo kot samozavedanje, ki skuša doseči pripoznanje – četudi je bila pripravljena tvegati življenje, četudi so njena dejanja sorodstvo postavila pod vprašaj in privedla ne le do izpolnitve obljube, ki se skriva v njenem imenu, ampak tudi do smrti, ki so na različne načine preprečile njeno subjekcijo. V sistemih pripoznavnosti, ki so veljali tako v času tebenske tiranije kot pruske razsvetljene monarhije, Antigona ni pripoznavna v okviru boja za pripoznanje. To iz nje napravi nemožno upornico, ki pahne tirana s prestola, in nemožni potujoči subjekt iz najznamenitejše zgodbe o vzniku subjekta v zgodovini filozofije. Pripoznana je lahko, če sploh, le kot ženskost sploh, kot »večna ironija občestva« (prav tam, 242).

Sklicevanje na Antigono in poudarjanje kočljivega dejstva njenega spola bi lahko zmotno napeljalo na misel, da Butler pripoznanje preučuje v identitetnem kontekstu. Vendar pripoznanja nikoli ne zvede na priznavanje identitet (FoW, 163), in sicer ne le zato, ker so identitete po svoji notranji logiki izključevalne.³² Po Butler mora pripoznanje preseči razpoložljive možnosti, saj temeljno zadeva ustvarjanje možnosti za vznik česa novega.

Butler je leta 2008 nastopila_ v osemdelnem filmu *Astre Taylor Examined Life: Philosophy Is in the Streets*. V njem vidimo, kako se sprehaja po ulicah San Francisca s Sunauro Taylor, slikarko, pisateljico in aktivistko za pravice oseb z ovirami, ki je na invalidskem vozičku. Prva spregovori Butler: »Pomislila sem, da bi se lahko sprehodili_ skupaj in se med drugim pogovorili_ o tem, kaj nama pomeni skupen sprehod.« Strinjata se, da se nihče ne odpravi – se ne more odpraviti – na sprehod, ne da bi ga pri tem nekaj podpiralo. Pripoznanje ljudi z drugačnimi sposobnostmi očitno terja več od priznanja, da določena drugačnost

32 Če za trenutek ostanemo pri ženskah in pretehtamo begajoči izraz »človekove pravice žensk«, se zdi, da to – na prvi pogled paradoksalno – podvajanje žensk in ljudi govori o tem, da je bil »človek« nekako preozek, da bi zaobjel tudi ženske. Na tem mestu se ženske kažejo kot nujni popravek človeka, kot nekaj, kar je pilepljeno nanj. Zahteva za človekove pravice žensk preoblikuje predstavo o tem, kaj je človek in kaj bi utegnile biti človekove pravice, ter izpostavlja, da je »človekova« vrednost neenako distribuirana med ljudmi. Ko tudi »ženska« začne delovati kot identiteta in poudarjati notranje meje »ženskega«, lahko postane novo prizorišče razlikovanja. In ko tudi sama začne proizvajati izključevanje, njena vloga izgubi svoj družbeno-transformativni značaj. Nasprotno, postane nazadnjaška in ne seže dlje od neomajne zahteve po širjenju prostora v obstoječem redu, s čimer ovira možnosti, ki jih je ob svojem začetku odpirala v omejenem in omejujočem pojmu človeka.

obstaja. Zahteva za pripoznanje v našem grajenem okolju prepoznava neenako distribuiran vir. Poleg tega od slehernega človeka terja drugačno razumevanje gibanja in prostora; razumevanje možnosti gibanja v prostoru, zaradi katerih so nekateri ljudje manj prisotni in s tem manj realni. Naša želja po obstoju je v veliki meri odvisna od pogojev za njeno uresničitev. Če želimo ugoditi zahtevi za tovrstno pripoznanje, moramo biti družbeno in politično pripravljeni predelati prostor na način, ki bo dopuščal različne načine gibanja. Finančna sredstva za, denimo, proizvodnjo orožja, moramo preusmeriti v ambiciozno rekonstrukcijo osnovne infrastrukture mest in manjših krajev. Pomembno pa je tudi, da se začnemo zavedati, česa so telesa sposobna in kaj jim ni dovoljeno početi, ter ozavestimo, da to ni stvar naše izbire in da smo kot družbena bitja odvisni drug od drugega, a tudi od norm, ki odločajo o možnosti življenja (Butler in Taylor, 2008; Abrams, 2011). Če upoštevamo vse to, družbena realnost preprosto ne more ostati enaka tisti pred »transformacijo«, ki jo je povzročilo pripoznanje: korenito se mora spremeniti tudi nekaj, kar spada v red inteligibilnost, v tem primeru pa tudi naše razumevanje in praksa gibanja.

Pojavnost

Pripoznanje zahtevajo še nepripoznani. Mesto, ki jim »pripada« v obstoječi distribuciji realnega, je zanje preozko in pretesno, zato so izpostavljeni pomanjkanju odnosa ali nevarnemu odnosu. Subjekt skuša doseči pripoznanje, ker v obstoječem kategorialnem aparatu, normativnih diskurzih, infrastrukturnih ureditvah zanj ni prostora: njegov kraj je nekraj. V okviru možnosti, ki obstajajo v redu realnega, tak subjekt ostaja manj možen, brez sidrišča. Kako lahko eksistiramo brez mesta, ki nas na določene načine omogoča, ki dopušča, da se sploh lahko gibamo ali da se gibamo, ne da bi tvegali življenje? To vprašanje obravnava možnosti z novega vidika, ki se nanaša predvsem na prostorski značaj utelešenega življenja.

Butler v intervjuju z Georgeom Yancyjem (2015) razpravlja o geslu »Black Lives Matter« kot ugovoru na trditev, da je sleherno življenje pomembno. Njena ideja možnega življenja nedvomno izenačuje, ker priznava pomen vsakega življenja. A vse dokler bo pripoznana ena sama vrsta življenja – belsko življenje –, poudarjanje očitnega, tj. da je tudi črnsko življenje življenje, terja nekaj zgodovinsko še nerealiziranega. Če belskost pojmuje kot podlago (univerzalnega, človeškega) izkustva, kot zgodovino v teku, ki »telesa usmerja v specifične smeri in vpliva na to, kako ‚zavzemajo‘ prostor« (Ahmed, 2007, 150), se nebela telesa kažejo kot nezadostno univerzalna, nezadostno človeška, kot izrinjena iz prostora <»spaced-out«>. Če je (univerzalno, človeško)

izkustvo epidermalizirano kot implicitno belo, se nebela telesa v njem pojavljajo z razliko, ki jim odreka univerzalnost. Vztrajanje pri tej razliki je zahteva za priznanje, da sleherno življenje dejansko nikdar ni vključevalo *slehernega* življenja. Od življenj, ki zgodovinsko niso štela, ki so bila pojmovana kot nevredna, ki so veljala za »komaj delček življenja« (Yancy in Butler, 2015), zdaj, v tem trenutku zahteva, da se osvobodijo svoje zgodovinske zavrženosti in s tem na novo oblikujejo sama pojma človeškega in univerzalnega.

Kimberlé Crenshaw je o nenadnih in nesmiselnih umorih črnih ljudi nedavno jedrnato zapisala, da je bila njihova smrt neposredna posledica njihove črnosti. »Nasilje preteklosti« je zanje »nasilje sedanjosti« (Crenshaw, 2020). Petindvajsetletni temnopolti Ahmaud Arbery se je prekršil, ker je »kot črncel šel teči« (prav tam). V naši družbeni organizaciji vidnega njegova polt naznanja hudobnost in nevarnost, njegova utelešena navzočnost upravičuje nasilje, sproženo za ukrotitev implicitne grožnje, ki jo predstavlja (glej Butler, 1993c). Pojavljali so se namigi, da bi se Arbery lahko izognil uboju, če ne bi šel teči sredi belega dne. Če se Arbery ne bi pojavil, če ne bi tekkel v javnem prostoru, bi morda ostal živ.

»Pojaviti se«: kaj to pomeni? Se sploh lahko pojavimo, če so naše zahteve za človeškost zgolj fantomske, okrnjene, slabotne (Feola, 2014, 135)? Kaj se zgodi, če poskusiš zavzeti človeško držo, vendar »na vidiku ni nobenega pripoznanja, ker norme pripoznanja ne govorijo v tvoj prid?« (UG, 30)? Se sploh kdaj *pojavi*mo, če smo zavrženi?

V *Bodies That Matter* figura »abjekta« igra pomembno vlogo. Nanaša se na bitja, ki bivajo v nemogočih in neprimernih (a gosto poseljenih) predelih družbenega (BTM, xiii). Temu nenavadnemu pojmu je konceptualno življenje vdihnila Julia Kristeva, po kateri je abjekt nasprotje subjekta ter hkrati več in manj od objekta: je »zavrženi objekt«, ki je skrajno izključen, radikalno ločen, odvrten, »ne jaz. Ne to. A tudi ne nič. ‚Nekaj‘, v čemer ne prepoznam stvari [...]. Na meji neobstoja in halucinacije, realnosti, ki me, če jo priznam, izniči« (Kristeva, 1982, 2). Bližina in nerazločnost abjekta je moteča, ker para dozdnevno brezšivno teksturo družbenega življenja. Abjekt je navzoč, toda nerazumljiv, dvoumen (prav tam, 9). Območje dvoumnosti – ne eno ne drugo – je zavržena zunanost; nenaseljiva, a obljudena, nevidna ali uokvirjena na način nevidnosti, a gosto poseljena. Ker je izločena iz »simbolnega sistema«, »se izmika tisti družbeni racionalnosti, tistemu logičnemu redu, na katerem temelji celota družbe« (prav tam, 65).

Butler uporabi idejo abjekta, da bi pojasnila, kako se področje »nepredstavljenih, zavrženih, nemožnih teles« (BTM, x) proizvede kot konstitutivna

zunanost inteligibilnih teles. Nenaseljivo območje zamejuje področje subjekta, njegove avtonomnosti in življenja, a tudi tistega, kar je označeno za »človeško« (prav tam; xiii, xvii). Proizvodnja »tistega, česar *ni* mogoče simbolizirati, izgovoriti, razumeti, je vselej tudi strategija družbene abjekcije« (prav tam, 142), ki je odvisna od pojavnega prostora tistega, kar je mogoče simbolizirati, izgovoriti, razumeti. Pojavni prostor iz nas napravi bitja, ki jih drugi lahko vidijo, slišijo, »preberejo« in ki simbolizirajo nekaj nedvoumnega, vključenega, notranjega. Za Butler pojavnost v tem smislu »postane vprašanje družbenega in političnega pripoznanja« (Pulkkinen, 2018, 136).

Eno najvplivnejših artikulacij notranje vezi med pojavnostjo in realnostjo najdemo v delu Hannah Arendt. Delovanje³³ kot osrednji pojem njene filozofije je neločljivo povezano z idejo pojavnosti. Politično vznikne iz skupnega delovanja, iz »udeležbe in sodelovanja v besedah in dejanjih« (Arendt, 1996, 207). Delovanje in govorjenje v nasprotju z delom in ustvarjanjem za sabo ne puščata materialnih, otipljivih sledi in ne preživita trenutka lastnega udejanjenja. Kar ustvarita v bežnem trenutku udejanjenja, prav tako nima korelata v *poiesis*, fabricirajočem ustvarjanju človeka. »Produkt« skupnega govorjenja in delovanja je namreč *polis* sama. *Polis* ni le fizično mesto-država, ampak veliko več: je tisto, kar drži ljudi skupaj, kar jim zagotavlja »pojavni prostor v najširšem smislu, prostor, ki nastaja tako, da se ljudje kažejo drug drugemu, prostor, v katerem niso samo prisotni kot druge žive ali nežive stvari, temveč v njem predvsem nastopajo« (prav tam, 209).

Prostor, konstituiran s skupnim delovanjem in govorjenjem, je javni prostor. (Beseda »javnost« je polna namigov. Grški izraz *κοινή* se nanaša na skupne zadeve in soudeležnost pri njih. V latinskem *publicum* se srečata *populus* (ljudstvo) in *pubes* (odrasel, polnoleten človek). Nemška beseda *Öffentlichkeit* napeljuje na odprtost, pri čemer se javnost – občestvo, ki prisluhne govorniku – nahaja na odprtem [*das Offene*], ne v nevidnih, nedostopnih prostorih, ki so običajno zaprti za štirimi stenami in veljajo za zasebne. Ruska izraza *общественность* in *гласность* »družbo« povezujeta z »glasom«, ki ga lahko slišimo in mu – v javnosti – tudi prisluhnemo. Nenavadni slovanski izraz *javnost* v sebi združuje izjavljanje ali najavljanje (*javiti*) in budnost (*java*).³⁴

33 V prevodu upoštevamo terminologijo iz *Vite active*, kjer je v slovenščini za *action* uporabljen izraz »delovanje« (v nemščini *Handeln*, v starogrščini *praxis*), za *labor* »delo« (*Arbeiten*, *ponos*), za *work* pa »ustvarjanje« (*Herstellen*, *poiesis*). Za podrobnejšo razlago glej *Vita activa* (1996, 9). (Op. prev.)

34 *Java* je srbsko za »budnost«, a tudi za »resničnost« ali »realnost«. Izraz *dati na javu* pomeni »objaviti«, *izići* ali *izbiti na javu* pa »pokazati se očitno, javno«. *Slovenski etimološki slovar* (2016) »javnost« obravnava kot izpeljanko glagola »javiti«, tega pa povezuje s starocerkvenoslovanskim *javiti*, ki pomeni »dati na znanje«. (Op. prev.)

Etimološko je povezan s specifično obliko družbenosti, ki je nastala, ko so se pastirji s čredami vrnili s pašnikov in se ponovno zbrali skupaj – ko je človek končno, po dolgem času slišal sočlovekov glas. Izraz daje slutiti, da se kaj takega ne more zgoditi v sanjah, saj zahteva skupno delovanje na enem samem, skupnem mestu.)

Javnost je torej prostor, v katerem se človeška bitja eksplicitno pojavljajo s pomočjo govorjenja in delovanja. »Človeško in politično rečeno sta dejanskost in pojavnost isto, in življenje, ki se dogaja izven prostora, v katerem edinole lahko nastopi, ne manjka občutenje življenja, pač pa občutek dejanskosti, ki ga ljudje dobijo samo, kadar je dejanskost sveta zagotovljena s prisotnostjo soljudi, kjer en in isti svet nastopa v najrazličnejših perspektivah. Kajti samo ,o čemer so vsi prepričani, to je pravilno‘«, kot pravi Aristotel v *Nikomahovi etiki*, »in kar se ne pojavi za vse, pride in gre kot sanje, ostane nerealno, tudi če se nam zdi bolj pristno in izključno naše od vsega, kar je javno vidno« (Arendt, 1996, 209). Človeško in politično rečeno ostane to, kar se ne pojavi, nerealno in nekako nečloveško zato, ker imajo samo človeška bitja »posebno pravico do pojavljanja v prisotnosti drugih, do *medsebojnega* razlikovanja po svoji prirojeni edinstvenosti, zato se *tisti*, ki se pojavi v tem recipročnem nastopanju, kaže natanko tak, kot je« (Cavarero, 2000, 20). »Tisti«, ki se pojavi, je življenje, ki konstituira biografijo.

Če javni prostor – prostor, v katerem poteka politično – zastavimo na ta način, se zdi egalitaren: pojavljanje v navzočnosti soljudi in skupaj z njimi varuje realnost sveta. Težava je v tem, da je pojavni prostor po Arendt strogo odvisen od obstoja njemu nasprotnega, nepojavnega področja, ki bi moralo ostati nedosegljivo. Privatno je omejeno na družinsko življenje ob toplini domačega ognjišča (Arendt, 1996, 61), ki je v svoji krožnosti naravno ter pride in gre kot sanje. Če bi se vsi ljudje neovirano, po svojih možnostih in potrebah gibali po teh dveh sferah, se izmenjaje pojavljali in izginjali, potem medsebojna odvisnost zasebnega in javnega morda ne bi bila problematična. Nekdo se tako rekoč začasno pojavi in potem ponikne, da bi pod odejo sanjske zasebnosti zbral svoje moči. Tako postavljena zasebno in javno sta komplementarna prostora, kdor se giblje po njiju ali med njima, pa včasih govori in deluje, včasih pa spi in ljubi.

Toda Arendt si je razliko med njima predstavljala drugače. Ker jo je oblikovala po vzoru atenske demokracije, je bilo zanjo sprejemljivo, da obstajajo ljudje, ki nikdar niso vključeni v javnost, čeprav nanje naletimo v koticih zasebnega. Privatnost – notranjost gospodinjstva/gospodarstva – je v temi (Arendt, 1996, 40) in povezana z negotovim bivanjem, ki je nevidno in neslišno (prav tam, 52). Po Arendt je privatno vedno v temi zato, ker izhaja iz temačnosti

physis, telesnih funkcij, garanja, ljubezni, nečesa, kar nas prikrajša, intimnega, prikritega, nevidnega (glej Loidolt, 2018, 135–138). Če to drži, se realnost sveta ne odpre vsakomur. Tistim, ki ostajajo v temi, ki ne govorijo ali delujejo javno, realnost ni v celoti zagotovljena. Živijo, kar Arendt opredeli kot »samo privatno življenje«, oropano bistvenih človeških stvari. Oropani so realnosti, ki nastaja s tem, ko smo videni in slišani, kot tudi možnosti, da storijo nekaj, kar je trajnejše od našega življenja samega (Arendt, 1996, 60):

Politično področje [...] je javna sfera, kjer se lahko vsakdo pokaže in razodene, kdo je. Izražanje lastnega mnenja je pomenilo, da se lahko pokažeš, da te drugi vidijo in slišijo. Grki so z javnim življenjem povezovali prav ta veliki privilegij, ki ga privatnost gospodinjstva/gospodarstva, kjer te drugi ne vidijo in ne slišijo, ni poznala. (Družini, ženi in otrokom ter sužnjem in služabnikom *seveda* niso priznavali *polne človeškosti*.) V privatnem življenju je človek skrit, v njem se ne more niti pojaviti niti žareti. (Arendt, 2005, 14, moj poudarek)

Arendt ponuja družbeno ontologijo, v kateri je pojavnost neločljivo povezana z bitjo, pri čemer biti pomeni biti v javnosti. Biti (človek) pomeni delovati, tj. ustvarjati in izvajati realnost, v kateri se pojavljamo. Vendar pa je ta vplivna zamisel neposredno odvisna od temne plati teiste družbene ontologije in njene predpostavke, da obstajajo prostori, ki se pred pojavnostjo ne skrivajo le začasno (kot zatočišča, utrdbe), temveč so je (za ontološkimi zidovi) v celoti oropani. Nepopustljivi »seveda« iz zgornjega navedka ne pritrjuje le ločnici med javnim in zasebnim, temveč tudi danosti neenakega razporejanja človeškosti okrog nje. Nekateri prostori so pojavni, taki, da se v njih lahko pokaže kdorkoli – pod pogojem, da je polno človeški. Ljudje v polnem smislu besede se lahko pokažejo, lahko so vidni in slišni zaradi obstoja teh prostorov, ki potrjujejo njihovo človeškost. Toda trdovratni zgodovinski »seveda« pripada družbeni realnosti, v kateri so nekateri ljudje konstituirani *kot* politično nesmiselna bitja (nerazločna, nerazumljiva, neinteligibilna – kot barbari, ki govorijo jezik barbar, ki nikdar ne more postati *κοινή*, jezik »politēs«). Kot taki so konstituirani natanko kot nevidno človeški, kot nerealni ljudje, mestoma pošastni in na meji sanj (Zaharijevič, 2020a, 152).

Način, kako Butler razume politično, je komajda razumljiv, če ne upoštevamo pojmov, ki jih je med drugim prevzela od Arendt: skupnega delovanja, performativnih vidikov političnega, pluralnosti in neizbranosti sobivanja (D, 122). Kot je pokazala Emma Ingala (2018b, 35–40), avtorici močno povezujejo relacijska narava političnih subjektov, izrazito pogojena suverenost političnih akterjev in njihove zmožnosti delovanja ter skupni pojavni prostor, ki je vedno ustvarjen performativno, z drugimi. Prav tako ne moremo preceniti

pomena pojavnosti za realno, kot ga pojmuje Butler: naše telo je resnično v svetu, vedno ima javno razsežnost, ki iz nas napravi družbena bitja.

Toda Butler vztrajno oporeka Arendt zaradi nepojavnostnega vidika njenega »seveda«, ki jasno priznava mejo realnosti (in človeškosti). Posebej problematično se ji zdi, da po Arendt obstaja »ena sama osnovna dejavnost, ki je odprta v svet in resnično potrebuje vidnost: delovanje/govorjenje, ki pomeni realizacijo pluralnosti« (Loidolt, 2018, 140). Butler že v *Antigonini zahtevi* kritizira njeno nepriznavanje dejstva, da so bile notranje meje javnosti zavarovane z neprekinjenim ustvarjanjem konstitutivnega zunanjega. Ženske in otroci, sužnji in služabniki, vsi tisti, ki niso bili moški z lastnino, ampak so bili sami lastnina, »niso imeli vstopa v javno sfero, v kateri se je z lingvističnimi dejanji konstituirala človeškost. Sorodstvo in suženjstvo torej pogojujeta javno sfero človeškosti in ostajata zunaj <njenih> okvirov« (AZ, 114–115). »Polna človeškost« se je nanašala na določena človeška bitja, druga pa je predala zunanosti javnega in »polne človeškosti«.

»Konstitutivno zunanje« se je spreminjalo skozi čas. Norme, ki definirajo meje zasebnega in javnega, nepojavnega in pojavnega, manj-kot-človeškega in človeškega, imajo svoje zgodovine. In čeprav te zgodovine lahko upovedimo kot družbene zgodovine nečesa, kar je na drugi strani političnega, odrezano od prostora, kjer se nahaja resnično politično, bi samo politično ostalo nespremenljivo, če ne bi prepoznali njegovih konstitutivnih izključitev. Ženskam kot paradigmatičnim telesom, sužnjem kot orodjem za dejavnost, prišlekom [*metoikos*] kot prvim poimenovanim priseljencem je bil na različne načine onemogočen dostop do prostora, kjer se *ljudje* razodevajo in žarijo. Dejstva, da so ženske, sužnji in prišleki živeli »samo privatno življenje«, da so bili oropani možnosti storiti nekaj, kar je trajnejše od življenja samega, ne moremo interpretirati kot njihove izbire. Kot sta prepričljivo zapisali Athena Athanasiou in Elena Tzelepis:

Atenska *polis* je biopolitično prizorišče, kjer ženske s sužnji in tujci vred konstituirajo nezvedljivo mejo človeškosti: zaznamovanega in strah vzbujajočega Drugega, ki je kot golo telo izgnan iz politične domene in hkrati predstavlja zavrženi temelj, na podlagi katerega se po lastnem zatrjevanju konstituira politično telo. [...] Diskurzivni režim antične *polis*, ki politično opredeljuje kot izrazito spolno nevtralnno domeno breztelesnega razuma in bistvenega logosa, žensko telo – ali morda natančneje, ženskost kot golo telo – obravnava kot bistveno nepolitično. (Athanasiou in Tzelepis, 2010, 110)

Dejstvo, da so drugim – ne po lastni volji – nevidna in neslišna življenja obstajala kot nepolitična, nam kaže, kaj je bilo in kaj bi moralo biti, pa tudi kaj ne bi smelo več biti politično življenje, dobro življenje.

V tej brezhibni razdelitvi sfer je golo preživetje vezano na telesno življenje. Na prvi pogled skrita razlika med telesom in umom ponovno vznikne kot razlika med *zoe* in *bios*. Telesa, ki se pojavljajo v javnosti, se zdijo nekako »breztelesna«, saj njihove potrebe zadovoljujejo drugi, drugod, v temi privatnega. (Na drugem mestu Arendt razmišlja tudi o javni pojavnosti breztelesnih teles. V zvezi z »vstajami trebuha«, posebej ženskami, ki so šle nad Versailles, medtem ko so njihovi otroci stradali v bedi, zatrjuje, da se njihova besneča sila lahko zazdi skorajda neustavljiva, »saj živi od nuje biološkega življenja samega in se z njo hrani« [Arendt, 2017, 114]. Zdi se, da se biološka življenja v političnem, javnem prostoru nikoli ne pojavijo pluralno, ampak le kot »mnóštvo, združeno v eno telo« [Cavarero, 2021, 146]).

Po drugi strani telesa, ki so »polno utelešena« in torej izključena iz prostora političnega, ostajajo za ontološkimi stenami privatnega. Zasebno je zasebno (oropano) zato, ker mu primanjkuje političnega. Kdor nikdar ne prestopi njegovega praga, ostane zapisan *zoe*. Samoumevnost te teze je stoletja proizvajala ontološke oropanosti v organiziranosti prostora političnega.

Butler zastopa izrazito feministični argument, ko pravi, da je

tuje, neizučeno, feminizirano telo, ki pripada zasebni sferi, pogoj možnosti govorčega moškega državljana (ki ga najbrž nekdo hrani, mu nudi zatočišče, ki ga redno hrani in neguje to ali ono brezpravno prebivalstvo). (NT, 45–46)³⁵

Toda Butler se ne ustavi pri tej bistveno feministični formulaciji. Zahteva drugačno družbeno ontologijo, ontologijo brez diferencialnih pogojev, ki določajo, kaj si zasluži pojavnost in kaj naj ostane izključeno, izločeno in zavrženo.

Na splošno je pojavnost neločljivo povezana s telesnostjo, ki je videna, občutena in dojeta na določene načine. Domnevno breztelesna bitja, ki govorijo in delujejo, se niti za trenutek ne morejo ločiti od telesa. Govorno dejanje je

35 Ker je jasno, da se Butler sklicuje na *Vito activo*, lahko domnevamo, da ima v mislih antično *polis*. Njena trditev sicer v veliki meri velja tudi za sodobnega neoliberalnega *homo economicus*. Wendy Brown je v knjigi *Undoing the Demos*, ki je izšla v istem letu kot *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, podrobno razdelala to poanto, rekoč da ženske, ki opravijo glavnino skrbstvenega dela v gospodinjstvih, šolah in na delovnih mestih, ostajajo »nevidna struktura vsega rastočega, zrelega in uvelega človeškega kapitala – otrok, odraslih, oviranih in starejših« (2015, 105). Ta odgovornost še vedno velja za naravni učinek, ne za učinek moči. V resnici imajo ljudje, ki se kot ženske umeščajo v spolno delitev dela, ki jo neoliberalni red še naprej reproducira, danes izbiro – v nasprotju z ženskami iz časa atenske *polis*: bodisi tudi sami postanejo *homo economicus*, in »v tem primeru svet postane neprimeren za bivanje, bodisi ženske dejavnosti in ravnanje kot *femina domestica* ostanejo utajeno lepilo, ki svet drži skupaj namesto načel, ki mu vladajo, in v tem primeru ženske zasedejo svoje staro mesto nepriznanih podpornic in priveskov maskulinističnih liberalnih subjektov« (prav tam, 104–105).

telesno dejanje: slišna izjava, ki (med drugim) zahteva glasilke in pljuča. Če se po drugi strani ne pojavimo, je to zato, ker nam v svetu ni dodeljen prostor pojavnosti. Povedano drugače, bodisi primanjkuje norm, ki naše telo umestijo v prostor produktivnega pomena, bodisi obstajajo norme, ki nas izključijo in iz nas napravijo abjekt. Nekaterim telesom je univerzalnost preprosto preprečena ali pa se spremenijo v partikularnosti na obrobju univerzalnega. Tako imamo politično, kjer se nahajajo ljudje, in obrobje, kjer se nahajajo ženske, sužnji in tujci.

Družbena ontologija, ki poudarja telo, bi morala zahtevati destabilizacijo razlike med *zoe* in *bios*. Ni sfere, v kateri ne bi bili utelešeni. Telesa imajo nespremenljivo javno razsežnost; ko se pojavijo, postanejo vidna in slišna drugim. Pomen ločnice javno/zasebno ne izhaja iz telesne sposobnosti pojavljanja, pač pa iz diferencialnega zgodovinskega uokvirjanja raznolikih pojavnosti in neenakega vrednotenja različnih teles. Pojavnost je vedno telesna in vedno prežeta z normami, ki narekujejo družbeno umeščanje teles (njihovo pojavljanje v obliki »politične eksistence« ali golega življenja). Destabilizacija teh prastarih razlikovanj je bila v igri vsakič, ko so pripoznanje zahtevali »seveda ne polno človeški« ljudje. Feminizem se je boril za politizacijo zasebnega pod sloganom »osebno je politično«, daleč preden je iznašel to geslo. Butler pa gre še korak dlje, saj v nasprotju z Arendt zatrjuje, da je zasebno vselej že politično, da dejansko predstavlja konstitutivno zunanost in pogoj možnosti same političnosti.

Odvrženost

Zasebnega ni treba obravnavati le v smislu privatnosti. Zdi se, da je teza o zunanosti, ki oblikuje »notranjost«, prestala preizkus časa tudi po tem, ko je obveljalo, da je zasebna sfera veliko bolj propustna in manj utrjena. Zasebno lahko razumemo kot prostor, proizveden z zapiranjem – ali obdajanjem z zidovi – odprtega prostora, kjer ljudje žarijo. Brez žara so vsi tisti, ki se, ko zapustijo temò zasebnega, ne pojavijo, pa čeprav se kot telesa morajo pojaviti, naj gre za atenske ženske, nastajajoči delavski razred v času industrijske revolucije, sužnje na plantažah bombaža, jude v getih, geje, ki kruzajo med epidemijo aidsa, ali za dokumentirane in nedokumentirane priseljence, ki se zaradi vojne ali pomanjkanja zatečejo v bogatejše države – skratka, za ljudi, ki so ali pa bi lahko bili oropani »genealogije, kulturnega spomina, družbene edinstvenosti, imena in rojstnega jezika, tj. vseh elementov Aristotelovega *bios*« (Ziarek, 2008, 95). »Zasebno« je torej dokaj široko in neopredeljeno področje, na katerem je neenakost dovoljena – celo zelena –, čeprav bi politično, pa tudi

način konstituiranja političnega, morala meriti na enakost, glede česar Butler soglaša z Arendt.

Prvo izčrpno kritiko Arendt najdemo v knjižici *Who Sings the Nation-State?*, v kateri si je Butler zadala_, da bo dokončno ovrgla_ ostro ločnico med *zoe* in *bios*. Naslov knjige se nanaša na skupino nedokumentiranih prebivalcev <ZDA>, ki so spomladi 2006, v času intenzivnih kongresnih razprav o spremembah ameriške politike priseljevanja protestirali v več kalifornijskih mestih. Demonstracije, ki so Butler nedvomno spodbudile k poznejšemu razvoju performativne teorije zbiranja, so bile edinstvene: na njih so nedokumentirani mehiški prebivalci Los Angelesa na ulicah peli ameriško himno v španščini. Tedanji ameriški predsednik je posebej obsodil prav dejanje petja v jeziku, ki ni angleški: »Menim, da bi se ljudje, ki želijo postati državljani te države, morali naučiti angleščino. In himno bi se morali naučiti peti v angleščini« (nav. v Holusha, 2006) – edinem jeziku, ki je »naš«, ki definira našo nacionalno identiteto in meje *polis*. Če bi protestniki peli v uradnem jeziku *polis*, bi njihovo gesto lahko razumeli kot neobičajno formulirano prošnjo za integracijo (»pojemo vašo himno, učimo se vašega jezika, prosimo, priznajte nam pravico do legalnega bivanja v vaši državi«). Ker pa so (kot pluralnost) himno izvedli v španščini, se je samo petje spremenilo v artikulacijo pluralnosti (Butler in Spivak, 2007, 59). Himno so z odmikom od enojezičnosti spremenili v predmet prevajanja in v zahtevo za redefinicijo jezika, v katerem govori *polis* (pri čemer zahtevana redefinicija na nek način šele dohiteva realnost, saj *polis* že govori različne jezike, med katerimi je španski drugi najpogostejši). Izvedba himne v španščini se prelevi v svojevrstno govorno dejanje, obstoječi javni prostor pa se vznemiri, ko se ulica – pojavni prostor *par excellence* – spremeni v kraj, kjer telesa in glasovi oznanjajo svojo željo po odpravi brezpravnosti. V »normalnih« okoliščinah so nedokumentirani priseljenci, ki pojejo ameriško himno v španščini, sicer prisotni, a le v temačnem, njim dodeljenem nepojavnem prostoru. V »normalnih« okoliščinah so neslišni, ker »politēs« ne govorijo tega (barbarskega) jezika. Kadar nevidni in neslišni gredo na ulice in spregovorijo s prepevanjem samega simbola *polis* – kamor ne spadajo, od koder so izgnani v nekraj –, performativno udeležujejo svojo pravico do zbiranja, do pluralnosti, do svojega mesta (prav tam, 63), četudi jim ta pravica še ne pripada.

Figura brezdržavnih <the stateless> jasno razkriva paradoks človekovih pravic. Če so ljudje, jim pripadajo neodtujljive pravice, ker pa »nimajo države«, so zunaj okvira, v katerem je pravice sploh mogoče priznati. Poetični francoski izraz »apatrid«, ki se nanaša na človeka brez domovine, brez očetnjave in očetne dediščine, je našel svoj dokaj birokratski odmev v še enem francoskem izrazu, »sans-papiers«. Ta dvojica kaže na globoko napetost med pravicami, ki nam

pripadajo kot ljudem, in pravicami, ki jih imamo kot državljani, a jih lahko tudi izgubimo ali sploh nimamo. V svetu, ki je organiziran kot skupnost ločenih nacionalnih držav, državo lahko izgubimo. Nacija sicer ostane zabeležena v prvem »papirju«, ki smo ga prejeli, v prvem administrativnem pripoznanju naše eksistence, in sicer skupaj z imenom, spolom in krajem rojstva. Ta listina praviloma vključuje tudi podatek o novorojenčevi »krvi«, ki s krajem vred definira meje državljanstva na podlagi *ius soli* in *ius sanguinis*. Odgovor na vprašanje, kdo smo, hrani naš rojstni list, dokument, ki potrjuje, da smo bili neke res rojeni, nekoč res ustvarjeni v neki naciji (nacionalni državi). S to listino nam država prizna status rojenega, obstoječega. Ta dokument – pa tudi naš materni jezik, jezik »naše« himne – izgubi svojo moč in zmožnost zagotavljanja pravic, ko se znajdemo na tujih tleh, ki se opredeljujejo z lastno enojezičnostjo, če ne kar »enokrvnostjo«. Iz tega razloga se osebe »brez papirjev« (ali z neveljavnimi papirji) ob prestopu meja spremenijo v nedokumentirane in torej »nelegalne« ljudi. So »živi dokaz«, da svet pripoznava zgolj ljudi s papirji. Hannah Arendt, ki je bila tudi sama »brezdržavna«, je razmišljanje o tem privedlo do znamenitega koncepta pravice do pravic. »Iste temeljne pravice so bile naenkrat neodtujljiva dediščina vseh človeških bitij in posebna dediščina posameznih narodov [...]. Praktični izid tega nasprotja se je kazal v tem, da so bile človekove pravice odtlej zaščitene in uveljavljene le kot nacionalne pravice« (Arendt, 2003, 302).

Ali bi potemtako lahko rekli, da so neodtujljive pravice »ljudi«, ki imajo v svetu nacionalnih držav status nezakonitih tujcev, brez pomena in da so oni sami v nekem smislu izgnani iz človeškosti? Bi nemara lahko rekli, da so oropani vseh lastnosti in odnosov, zvedeni na golo življenje (*zoe*)? Ljudje brez listin, brez jezika in legalno zagotovljenih možnosti delovanja se – če Arendt obrnemo na glavo – ne razodevajo kot »ljudje«, pač pa natanko kot »fizični predmeti« (Arendt, 1998, 176).³⁶ Mar niso nič drugega kot *bloßes Leben* (Benjamin, 2016, 115)?

Giorgio Agamben je v sodobne filozofske razprave ponovno uvedel pojem golega življenja, ki biološkemu dejstvu življenja daje politično prednost pred

36 Slovenski prevod *Vite active* na tem mestu odstopa od angleškega, zato smo navedek prevedli na novo. Avtorica z besedami »appear« not as 'men', but precisely as 'physical objects' preobrne naslednji zapis H. Arendt: »Speech and action reveal this unique distinctness. Through them, men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but qua men« (Arendt, 1998, 176). Ali v slovenskem prevodu: »Govorjenje in delovanje sta dejavnosti, v katerih se kaže ta edinstvenost. Govoreči in delujoči ljudje se aktivno razlikujejo drug od drugega, namesto da bi bili zgolj različni; na ta način se razodeva človeškost sama« (Arendt, 1996, 182). (Op. prev.)

tem, kako ga živimo. V antiki je bilo preprosto, naravno življenje (zgolj reproduktivno življenje) omejeno na *oikos* in strogo izključeno iz *polis*, v času modernega človeka pa se, nasprotno, golo življenje, ki je bilo izvorno na obrobjih političnega reda, začne spajati s političnim (Agamben, 2004, 11). »Biopolitično telo Zahoda (to zadnje utelešenje življenja *homo sacer*)« (prav tam, 202) se kaže kot prag absolutnega nerazlikovanja med zunanostjo in notranostjo, vključenostjo in izključenostjo, *zoe* in *bios*. »Ko življenje in politika, izvorno ločena in vzajemno spojena na nikogaršnji zemlji izrednega stanja, v katerem prebiva golo življenje, težita k izenačenju, potem vse življenje postane sveto in vsa politika postane izjemna« (prav tam, 160). Spreminjanje moči v biomoč sproži izginjanje razlik med izključenim golim življenjem, ki je bilo nekoč omejeno na posebno mesto ali kategorijo, in vključenimi nosilci pravic. Golo življenje ni več nekje zunaj mesta, »temveč prebiva v biološkem telesu vsakega živega bitja« (prav tam, 151). V današnji biopolitiki vsakdo izmed nas postaja *homo sacer*: potencialno zvedljiv na življenje, a brezpraven. V tem primeru je biološko življenje predmet tehnik upravljanja v različnih prostorih, kjer se pravo zlahka postavi na stranski tir, kar je boleče očitno v primerih »odvzema državljanstva, internacije beguncev, pridržanja na meji, omejevanja svobode gibanja brez ustreznih postopkov ter zapiranja tistih, ki veljajo za manj pomembne oblike življenja, in tistih z omejenimi pravicami (ali brez njih)« (Deutscher, 2017, 132).

Butler opaža, da Arendt in Agambna družita njuno razumevanje *zoe* in *bios*, in pravi, da pojma sicer lahko ločimo, vendar zgolj v analitične namene: sokratsko dobro življenje, tako pomembno za Arendt (Arendt, 2005; Canovan, 1990), mora biti v samem življenju, v naši goli zmožnosti za življenje vsaj nakazano (Birulés, 2009). Po mnenju Bonnie Honig golo življenje že predpostavlja več življenja. »Če demokratična politika zadeva tveganje in junaštvo«, če nas usmerja k darovom življenja in spodbuja k ustvarjanju biografije, »potem ni dvoma, da v enaki meri zadeva tudi pripravljanje, pravično deljenje, zahtevanje ali jemanje življenjskih virov – hrane, zdravil, bivališč, skupnosti, intimnosti in tako dalje« (Honig, 2009, 10–11). Zavrtni moramo arendtovo premiso, da je področje zgolj reproduktivnega življenja – temnih koticov, v katerih je poskrbljeno za prehranjevanje, negovanje, čistočo in zdravje teles – nepolitično. Podobno velja za prakse, ki zagotavljajo preživetje *bios*: ni jih mogoče zvesti na fiziološko dejstvo življenja. Sicer lahko rečemo, da lakota, potreba po spanju, bolezen, nosečnost in materialna izpostavljenost telesa (potencialnemu nasilju, ki je v napredni fazi lakote, bolezni ali nosečnosti veliko verjetnejše) spadajo v goli fiziološki ustroj naše telesnosti, a tudi v tem primeru vse tisto, kar telesu omogoči, da poteši lakoto, prejme nego in oskrbo, ohrani zdravje

med nosečnostjo in rodi, se zavaruje pred arbitrarnim nasiljem – da, skratka, ostane živo –, spada v sfero političnega, ki se zanaša na govorjenje in delovanje.

Življenje ne pozna baze in nadstavbe: sferi, v katerih se odvija življenje, sta prežeti z močjo. Pojem golega življenja se torej napaja z izključevalno logiko, katere končni cilj je depolitizacija življenja (Butler in Spivak, 2007, 38). Dejansko se opira na tiho predpostavko, da so obstajali časi, ko so določeno življenje razumeli izključno kot *zoe* in nepolitično, in da je političnemu, *polis*, to nedvomno koristilo, saj je bilo »politično življenje« (*bios*) politično natanko zato, ker ju je bilo mogoče ločiti in sta bila tudi dejansko ločena.

Življenja, ki (bi se morala pojaviti, vendar) se ne pojavijo na človeško kvalificiran način – v atenski *polis* ali v sodobnih nacionalnih državah –, naseljujejo izključena območja, ki so tudi sama politično proizvedena. »Nepojavni« zaradi svoje izključenosti dejansko niso pripoznani kot kvalificirana življenja, vendar to še ne pomeni, da so zgolj fizični predmeti (četudi se pogosto »pojavi« kot abjekti) ali zgolj fiziološki (biološki ali »naravni«) procesi, ki se preprosto nočejo končati. Naravnost človekovega življenja, pa tudi njegov postvarili in zavrženi status, sta vedno učinek različnih političnih procesov, ki ju naturalizirajo, postvarijo in zavržejo ter kot taki predstavljajo različne oblike derealizacije.

Eno najstarejših oblik razporejanja pripoznanja predstavlja predoločena za pred- ali nepolitično življenje na eni strani in kvalificirano politično življenje na drugi. Ta »predoločena«, ki so jo stoletja jemali za povsem naravno – v primeru žensk pa kar najneposredneje za anatomsko –, je sama po sebi politično proizvedena. Če ugotavljamo, da razlika med golim življenjem in politično eksistenco dandanes postaja nejasna, potem moramo sprejeti, da je bila politika za ženske, sužnje in prišleke od nekdaj biopolitična.

Agamben je zlovesče ugotavljal, da »[č]e danes ne obstaja več vnaprej določljiva figura svetega človeka, je to morda zato, ker smo vsi virtualni *homines sacri*« (Agamben, 2004, 126). Toda delovanje vseh zgodnejših političnih skupnosti, ki so dobro poznale lastno notranjost in zunanost, je omogočala nepregledna množica tistih, ki jim je politika namenila zgolj reproduktivno, politično nepripoznano življenje. Njihova zvedljivost na golo biološko reprodukcijo je od znotraj sodoločala in soopredeljevala politično. V tem smislu so politično kvalificirano življenje, ki je samo po sebi plod skupnega delovanja, od nekdaj regulirale norme pripoznavnosti, ki so distribuirale pojavnosti, jemale ali dajale pravico do pojavljanja ter različno razporejale poziciji golega življenja in nosilcev pravic. Po Butler je sleherno življenje prežeto z močjo in nikdar ni zunanje načinu delovanja političnega. Prav način, kako politično pogojuje življenje, odraža njihovo možnost, da postanejo nekaj več od golega življenja.

Pomemben vidik Agambenovega razumevanja kvalificiranega in nepolitičnega življenja zadeva zmožnost delovanja. Če je na oltarju sodobnih biopolitičnih skupnosti mogoče žrtvovati kogarkoli, se je prostor politične zmožnosti delovanja skrčil do neprepoznavnosti, tj. počasi izginja. Po Agambenu nihče ne uide upadanju politične zmožnosti delovanja, četudi se zdi, da se ljudje z omejenimi pravicami ali tisti brez njih kažejo kot samo utelešenje golega življenja, kot znanilci naše puste kolektivne prihodnosti. Obstaja širok nabor kandidatov, ki ustrezajo prožnim merilom, po katerih je življenje delno (ali v celoti) nepripoznano, po katerih niso v položaju nosilcev pravic. Če sledimo Butler, so besede, s katerimi opišemo ta nepripoznana življenja, izjemno pomembne. Če v njih vidimo golo življenje, »deanimirane danosti« političnega življenja (NT, 79), implicitno pritrdimo stališču, ki pristaja na obstoj živih, a politično mrtvih bitij, pa čeprav smo si zadali, da ga bomo nominalno postavili pod vprašaj. To stališče prezre in razvrednoti oblike politične zmožnosti delovanja, ki nastajajo »v domenah, ki veljajo za predpolitične ali zunajpolitične, in ki se v sfero pojavnosti prebijajo od zunaj, kot njena zunanost, ter tako zamaglujejo razliko med notranjostjo in zunanostjo« (prav tam, 78). Če želimo upoštevati izključevanje kot tako – omogoča in ohranja ga razlikovanje med *zoe* in *bios*, zasebnim in javnim –, in sicer ne le kot politični problem, temveč kot sestavni del načina delovanja političnega, potem moramo zavrniti pojem golega življenja. Prav to stori Butler, ko v razpravi o brezdržavnosti zapiše, da se nobeno življenje ne nahaja zunaj političnega. Ko nas država odveže, izpusti, izključi, prežene, razlasti, »nismo zunaj politike [...]. To ni golo življenje, pač pa posebna formacija moči in prisile, oblikovana zato, da bi proizvajala in ohranjala pogoj, stanje razlaščenosti« (Butler in Spivak, 2007, 5). Paradigmatično odvečna življenja, prikrajšana za državo in njeno pravno zaščito, ne naseljujejo območij zunaj političnega. Njihovo življenje prežema moč (prav tam, 9), opredeljujejo pa ga najrazličnejše oblike pomanjkanja, bede in razlaščanja; politično je proizvedeno natanko kot stanje brezdržavnosti:

Brezdržavnim je status ne le odvzet, temveč tudi dodeljen, kar jih pripravi na razlastitev in dislokacijo; brezdržavni postanejo prav s podreditvijo določenim normativnim kategorijam. Kot taki so *proizvedeni* kot brezdržavni in hkrati izločeni iz pravnih načinov pripadanja. [...] [P]omenljivo je, da jih *polis* vsebuje kot svojo lastno ponotranjeno zunanost. (Prav tam, 15–16)

Butler v *Who Sings the Nation-State?* ugotavlja, da živeti v ponotranjeni zunanosti, naseljevati nenaseljivo območje nepripoznanja, pomeni živeti odvrženo življenje. Izključevanje, nepripoznavanje in nepojavljanje tega življenja poteka znotraj političnega, ki mu dodeli posebno, pravno nepriznано mesto. Odvrženo življenje se ne vrne v stanje zunaj političnega telesa (Butler in Spivak,

2007, 36). Iz *polis* ni izgnano v stanje radikalne izpostavljenosti, v katerem ga je mogoče žrtvovati, kot zatrjuje Agamben, ampak ga »razmerja moči vežejo in omejujejo na situacijo prisilne izpostavljenosti« (FoW, 29). Čeprav je takšno življenje radikalno brezpravno, se nahaja na političnih stičiščih, kjer je zasičeno s prav tistimi razmerji moči, ki določajo, katero življenje je kvalificirano in katero odvrženo. In čeprav ga živijo »fantomski ljudje, ki so oropani ontološke teže in padejo na izpitih iz družbene inteligibilnosti, nujne za minimalno pripoznanje« (Butler in Spivak, 2007, 16), čeprav nikdar niso določeni za življenje z žarom, to ne pomeni, da se nahajajo zunaj političnega. Stanje odvrženosti, izrinjenosti iz kraja, kjer se uresničujejo pravice, je nedvomno stanje skrajne prekarnosti. Vendar pa odvrženo življenje nikdar ni pusto, jalovo, golo in oropano zmožnosti delovanja. Lastno bedo lahko preoblikuje v politično performativno orodje; lahko se upre na podlagi svoje prekarnosti (prim. Zia-rek, 2008, 103; Cabrera, 2018, 9).

Ko se je Butler vrnila_ k Arendt, je, kot da bi jo poskušala_ iztrgati iz Agambenovih interpretacij in pridobiti na svojo stran, v spravljlivejšem tonu od tistega, ki ga najdemo v *Who Sings the Nation-State?*, zapisala_:

Tisti, ki so razlaščeni pravic, so razlaščeni aktivno: *polis* jih ni odvrгла na neko apolitično področje [...]. Brezpravne in brezdržavne se zadržuje v razmerah politične bede [...]. Arendt v *Izvorih totalitarizma* povsem jasno zapiše, da dozdevno »stanje narave«, na katerega so zvedeni dislocirani in brezdržavni ljudje, nikakor ni naravno ali metafizično, ampak poimenuje specifično obliko politične bede. (PW, 150)

Ponovno se ozrimo k nedokumentiranim delavcem in delavkam, ki pojejo ameriško himno v španščini. Za naše trenutne namene lahko predstavljajo današnje ljudi brez pravic in države v okviru normativnega režima, ki klasificira nekatera »telesa kot ‚pristna‘ in druga (naj gre za shirana telesa beguncev, stlačena v tovarnjake, ki so jih pretihotapili na ‚Zahod‘, ali zadržana na pušča-joči ladji Tampa, ki brezupno čaka pred avstralsko obalo) kot ‚lažna‘« (Zylin-ska, 2004, 526). Ker so lažna, jih je mogoče deportirati ali zavreči v »nedoločen kraj«. Ta kraj je kljub vsemu povsem določljiv, pojavlja se na zemljevidih migrantskih poti, čeprav je pogosto skrit pred pogledi, prezrt in preslišan od tistih, ki še niso postali *homines sacri*. Mehiškim priseljencem zagotovo ne pripadajo enake pravice kot državljanom ZDA. Fantomskost priseljencev – učinek dislokacije in razlastitve – v pojavnem prostoru govori o njihovi globoki politični bedi, vendar politično prikrajšano življenje ni *ipso facto* prikrajšano za zmožnosti delovanja. Ljudje, ki se zberejo, da bi skupaj peli, očitno ne pojejo »v stanju narave. Pojejo na ulicah San Francisca in Los Angelesa« (Butler in

Spivak, 2007, 67). Ker državno himno v španščini pojejo na ulici, politični prostor spreminjajo iz samega jedra javnega prostora. Javna pojavnost njihovih teles tako postane »turbulentna performativna priložnost« (D, 178). Na ulici »delujemo, politično delujemo zato, da bi si zagotovili eksistenčne pogoje« (NT, 58), osnovne možnosti, brez katerih je življenje – tako v smislu golega življenja kot življenja, ki je več kot to – nemogoče.

Na Agambenovo malodušno slutnjo, da danes tako rekoč vsi postajamo *homines sacri* – celo tisti, ki smo se doslej uvrščali med privilegirane člane *polis* – in da zoper to lahko storimo bore malo, Butler odgovarja, da se »performativno pojavlja natanko kot posebna moč prekarcev« (D, 121). Prav zato, ker ni kraja, ki bi bil onkraj ali zunaj političnega, je zmožnost delovanja vedno možna, zaradi pogojev prekarnosti pa tudi nujna – včasih kar dobesedno življenjskega pomena.

Prekarno in razlašeno življenje

Lahko rečemo, da današnji priseljenci in priseljenke niso »zasebne« osebe na enak način, kot so bili ženske, sužnji in prišleki v atenski *polis*. Podobno lahko trdimo za različne (tuje) druge, kot so »rasizirani tujci«, prekarni delavci ter transspolne in kvirovske osebe (četudi slednje v številnih delih sveta pojmujejo kot samo paradigmo zasebnega življenja, kot tiste, ki morajo ostati »za štirimi stenami«). Te različne skupine družijo neenak dostop do javnega prostora in šibko ali neobstoječe priznavanje, zaradi česar živijo odvrženo življenje v njim dodeljenem nekraju. V tem smislu so dodatno izpostavljeni prekarnosti in različnim oblikam razlašanja.

Prekarno življenje v delih Judith Butler predstavlja enega od osrednjih pojmov, ki je tako pomemben, da se vse od izida *Precarious Life* lahko kosa s konceptom performativnosti. Čeprav se je prekarno življenje na začetku tega poglavja pojavilo v družbi drugih poimenovanj za »nemožno« življenje, se razlikuje od doslej obravnavanih konceptov. Predlagam, da prekarnost raziščemo skupaj z razlašanjem, saj se oba pojma bistveno nanašata na dvovalentne poteze našega obstoja oziroma človeškega postajanja *v svetu* in vsebujeta tudi določeno kritiko lastništva. V filozofiji Judith Butler je dvovalentnost teh pojmov pomembno povezana z enakostjo (glej Zaharijevič, 2022). Prekariteta <precariousness> in razlastljivost <dispossessability> sta namreč tisto, kar dela ljudi enake, medtem ko sta prekarnost <precarity> in razlašanje <dispossession> načina družbenega in političnega proizvodjanja in institucionaliziranja naše neenakosti.

Izraz »prekarno« se nanaša na nekaj negotovega, odvisnega od volje drugega ali okoliščin zunaj našega nadzora, na izpostavljenost nečemu nevarnemu ali nezanesljivemu. V rimskem pravu, ki je kot prvo uvedlo staro pravno razmerje po imenu prekarij <*precarium*>, je bilo to »nekaj« vedno povezano z lastnino, z nečim, kar je mogoče zahtevati zase. V tej tradiciji se prekarij in lastninska pravica <*dominium*> nahajata na nasprotnih koncih. »Lastništvo je največji izkazani interes; prekarij ali raba do preklica <tenancy-at-will>³⁷ je najmanjši. In vendar so prekaristovo posest varovali interdikti, njega samega pa so imenovali posestnik« (Hunter, 1803, 379), četudi je bil prikrajšan za *animus domini*. Prekarist je bil torej posestnik, čeprav ni imel *animus domini* ali »volje imeti stvar za svojo«, tj. čeprav ni bilo v njegovi moči, da bi zahteval suverenost ali lastništvo. Po mnenju viktorijanskih pravnikov je bil prekarij tako v pravnem kot zdravorazumskem smislu »vznemirljivo neskladje« in »nenavadna anomalija« (prav tam, 380). Neskladje je zadevalo dejstvo, da je bilo rabo do preklica možno spremeniti v trajno pravico do posesti, na podlagi katere je prekarist lahko obdržal prekarij kljub nasprotovanju lastnika (prav tam, 381), ki je dejansko razpolagal z »voljo imeti stvar za svojo«. Pozneje so nepokorščino prekaristov pravno omejili tako, da so prekarij spremenili v razmerje, v katerem je prekarist brezplačno razpolagal s prekarijem do preklica, tega pa je lahko kadarkoli na lastno željo zahteval imetnik *animus domini*.

V pojmu »prekarnega življenja«, kot ga uporablja Butler, so opazne sledi izvorne rabe. Tudi pri njej_ srečamo lastnika brez suverenosti in »prekarista« s ključovalnimi posestnimi interdikti, pri čemer prekaristova raba življenja do preklica <tenancy-in-life> ni odvisna izključno od suverena. Prekarno življenje bi torej lahko prevedli v življenje, ki ga posedujemo, a zgolj šibko; v izprošeno življenje, ki nam je lahko kadarkoli arbitrarno odklonjeno ali odvzeto. Prekarno življenje je življenje »prekarista«, ki se od samega začetka zaveda, da je njegov prekarij v precejšnji negotovosti in da lahko začasno pridobljeno »pravico do rabe« vsak trenutek izgubi. V takem življenju človek »prosjači« in hkrati kljubuje medsebojno prepletenim močem, od katerih je odvisen in so zanj neobvladljive. V svetu, zaznamovanem s prekarizacijo, neumornim proizvajanjem prilagoditev na negotovost (D, 43), pomen prekarnega življenja

37 *Tenancy-at-will* lahko pomeni tudi »zakup do preklica«, vendar je pojem tu v rabi kot sopomenka za prekarij, zato se ravnamo po *Pravnem terminološkem slovarju* (2018), ki prekarij definira kot »prepustitev stvari v neodplačno rabo do preklica«, prekarista pa kot »izposojevalca stvari od dajalca prekarija v neodplačno rabo do preklica«. Za primerjavo: zakupnik je »stranka zakupne pogodbe, ki prejme stvar v rabo in uživanje plodov proti plačilu zakupnine«. Prekarist si tujo lastnino torej izposodi na zaupanje, medtem ko jo zakupnik najame v okviru pogodbenega razmerja. (Op. prev.)

lahko razširimo na občutek nepomembnosti in zamenljivosti ter okrnjene sedanjosti in nemožne prihodnosti.

Prekarno življenje je, preprosto rečeno, življenje telesa v svetu. Dejstvo, da smo v svetu in od sveta, nas hkrati konstituira in razlašča kot utelešena bitja (PL, 24). Če razlastitev odstrani tisto, kar nekomu omogoča ostati na mestu (Devenney, 2020, 74), potem nas postavi na svoje mesto in hkrati odstavi z njega, zato je tako ideja mesta kot ideja, da nam to mesto pripada, dokaj ambivalentna.

Kot je jasno pokazala obsežna izmenjava med Judith Butler in Atheno Athanasiou, ima razlastitev dve valenci. Prva se neposredno nanaša na izgubo, odklonitev, prikrajšanje: tj. na odvzem nečesa, naj gre za zemljišče, premoženje, državljanstvo ali osnovna življenjska sredstva. V tem smislu je razlaščenje namerno povzročanje izgube in prikrajšanosti. Da pa bi bilo nekoga sploh možno razlastiti, mu odvzeti, kar mu pripada, mora biti najprej »razlastljiv«, tj. brez nadzora nad svetom, od katerega je s svojim imetjem vred kljub vsemu odvisen. Druga valenca razlastitve ni videti nič manj negativna, saj nas napoti k mejam samozadostnosti in razkrije, da se ima človek vedno le delno in nepopolno v lasti. Razlastitev nam kaže, da odvisnost in neodvisnost nista povsem ločeni, da avtonomnost implicira relationalnost in da svet dejansko prodira skozi navidezno nepropustne meje kože. V liberalnem političnem imaginariju smo navajeni misliti, da druga valenca povzroča prikrajšanost, ker »je ‚jaz‘ vedno do neke mere razlaščen od družbenih pogojev lastnega vznika« (GAO, 8) in ker sebstvo le v svoji razlaščenosti in iz nje lahko poda katerokoli razlago sebe. Toda po Butler in Athanasiou ga prav to pozicionira kot temeljno družbeno, ekstatično bitje, gnano od sil, ki mu predhajajo in ga presegajo, »strasti, ki jih ne more povsem zavestno utemeljiti ali spoznati [...], odvisno od lastnega okolja in drugih, ki vzdržujejo in celo motivirajo življenje samega sebstva« (D, 4). Naše bivanje »tam zunaj« izpodbija idejo posameznika kot absolutnega lastnika svoje osnovne posesti, ki je vse od Lockeja opredeljena kot *life and limb*, naše živo telo. Kot utelešeno življenje sem inherentno razlastljiva, zato sem vedno le nepopolna, delna lastnica vsega »svojega«.

Če rečemo, da je življenje razlaščeno, s tem dejansko poudarimo, da poteka < »takes place«>: nekje, v nekem trenutku smo rojeni v neizbrani svet, v katerem se podamo v zapleten proces življenja, ki je le deloma avtonomno dejanje, saj ne nadzorujemo različnih dejavnikov, od katerih sta odvisna naše preživetje in blagostanje. Ti dejavniki so, kot je v zvezi s temeljnim drugačenjem nebelcev zapisal Fanon (2016 [1986]), mestoma epidermalizirani; kdaj se po nesreči rodimo ali živimo na vojnem območju; včasih prihajamo iz države,

ki je zadolžena proti volji ljudstva. V teh primerih nismo zgolj prikrajšani za uresničljiv status ali položaj, temveč nam je pripisan tudi status prikrajšanosti, manka, fantomske eksistence brez lastnega mesta, moči ali imetja.

Butler pravi, da je »naše življenje v nekem smislu vedno v rokah drugega« (FoW, 14). Včasih je »drugi« naš znanec: morda smo mu življenje zaupali sami. Spet drugič »drugi« preprosto pripada svetu, v katerem prebivamo tudi sami: morda ga ne poznam in ga nikdar ne bom srečala. Življenje je torej po definiciji prekarno – ne vztraja na sebi in iz sebe, ampak je vedno in od samega začetka prepuščeno svetu. Vsi do zadnjega smo odvisni od odnosa med svetom in telesom, ki dela naše življenje prekarno. Nihče si ne more totalno lastiti ali popolnoma obvladovati celotnega družbenega polja – (vseh) drugih, norm, jezika, diskurzov, institucij, infrastrukture. V tem smislu je vsako življenje močno odvisno od družbenosti. O stopnji odvisnosti bi sicer lahko razpravljali, toda sama odvisnost je nesporno dejstvo. Prekariteta ni notranja lastnost monadičnega posameznika, tega ali onega življenja, pač pa stanje, notranje samemu življenju kot pogojenemu procesu (FoW, 23).

Ker še nobeno življenje doslej ni moglo preseči svoje podvrženosti poškodbam in lastne umrljivosti, se prekariteta in prekarnost pojavljata skupaj. Prekariteto lahko razumemo kot eksistencialno kategorijo, vezano na sleherno življenje: vsakdo »prošjači« za norme, ki dopuščajo več možnosti, za odnose in infrastrukturo, ki prinašajo blagostanje. Na drugi strani prekarnosti ne moremo posplošiti na vsakogar, saj gre za politično in družbeno proizvedeno stanje določenih teles, ki morajo, če nočejo biti deležna nasilja in razlaščenja, bolj »prošjačiti«. Medtem ko se prekariteta nanaša na prvotno ranljivost za poškodbe in izgubo, je prekarnost »stanje izzvane neenakosti in bede« (D, 20; FoW, 25; NT, 33). Sočasnost prekaritete in prekarnosti je pomembna, ker se prva od njiju ne nanaša na neko predpolitično stanje telesa, na goli eksistencialni pogoj (Ingala, 2018b, 44). Ker telesa živijo prek materializiranja razpoložljivih možnosti, se prekariteta v neki meri vedno materializira kot prekarnost, zato je »ni mogoče ločiti od tiste razsežnosti politike, ki naslavlja organizacijo in ščitenje telesnih potreb. Prekarnost razkriva našo družbenost, to krhko in nujno razsežnost naše medsebojne odvisnosti« (NT, 119).

Prekariteta telesnega življenja je podlaga enakosti življenj (FoW, 22) in hkrati podlaga njihove neenakosti. Prekariteto in razlastljivost bi lahko razumeli kot neizbriso človeško izpostavljenost bedi. Vsi smo odvisni od družbenosti, ki je politično organizirana in upravljana: prekariteta nas dela enake, prekarnost pa uvaja razlike v načine našega umeščanja v svet, naše vidnosti in slišnosti v njem. V celoti vzeto je prav to razlog, zakaj Butler noče opredeliti življenja.

Življenje je danost, prekarna danost, ki je povezana s svetom in potrebuje odnos – odnos brez nasilja.

Pomembno življenje, žalovanja vredno življenje

Na začetku tega poglavja sem predlagala, da možno življenje pojmuje kot življenje, ki ga je moč živeti. »Človeka vredno življenje« se v filozofiji Judith Butler imenuje drugače: žalovanja vredno življenje <grievable life>. Pojem možnega žalovanja <grievability> se v njeni misli pojavlja skupaj s prekrnim življenjem. A medtem ko s slednjim meri na eksistencialni položaj človeških teles, ki živijo v svetu, ima življenje, za katerim je možno žalovati, regulativno funkcijo: pove nam nekaj o vrednosti, ki jo svet pripisuje življenju v taistem svetu. Četudi je vsako življenje prekarno, za vsakim ni možno žalovati. »Možnost žalovanja je predpogoj pomembnega življenja« (FoW, 14). Tako življenje je imelo pomen za časa življenja, zdelo se je, da ga je vredno ceniti, in ni bilo izglubljeno, še preden se je končalo (Schneider in Butler, 2010).

Naj spomnim, da je »pomembnost« <mattering> važna beseda, ki je v zgoznejših delih spremljala telo. Knjiga *Bodies That Matter* je pokazala, da se vsa telesa ne materializirajo na »pravilen« način, saj nimajo vsa trdnega položaja v hegemonem sistemu pomena; skratka, vsa telesa niso označena za polno človeška. Manjšinske realnosti, ki jih Butler opiše kot »področje zavrženih teles«, so v vzpostavljeni ontologiji človeškega oropane ustreznega mesta. Toda zdi se, da jo_ je v tistem času, leta 1993 najbolj zanimalo vprašanje, kako lahko telesa izzovejo »simbolno hegemonijo in morda izsilijo radikalno reartikulacijo tega, kar je označeno za telo, ki ima pomen, za načine življenja, ki štejejo za ,življenje‘, za življenje vredno varovanja, vredno reševanja, vredno žalovanja« (BTM, xxiv). Leta 1993 je bilo žalovanje torej očitno že prisotno in povezano z vrednostjo polno človeškega življenja, le da ga je Butler po dogodkih, povezanih z vojno v prvem desetletju 21. stoletja, začela razumeti veliko širše.

Vprašanje žalovanja – zakaj nas doleti, zakaj nam spodleti in kako je ta neuspeh družbeno oblikovan – ima dolgo zgodovino. Butler v intervjuju z Udijem Alonijem povzame pot, ki jo je prehodilo njeno zanimanje za pogoje, v katerih ne uspemo žalovati za drugimi. Od izkušnje žalovanja v judovski skupnosti, v kateri je odrasčala_, do povojne nezmožnosti žalovanja nemških vojnih zločincev (v svoji znani študiji iz leta 1975 [1967] jo dokazujeta Mitscherlich in Mitscherlich), ki jo_ je privlačila v študijskih letih, ter nepriznavanja in stigmatizacije človeških izgub in žalosti v gejevskih in lezbičnih skupnostih, ki jih je zdesetkal aids – prav vprašanje možnosti žalovanja povezuje njeno_

zgodnjo kvirovsko politiko z vojno in nasiljem, vključno s pristopom do Izraela – Palestine (Aloni, 2010). Koncept možnega žalovanja ji_ je omogočil tudi teoretski premik od inherentne edinstvenosti teles k življenjem, ki jih je mogoče misliti v okviru skupin ali celo populacij. Vzemimo primer iz dobe epidemije aidsa. Naključni posamezniki, okuženi s HIV-om, so se prelevili v nenavadno koherentno populacijo, ki je bila ožigosana za nalezljivo utelešenje zla, za vampirsko seksualnost, zvedeno na nekaj »seksualno eksotičnega, tuje-ga, nenaravnega, oralnega, analnega, kompulzivnega, nasilnega, protejskega, mnogoličnega, večglasnega, večpomenskega, nevidnega, brezdušnega, prehodnega, nadčloveško mobilnega, nalezljivega, smrtonosnega, samomorilskega ter na nekaj, kar ogroža ženo, otroke, dom in falos« (Hanson, 1991, 325; na drugi ravni realnosti so se taisti ljudje, kot odločno pravi Hanson, pojavljali »v podobi ljubimca kot pogrebca« [prav tam, 334]). Kriza aidsa je pokazala, da si določeno življenje zasluži podporo, medtem ko je drugo povsem ničvredno. Podobno velja za oborožene spopade, v katerih mnogim ni namenjena ne vloga pogrebcev ne trupel, ki si zaslužijo pokop. Logika razlikovanja med bujnim in uničljivim ali odvečnim življenjem (Cooper, 2008) je po vsem svetu vpeta v različne razredno, rasno in spolno zaznamovane zgodovine razvrednotenega in nepriznanega dela. V nebo vpijoče neenakosti vzpostavljajo življenja, ki so različno ovrednotena in s tem tudi različno pomembna.

Butler v novejših delih te teme začne naslavljať kot neposredno biopolitična vprašanja, saj so podobno organizirane okrog norme, ki razločuje med življenjem, ki kliče po zaščiti in žalovanju, in življenjem, ki je dejansko odvečno in zato nevredno žalovanja. Obravnavo teh tematik sta spodbudila nasilni napad na ZDA leta 2001 in posledična »vojna proti terorizmu«, ki sta vprašanja nasilja, ranljivosti in izgube, do neke mere sicer že prisotna v pojmovniku Judith Butler, dvignila na novo raven. Izraz »11. september«, kar je okrajšava za niz dogodkov, ki so oblikovali mednarodno politiko zgodnjega 21. stoletja, je žalost, izgubo in žalovanje postavil v povsem novo luč in jim dal povsem nov politični pomen.

Kako naj se odzovemo ob soočenju z ranljivostjo, izpostavljenostjo poškodbam, z ranjenostjo ali izgubo bližnjih? Naj se maščujemo? Bi morali biti – v imenu izgube in rane – nemudoma pripravljeni ustvariti nove, *nepomembne* izgube, nevrednost žalovanja za njimi pa povzdigniti v vrednoto? Bi si morali naložiti (skorajda nacionalno) dolžnost, da popravimo nam prizadejano škodo in gojimo fantazije o svoji neranljivosti in neprepustnosti? Ali naj si raje prizadevamo delovati zoper ta »grozljivi maskulinizem« (Stauffer, 2003), postati odzivni na skupne pogoje življenja in si na podlagi ranljivosti in izgube politično na novo zamisliti možnost skupnosti (PL, 20)?

V luči nedavnega globalnega nasilja me zaposluje vprašanje: kdo šteje za človeškega? Čigavo življenje šteje za življenje? In, končno: kaj *pripomore k žalovanju vrednemu življenju*? Menim, da kljub razlikam med našimi prizorišči in zgodbami lahko apeliramo na nekakšen »mi«, saj ima vsakdo izmed ima določeno predstavo o tem, kaj pomeni izgubiti nekoga. Izguba je iz vseh nas naredila ohlapen »mi«. (PL, 20)

Ker smo družbeno konstituirani, se izguba in ranljivost kažeta kot vira za grajenje politične skupnosti. Smo »navezani na druge, izpostavljeni tveganju, da bomo izgubili to vez, izpostavljeni drugim, izpostavljeni nasilju zaradi te izpostavljenosti« (PL, 20). Spoznanje o »odtujenost v družbenosti« (PLP, 28) v *The Psychic Life of Power* je začelo s študijo *Precarious Life* delovati kot izenačujoča značilnost življenja. Zmožnost žalovanja – ali, bolje, pripravljenost prepustiti se žalosti –, zmožnost priznavanja izgub, ki jih je utrpel drugi, katerikoli drugi, predpostavlja, da razumemo, da smo del osnovne skupnosti bitij, ki imajo eno samo – družbeno – realnost.

Zdi se, da se je v delih, napisanih po letu 2001, valenca družbenosti za Butler postopoma spremenila, za kar ima neznanske zasluge prav pojem možnosti žalovanja. Če se je dotlej ukvarjala_ predvsem s tem, kako določena telesa nikdar zares ne ustrezajo družbeni normi, se ji_ je družbeno takrat začelo kazati kot vir, in ne več kot ovira. Dejstvo, da je družbenost konstitutivna za naše medsebojne vezi brez ozira na naše hotenje ali predispozicijo, se je pojavilo kot kontingentni temelj njene_ posebne družbene ontologije. S pomočjo tega premika je dodatno izostrila_ svoj radikalni egalitarizem. Globoka neenakost, na katero je opozorila teorija performativnosti, se je preoblikovala v poziv k radikalni enakosti. Za vsakim življenjem ni možno žalovati, četudi je vsako prekarno, vedno in od začetka prepuščeno svetu. Politična reimaginacija družbenega sveta mora vključevati enako možnost žalovanja za vsakim življenjem, možnost enake pomembnosti življenj.

Žalovati drugače

Soočenje z žalovanjem, ki je v nekem smislu soočenje z izgubo odnosa, priča zlasti o tem, da smo v odnosih vedno »onkraj nas samih«. To je veliko več, kot reči, da smo relacijska bitja. Zadeva ekstatično lastnost ljudi – nepripadanje sebi, prepuščenost drugemu, ne da bi si nas ta obenem lastil (UG, 149). Drugi, odnos je konstitutiven za to, kar smo. Biti onkraj nas samih torej pomeni, da zahvaljujoč drugemu postajamo nekaj drugega, kot smo, in da se nikdar ne moremo vrniti v stanje pred nastopom drugega (GAO, 27). Vendar smo

konstitutivno onkraj nas samih ne le zaradi srečevanj s posameznimi »tiji«, ki jim je »jaz« prepuščen, temveč tudi zaradi naše nenehne prepuščenosti svetu, družbenosti. Prav telo nas po zaslugi svoje »družbeno ekstatične strukture« (FoW, 33) postavi v središče odnosov, tj. izpostavi nas želeni in neželeni bližini drugih ter okoliščinam, ki presegajo naše namere in zmožnost, da bi jih nadzorovali. (Ta misel za Butler ni nova. Nanjo naletimo že v besedilu iz leta 1986: »Ta *ek-statična* realnost človeških bitij pa je telesno izkustvo; telo ni brezživljenjsko dejstvo eksistence, ampak način postajanja« [Butler, 1986, 38].)

Butler verjame, da nas žalovanje kot odziv na izgubo in ranljivost lahko spodbudi k politični reimaginaciji možnosti drugačne skupnosti. »Za« drugega in »zahvaljujoč« drugemu (PL, 24) obstajamo zlasti v trenutkih, ko smo onkraj ali iz sebe od želje ali žalovanja. Oba predstavljata obliko razlastitve; zaradi obeh se zavemo, da nas pogojenost z odnosi dejansko ves čas razlašča. Žalovanje nas v enaki meri kot želja privede do očitnega spoznanja, da smo le deloma avtonomni in da naš nadzor nad življenjem nujno ogrožajo možne izgube, ki so sestavni del življenja, »jaza«, ki ga v odnosih in recipročnosti tako pogojujejo kot ohranjajo drugi. Izguba ima v sebi to moč, da nas dekonstituira, nemara pa tudi rekonstituira, preoblikuje.

Ta poskus novega političnega zamišljanja skupnosti se je mnogim zdel problematičen bodisi zato, ker se preveč zanaša na melanholično subjektivnost, ki izhaja iz reinterpretacije Freudove razlage žalovanja in melanholije (Freud, 1987; McIvor, 2012), bodisi zato, ker ne seže dlje od »kavča«, h kateremu se zatečemo, da bi se ponovno sestavili ob osebni izgubi (Ruti, 2017), pa tudi zato, ker je cena za etično občutljivost, pridobljeno z idejami ranljivosti, izpostavljenosti in žalovanja, zanikanje politike (Dean, 2008, 109; prim. Honig, 2010). To, čemur Butler pravi »ti«, nekdo, ki je zame tako pomemben, da bi ob njegovi izgubi lahko povsem razpadla, moje življenju pa bi izgubilo skoraj ves smisel, je izrazito moj, zaseben »ti«, ki ni posplošljiv. Če iz izgube bližnjega resnično vznikne neka politika, ta najpogosteje stavi na povračilne ukrepe, ki ustvarijo nove izgube in dodatno gorje. Toda Butler nas napoti v povsem drugo smer: k nepregledni množici »tijev«, ki se razprostre v samo strukturo družbenosti. Butler nasprotuje ideji, da žalovanje pozaseblja in s tem depolitizira, rekoč da nam »daje občutek za politično skupnost zapletenega reda, in sicer v prvi vrsti s poudarjanjem relacijskih vezi« (PL, 22). Hkrati nam daje občutek za temeljno odvisnost od drugih, a tudi od sveta, v katerem je možno živeti. Relacionalnost torej ni mišljena »zgolj kot opisno ali zgodovinsko dejstvo naše formacije, temveč tudi kot sedanja normativna razsežnost našega družbenega in političnega življenja, v katerem smo primorani upoštevati našo medsebojno odvisnost« (PL, 47).

Na tem mestu se prvič pojavi kompleksna ideja medsebojne odvisnosti. K njej se bomo vrnili na samem koncu naslednjega poglavja, pri obravnavi drugih konceptov, ki jo obkrožajo. V predgovoru k *Precarious Life* se medsebojna odvisnost kaže kot nekaj »neizbežnega« in kot sama »osnova globalne politične skupnosti«, četudi Butler v isti sapi priznava, da še ne ve, kako jo teoretizirati (PL, xii–xiii). Medsebojna odvisnost je močno vplivala na njeno_ poznejše razumevanje družbene ontologije, ki je organizirano okrog nasprotovanja »liberalnim različicam človeške ontologije« (PL, 25). Pomenljivo pa je, da jo je prvič konceptualizirala_ ob soočenju z vojnimi grozotami. Kot bomo videli, nenasilje in medsebojna odvisnost prav zato hodita z roko v roki.

Vojne niso le upravičevani načini proizvajanja smrti, ampak tudi načini teptanja odnosov. Slehera vojna predpostavlja obstoj uničljivega življenja, za katerim ni potrebno ali mogoče žalovati. Vojne torej slonijo na diferenciaciji življenj, na proizvajanju omejenega pojma človeškosti. Vse vojne delujejo kot operacionalizacija neupravičljive pravice do omejevanja odnosov, po kateri imajo »naši« odnosi vrednost in pomen, medtem ko drugi veljajo za odvečne ali nepomembne, neobstoječe navkljub svojemu obstoju. V začaranem krogu nasilnih povračilnih ukrepov lahko silna moč vojne dokončno in v celoti izniči odnose.

Po 11. septembru je narod v vojni Butler spodbudil k razmišljanju o možnostih, s katerimi bi lahko ustvarili »mi«, ki bi bil drugačen in širši od »nas«, soudeleženi v nacionalni intimnosti. V nasprotju z narodom v vojni, ki sloni na suvereni neodvisnosti in želeni neranljivosti, bi tako zamišljena globalna politična skupnost temeljila na medsebojni odvisnosti in ranljivosti. Neodvisnost in neranljivost se opirata na skrajno pretirano fantazijo o lastni nepremagljivosti in neoskrunljivosti, pa tudi na proizvajanje izgub, za katerimi je ali ni vredno žalovati, odvisno od tega, kaj je enostransko proglašeno za racionalno in afektivno, razsodno in vredno spominjanja. Ostra cenzura sleherne kritike razmerij moči, ki so ustvarila to politično subjektivnost, služi zanikanju odgovornosti in upravičevanju povračilnega nasilja. V vzdušju, v katerem vsaka kritika velja za veleizdajo, se izbris izgube spodbuja z naglim zatiranjem žalovanja, utrjuje pa s povzročanje novih izgub, z maščevalnim zadajanjem ran drugim.

Ta opis zagotovo ne velja le za »vojno proti terorizmu«. Tako imenovane jugoslovanske vojne so le eden od primerov v dolgi vrsti pozabljenih oboroženih spopadov. Athena Athanasiou v svoji sijajni študiji političnega disidentstva Žensk v črnem, beograjske skupine, ki je postala simbol »agonističnega žalovanja«, pokaže, kako vojna deluje v kontekstu neenake distribucije žalovanja. Zato da bi bili »mi«, nekakšen povečani politični posameznik, iz katerega govori nacija, smemo žalovati samo za »našimi«, samo za odnosi, ki smo jih

izgubili sami, zaradi katerih smo utrpeli izgubo. Vsako odstopanje od nacionalne intimnosti predstavlja prestop, izdajstvo. To izdajstvo sicer v osnovi deluje zoper proizvedeno omejitev človeškosti – zoper »naš« položaj vzornih ljudi in »njihov« položaj manj-kot-človeških ljudi. »Izdajstvo« Žensk v črnem zadeva njihovo, iz izgube porojeno obliko kolektivnega odpora. Izgubo so skušale prenesti in razložiti tako, da so ustvarile alternativne vezi pripadanja in si prizadevale ohraniti strukturno možnost izgube kot »afirmacije političnega, od koder se je mogoče upreti suverenosti« (Athanasiou, 2017; 39, 67). Skupina, ki se od jeseni 1991 do danes srečuje na glavnem beograjskem trgu, zavita v črno in performativni molk, predstavlja zbor pluralnih teles, ki skupaj izvajajo zmožnost delovanja (NT, 9). In kar je pomembno, predstavlja tudi živi arhiv, utelešeni protispomin, nelagodno posmrtno življenje vojn, ki se s telesom upira normativni pozabi in nenehnemu vnovičnemu ustvarjanju nasilja, institucionaliziranega med vojno in po njej. Ta »prostorska poetika samoodtujitve« (Athanasiou, 2017, 173), nepravilnega žalovanja v središču mesta politizira afektivnost in si ponovno prilašča tako *polis* kot pogum, pri čemer slednji ne pripada junaškemu bojevniku, pač pa »umeščenemu performativnemu etosu kolektivne vzdržljivosti, odpornosti in politične angažiranosti« (prav tam, 242).

Başak Ertür je v svoji obravnavi dogodkov, ki jih je sprožil 11. september, rekonstruirala, kaj se zgodi, kadar se ideja politične skupnosti, zasnovane na izgubi in ranljivosti, ne uspe zakoreniniti. Nasilje pridobi performativno in simbolno avtonomnost ter postane kultura in institucija zase. Nasilje se upravičuje z omejevanjem drugače mislečih javnih diskurzov. Te omejitve se pozneje institucionalizira z zakoni, a tudi z vladnimi diskurzi o radikalizaciji, ki po vsem svetu ustvarijo najrazličnejše »teroriste« – med njimi se znajdejo tudi skupine, kot so »Akademiki za mir«, ki podpirajo mirno rešitev kurdsko-turškega konflikta. Ranljivost ni pojmovana kot nepogrešljivi del družbenosti, ki kliče po vključitvi v kritične imaginarije našega neizbranega sobivanja, ampak zaživi svoje lastno, čedalje bolj institucionalizirano politično življenje. Tako, denimo, »ranljivost za radikalizacijo« postane problem, ki se ga ob podpori paternalistične, varnostne in čedalje bolj intervencionistične države lotijo z upravljanjem tveganj in krepitevijo odpornosti (Ertür, 2017, 69–72; prim. Butler, Gambetti in Sabsay, 2016). Retrospektivna obravnava je pokazala, da je dolgotrajna »vojna proti terorizmu« proizvedla hegemonski diskurz, ki je začel oblikovati prostore in pogoje mišljenja »deloma tudi zato, ker uspeva v vojni: čim dlje traja oborožena vojna, tem bolj njene avtonomno nastajajoče formacije pustošijo obstojnost in slišnost kritičnih registrov, v katerih je mogoče razumeti zgodovinskosti in temporalnosti nasilja« (Ertür, 2017, 73).

Peto poglavje

Nenasilje

Politika in etika nenasilja

Judith Butler v daljšem odstavku na koncu prvega poglavja knjige *Undoing Gender* povzame več pomembnih političnih sklepov prve faze svojega dela:

Vprašati se moramo [...], kaj potrebujejo ljudje za ohranjanje in obnavljanje pogojev možnosti lastnega življenja. In s katero politiko lahko na kakršenkoli način konceptualiziramo možnost življenja, ki se ga da živeti, in tej možnosti zagotovimo institucionalno podporo? Razhajanja o pomenu te zaveze bodo vedno prisotna, in nekateri bodo zmotno trdili, da terjajo eno samo politično usmeritev. A tako je samo zato, ker živeti pomeni živeti politično, v odnosu do moči, v odnosu do drugih, v dejanju prevzemanja odgovornosti za kolektivno prihodnost. To, da prevzamemo odgovornost za prihodnost, sicer ne pomeni, da vnaprej vemo, kam točno meri, saj prihodnost, zlasti prihodnost z drugimi in za druge, zahteva določeno odprtost in nevednost; pomeni, da postanemo del procesa, za katerega nihče ne more z gotovostjo reči, kako se bo izšel. Prav tako pomeni, da bo in tudi mora biti v igri določen agonizem in nestrinjanje glede njegove nadaljnje smeri [...]. Če je pravi način vnaprej izbran, če ga vsiljujemo vsem, če ne najdemo poti v skupnost, in sredi nje, sredi kulturnega prevajanja, ne odkrijemo, kaj je »prav«, lahko pride do vnaprejšnje preprečitve samega življenja. (UG, 39)

V navedku srečamo skoraj vse ključne pojme: življenje v odnosu do moči, v odnosu do drugih, možno življenje kot človeško življenje, pogoje možnosti

življenja (svet, v katerem je možno živeti), nevednost, političnost *in medias res*, bodočnost, radikalno demokracijo in kulturno prevajanje. Nedvomno opazimo tudi določeno oklevanje, predvsem glede narave »novega«, ki se odpre, ko delujemo skupaj in v pluralnosti, vendar se zdi, da bi ta zadržek lahko pripisali vsakemu kolektivnemu boju, ki izhaja iz enakosti. V tem odlomku o politični performativnosti umanjka odgovor na vprašanje, na podlagi česa naj ohranjamo enakost sredi agonističnih, pluralnih in utelešenih glasov, ki terjajo prevajanje, prek njega pa tudi dostop do univerzalnega in njegovo brezmejno širjenje. Odgovor zahteva vpeljavo ideje, da je vsako življenje prekarno in da bi morali imeti možnost žalovati za vsakim: uvedbo eksistencialne, strukturne lastnosti, skupne vsem družbeno pogojenim bitjem, in normativnega, političnega ideala enakosti.

Kot poudarja navedek, ena sama politična usmeritev – Katero pot do možnega življenja naj uberemo? – v radikalno demokratičnem nesoglasju ni niti zadoštna niti možna. Ni enega samega normativnega orisa dobrega življenja, ene same metodologije, ki bi lahko odpravila vse slabe oblike življenja. V skladu s tem do izpolnitve in ohranitve radikalnega cilja enakosti ne vodi ena sama, politično ustrezna pot. Kolektivni boji, ki se v nadaljevanju pretvorijo v določene globalne obveze, spadajo na eno raven političnega. Druga raven zadeva odločno zavrnitev nasilja, ki lahko tukaj in zdaj potencialno preoblikuje politično. Knjigo *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* lahko razumemo kot najneposrednejši prikaz te ideje. Podnaslov napeljuje na njen močan etični vidik, ki v citiranem odstavku ni izrecno naveden.

Odveč je poudarjati, da je razprava o »etičnem obratu« Judith Butler sprožila kar najrazličnejše odzive, četudi med njimi zlahka opazimo dvoje osrednjih tokov: po prvem njeno_ zanimanje za etiko predstavlja novost, po drugem pa nadaljevanje njene_ misli (Loizidou, 2007; Mills, 2007; Chambers in Carver, 2008; Thiem, 2008; Honig, 2010; Rushing, 2010; Murphy, 2011; Stark, 2014; Lloyd, 2015; Karhu, 2016). Razprava je bila osredotočena na vprašanje, kaj se zgodi s političnim ob nenadnem navalu »etičnih« kategorij, kot so možno žalovanje, ranljivost, odgovornost, žalost in prekariteta. Mnogi so menili, da je Butler z »etičnim obratom« opustila_ delovanje v prid ranljivemu telesu in se močno oddaljila_ od subverzivne politike.

Njena_ prvotna zadržanost do etike je razvidna iz besedil in intervjujev, objavljenih na prelomu stoletja. V zborniku *The Turn to Ethics* je, denimo, objavila_ prispevek z naslovom »Ethical Ambivalence« (2000). Približno v istem času je v pogovoru z Williamom Connollyjem izrazila_ »zaskrbljenost zaradi obrata k etiki«, rekoč da se nagiba k mišljenju, »da etika odvrča od politike,

moč kot izhodišče kritične analize pa se zame bistveno razlikuje od etičnega okvira» (Butler in Connolly, 2000). Ko Antigono interpretira prek njenega prikaza v *Fenomenologiji duha* (kjer jo Hegel v razdelku »Nravna ravnanje« opredeli kot »ironijo občestva«), v njej prepozna nemogoče etično figuro, ki je prav iz tega razloga politična: lasti si »strašljivo zmožnost delovanja v javni sferi« (AZ, 58). Leta 2001 sledita še dve pomembni objavi: interpretacija Foucaultovega razumevanja kritike kot vrline in preludij v njeno_ »prvo izčrpno študijo moralne filozofije«. V slednji skuša utemeljiti osebno ali družbeno odgovornost, čeprav izhaja iz teorije subjekta, ki ni samoutemeljujoč (Butler, 2001b, 22). Tako besedilo o Foucaultu kot zgodnja različica »Giving an Account of Oneself« raziskujeta možnost etike v okviru norm (GAO, 25), a kljub temu bi lahko za vsa omenjena besedila trdili, da jih preveva določena ambivalentnost.

Zdi se, da je za Butler nastopil čas, da razišče neko ohlapno etično stališče. Potreba po njem se je kazala, odkar je vztrajanje v drugosti – v družbenosti – razumela_ kot predpogoj vztrajanja v svoji biti (PLP, 28; Barbec, 2017). Nikdar ni bilo mišljeno, da etično nadomesti politično ali zavzame njegovo privilegirano mesto. Od nekdaj je spadalo k njenemu_ razumevanju družbenega kot tistega, kar nas tako konstituira kot razlašča in nas prav zato dela ranljive za pogoje, ki jih nismo ustvarili sami, a smo zanje na izjemno performativen način morda vseeno odgovorni. Lahko bi rekli, da se je filozofija Judith Butler od samega začetka posvečala temu vprašanju, čeprav je postalo vidno šele v trenutku, ko je začela_ poudarjati, da je družbenost konstitutivna za vezi, ki nas družijo. Izkušnja vojne in poziv h globalni politični skupnosti pa sta sprožila še eno nadvse pomembno vprašanje: Kaj pomeni, da si delimo nasilno vez, vez, ki deluje nasilno, vez, prek katere ravnamo nasilno in smo podvrženi nasilju? Pri tem je treba omeniti, da je bila vse od uvedbe etičnih vprašanj ključnega pomena »etika nenasilja« (Butler, 2000).

Predlagam, da nenasilje vzamemo kot točko, na kateri se srečata performativnost in prekarnost. Na to misel napeljuje knjiga *The Force of Nonviolence*, po kateri se bom ravnala v pričujočem poglavju, kjer trdim, da je nenasilje način priznavanja družbenega odnosa (FN, 9). Morda se ta kritična razširitev zdi nenavadna, vendar izhaja iz obravnave družbene realnosti ali družbenega sveta v prejšnjih poglavjih. Če performativnost zadeva odnos med telesi in normami, transformativna zmožnost delovanja pa možnosti za predrugečenje tega odnosa, in če možno življenje zahteva svet, v katerem je moč živeti, potem se sredi tega odnosa pojavi tudi nenasilje z etično-politično noto. Nenasilje se pretvori v delovanje na osnovi dejstva, da je vztrajanje v družbenosti pogoj vztrajanja v svoji biti.

Med telesom in svetom obstaja odnos, ki ga je treba priznati zato, da bi kdor koli lahko vztrajal v svetu. Beseda »priznanje« <»acknowledgement«> ima na tem mestu več pomenov. Predpostavlja delovanje; soočanje z etično zavezano-stjo drugim, ki se pojavi, ko smo vrženi v svet skupaj z njimi in enako kot oni; predpostavlja tudi kritiko tega, kar šteje za realno, in sprijaznjenje z določeno nevednostjo kot izhodiščem zmožnosti delovanja. »Kadar se svet kaže kot polje silnic nasilja, je naloga nenasilja, da poišče načine življenja in delovanja v *taistem svetu*« (FN, 10, moj poudarek). Življenje torej že je delovanje, ko je postavljeno pred nalogo, da »prav v trenutkih, ko se zdi, da nasilje prežema svet in ne ponuja nobene rešitve, nasilje ustavi, ublaži ali preusmeri« (prav tam, 15). Nenasilje se ne opira na naklonjenost, ljubezen ali istovetenje z določenimi ali kar vsemi ljudmi, ampak na predpostavko o skupnem svetu, ki so ga zgradili nam podobni ljudje, ki jih ne poznamo in jih tudi ne moremo poznati. Na tej točki »se srečata moralna in politična filozofija, kar vpliva na to, kako se lotevamo politike, pa tudi na to, k nastanku kakšnega sveta želimo prispevati« (prav tam, 7). Nenasil-na performativnost kot specifično »nastajanje sveta« torej temelji na etičnih in političnih zavezah, ki jih imamo preprosto zato, ker smo del sveta.

Krivulja nasilja

Trditev, da nasilje spada med novejšo tematiko Judith Butler, bi zahtevala »bolj skrbno branje«.³⁸ Kot sem zapisala na samem začetku, ne bi zgrešili, če bi njen celoten opus brali kot filozofski boj za zamejitev nasilja. Nasilje se, kot je pronicljivo pokazala Emma Ingala (2019, 192), pojavlja pod številnimi imeni, kot so materialno, kategorialno, normativno, tekstualno, družbeno, epistem-sko, etično, pravno in državno nasilje, pojmovano pa je kot fizični, jezikovni, čustveni, institucionalni in ekonomski pojav – a je le redko definirano (prim. Ingala, 2021). V tem razdelku si prizadevam orisati krivuljo performativnega gibanja pojma nasilja, pri čemer se opiram na dvostopenjsko delitev, ki jo za delo Judith Butler predlaga Ingala. V prvi fazi se nasilje pretežno pojavlja pod imenom normativno nasilje, »notranje normalizaciji, ki je del procesa subjek-tivacije in še posebej zadeva spolne norme« (Ingala, 2019, 192). <V drugi fazi> knjiga *Precarious Life* nasilje močno povezuje z ranljivostjo in temeljno pre-kariteto telesnega življenja. Ingala meni, da fazi povezuje razumevanje nasilja kot »utrjenosti ali okamnelosti določenega svetovnega nazora, ki se pozneje predstavlja kot naraven in dokončen. Nenasilje je v nasprotju s tem pojmovano kot prekinitev ali ustavitev tega utrjevanja, kot odpiranje k drugim možnim svetovom« (prav tam).

38 Avtorica referira na »For a Careful Reading«, poglavje v zborniku *Feminist Contentions*. (Op. prev.)

V povezavi z delovanjem spolnih norm je nasilje označeno za normativno (GT, xix–xx). Svojega družbenega spola postanemo z izvajanjem razpoložljivih možnosti. Če so te omejene, bo omejeno tudi naše izvajanje. Siljenje k izvajanju, skladnemu z dostopnimi možnostmi, k temu, da postanemo moški ali ženska (čeprav se človek ne rodi kot to), je povezano z določenim nasiljem. Naj spomnim, da izvajanje nikdar ni samonanašalno in nepogojeno, ampak poteka v togih regulatornih okvirih. Subjekt-deklica postane deklica, ker med odraščanjem vstopi v blodnjak simbolnih zahtev, tabujev, sankcij, odredb, prepovedi, idealizacij in groženj: ker si deklica, se ne smeš tako obnašati; deklice so take in take; tudi ti moraš biti taka; če hočeš biti prava deklica, moraš početi to in ono; če se tako obnašaš, že nisi prava deklica; in tako dalje. Ker je normativno nasilje vtisnjeno v strukture, ki oblikujejo naše telesno in psihično življenje, daleč preden smo zmožni presoje ali odločanja, se sploh ne kaže kot nasilje. Ni nekaj, na kar bi (zavestno) pristali, ampak nekaj, kar spada v sfero nepristajanja. Denaturalizacija norm – najbrž osrednja naloga *Težav s spolom* in *Bodies That Matter* – pokaže, da je to, kar doživljamo in pojmujeemo kot realno, kot danost, ki presega naše delovanje, dejansko močno uprizorjeno in vzpostavljeno kot realno. Proces vzpostavljanja vključuje siljenje k udejanjanju prav teh možnosti kot realnih. Denaturalizacija norm, odgrinjanje tančice naravnosti z nečesa tako temeljno družbenega, prekine z »morfološkimi ideali, ki človeka ovirajo«, kar »tiste, ki se ne uspejo približati normi« (prav tam, xxi), reši pred obsodbo na smrt za časa življenja. Taka usoda – dobro znana Antigoni, ki se ni hotela ukloniti normam *polis* in spolnemu redu, od katerega je *polis* odvisna – je bistveno nasilna.

Toda fizične plati nasilja norme ne smemo podcenjevati. Pod vplivom Monique Wittig je Butler davno tega poudarila_, da je nasilje nad ljudmi, zvedenimi na »biološkospolne« objekte, moč razumeti kot nasilno uveljavljanje kategorije. V uveljavljanju – zločinih zoper ljudi, reducirane na »biološki spol« – lahko vidimo nasilno družbeno akcijo same kategorije/norme (TS, 175; prim. Karhu, 2016). Normativno nasilje »omogoča značilno fizično nasilje, ki ga rutinsko prepoznavamo, in hkrati prikriva tovrstno nasilje pred našim običajnim pogledom« (Chambers in Carver, 2008, 76). Fizični udarec ali napad ni ne edina ne privilegirana oblika nasilja; pripada širšim strukturam normativnega nasilja. In vendar je pomembno, da so grožnja, poškodba in rana utelešene (FN, 137). Ne pozabimo: Antigona raje umre, kot da bi se podredila normi.

Družbeni spol zaznamuje telesa, ker ta na dnevni ravni izvajajo družbenospolne ideale. Ti ideali so realni, četudi bi njihovo realnost zaman iskali v platonskem svetu idej ali v naravnem ustroju telesa. Realni so pod pogojem, da so družbeno izvajani. Norma ne obstaja sama po sebi: nenehno jo utelešamo in

udejanjamo pod prisilo (ki je tudi sama učinek sedimentacije dejanj) in z družbenimi praksami, ki jo vedno znova idealizirajo in vzpostavljajo »z vsakdanjimi družbenimi obredi telesnega življenja in prek njih« (UG, 48). Vnovična idealizacija in vnovična vzpostavitev norme potrđita določene možnosti kot realne, medtem ko druge zavrnete kot nerealne. Ta zavrnitev je nasilna, saj sloni na izključitvah, ki jih dnevno izvajamo vsi, s čimer prispevamo k okostenelosti določenih možnosti. V binarno (in ne pluralno) oblikovani realnosti ostajajo določena telesa nepojasnjena in neupoštevana.

Natanko kakšne narave je normativno nasilje? Če je ključno za okamnitev realnega, ali bi potemtakem zanj lahko rekli, da ima ontološki status? Catherine Mills in Ann Murphy sta s tem argumentom skušali pokazati, da med artikulacijami normativnega in etičnega nasilja obstaja nepremostljiva razlika. Strinjam se z Mills, da je Butler od nekdaj »razvijala_ kritično ontologijo utelešene subjektivnosti in razlago možnosti politične transformacije« (Mills, 2007, 135). Vendar pa iz njene_ ontologije izhaja, da je subjekt, ki želi biti etičen in zagovarjati nenasilno etiko, omejen z normami in odvisen od njihovega konstitutivnega nasilja (prav tam, 148). Po Murphy, podobno, samo možnost nenasilne etike ogroža globoka razlika med ontološkim, transcendentalnim nasiljem in etičnim nasiljem, ki dejansko spada v domeno moralne filozofije (Murphy, 2011, 199). Je normativno nasilje ontološko? Je telesna realnost nasilna, in ali je nujno taka? Butler zavrača ta argument (Butler, 2007a): ontologizacija norm ne ontologizira le nasilja, temveč tudi telesne performanse, ki se pri lastnem upravljanju ravna po dozdevno transcendentalnih normah. Ker ontološki status nasilja znova uvede determinizem, dodatno skrči prostor za zmožnost delovanja, s tem pa tudi za drugačno in – kar je za Butler posebej pomembno – manj nasilno udejanjanje realnosti (GT, xxiv).

Hipoteza o ontološkem statusu normativnega nasilja prezre pomembnost dvojnega gibanja performativnosti: medsebojne povezanosti norm in teles ter procesualnega značaja realnosti. Dvojno gibanje – delovanje in podvrženost delovanju – dobro zajameta pojma materializacije/utelešenja (norme in telesa samega). Norme postanejo materialne, realne v telesih, ki jih materializirajo, in prek njih; telesa postanejo materialna in pomembna z materializiranjem norme. Realnost ne sestoji iz transcendentalnih norm in statičnih delcev materije, ampak iz reiterativnega procesa utelešanja. Materializacija je »neka vrsta citatnosti, pridobivanja <acquisition> biti s citiranjem moči, citiranjem, ki pri formaciji 'jaza' vzpostavi izvirno soudeleženost pri moči« (BTM, xxiii). Proces, v katerem nekaj postajamo, se materializiramo v utelešeno sebstvo, postajamo »jaz«, predpostavlja soudeleženost pri tem, kar nam priskrbi bit. »Jaz« z vsako ponovitvijo potrđi, da je pridobil bit po natanko tej poti. In če

je tisto, kar nas oskrbi z bitjo, restriktivno, prisilno in nasilno, potem bo tudi materializacija vsebovala element nasilja. Kot sem pokazala v poglavju o zmožnosti delovanja, citatnost kljub temu vsebuje možnost lastne dekonstitucije. V načinu strukturiranja procesov materializacije ni nobene nujnosti: četudi je nasilje v vzpostavljeni realnosti konstitutivno – kot je, z drugačnim postavljanjem odpiramo možnosti nenasilja. Prisila ni isto kot nujnost – »četudi bi norme izvirale iz nasilja, iz tega ne bi sledilo, da jim je usojeno zgolj in samo neprestano obnavljati nasilje lastnega izvora. In četudi bi norme nadaljevale z izvajanjem nasilja, bi bilo prav tako še vedno mogoče, da ga ne bi izvajale vedno enako« (Butler, 2007a, 183).

V nasprotju z Mills in Murphy predlagam, da normativno nasilje razumemo v luči prisile in njenih učinkov na telesa. Nasilje norm se kaže kot omejen niz možnosti v realnem, vzpostavljenem s ponovitvami. Telesa, ki norme ne materializirajo (zaradi pomanjkanja ustreznih možnosti v danem realnem), se kažejo kot nemogoča. Norma jih torej poškoduje ali pa naredi dovetnejše za ranitev ali poškodovanje. Če se s ponavljanjem vzpostavlja odnos med telesom in svetom, potem je nekaterim telesom ta odnos nasilno preprečen, medtem ko se druga nahajajo v škodljivem in nasilnem odnosu.

Možnost družbene transformacije – a tudi, pomenljivo, nenasilja – se pojavlja zgolj v realnem in sredi ponavljanja, in sicer z dislociranjem ali preusmerjanjem nasilnih učinkov norm. V tem je srž zmožnosti delovanja: čeprav možnost izvajanja ali proizvodjanja nasilja morda pogojuje naša dejanja, ne obstaja nič takega, kar bi v celoti preddoločalo naš način delovanja. Delovanje samo vsebuje možnost drugačnega ravnanja, ki med drugim dopušča, da zavrnamo restriktivne norme in njihove nasilne učinke ter apeliramo na »normo nenasilja« (UG, 220). Z vidika vzpostavljene realnosti se ta poziv lahko zdi uporniški ali celo subverziven. Vsekakor je možen (kot možnost v odnosu med telesom in svetom), za zagovor enakosti pa kar nujen: norme se namreč ne nanašajo le na »regulativno ali normalizacijsko funkcijo moči, temveč so z drugega vidika prav tisto, kar povezuje posameznike in oblikuje podlago za njihove etične in politične zahteve« (UG, 219).

S pojavom življenja in možnega življenja je normativno nasilje stopilo v ozadje. To preusmeritev pozornosti je seveda treba jemati s previdnostjo, saj se normativno nasilje v, denimo, *Frames of War* pojavi kot »spolne norme, ki me privedejo do samorazumevanja ali razumevanja lastne sposobnosti preživetja« (FoW, 53), medtem ko v *The Force of Nonviolence* ponovno nastopi pod imenom rasnega, družbenospolnega in seksualnega nasilja. Z možnim življenjem in temami, ki ga spremljajo, je vzniknil nov tip vprašanj. Etično vprašanje se

glasi, kako omogočiti, da bo človeškost vsebovala tisto, kar v sferi sprejetega in uveljavljenega še ne obstaja. Kako naj omogočimo njeno reartikulacijo »v imenu prostornejšega in naposled tudi manj nasilnega sveta, ne da bi vnaprej vedeli, katero obliko privzema in bo privzela naša človeškost« (UG, 35)?

Posplošitev tega vprašanja – Kako se domisliti sveta, v katerem bo možno vsako življenje? – je sčasoma močno izpostavila drugačen pogled na norme. S tega vidika so zavezujoče in predstavljajo podlago etičnih in političnih zahtev. Pozivanje k normi nenasilja je več kot očitno tudi pozivanje k normi, ki je tako rekoč že prisotna, podana z odnosom med telesom in svetom. Vprašanje je torej, kako se domisliti sveta, v katerem nasilje ni tisto, kar nas družbeno oblikuje po meri vzpostavljene družbene realnosti. Če sledimo Butler, med možne predloge spada posplošitev ideje ranljivosti.

Nasilje (spolnih) norm je naperjeno proti tistim ljudem, ki so posebej izpostavljeni nasilju izključenosti, (ne)pojavnosti, nepripoznanja. Normativno nasilje zameji pluralnost in oklesti možnosti, kar poveča ranljivost določenih teles. Danes se številne tovrstne ljudi tlačijo pod skupno administrativno oznako »ranljive skupine«. Vendar je Butler v drugi fazi svojega dela to naznačeno dalo – ranljivi in neranljivi – problematizirala drugače. »Ko ranljivost nastopa kot predikat v izključni lasti enega subjekta, medtem ko se drugemu pripisuje neranljivost, je na delu drugačen tip utajitve« (Butler, Gambetti in Sabsay, 2016, 4). Ranljivost sicer spada v telesni ustroj, vendar telo vedno živi zgolj v (družbenem) svetu; prepuščeno je družbenosti. Čeprav je ranljivost neločljivo povezana z našo utelešenostjo in v tem smislu predstavlja eksistencialni pogoj, hkrati velja, da jo različna telesa materializirajo na različne načine. Telesa so kot živi sklopi odnosov družbeno in politično pogojena v lastni biti, zaradi česar so bolj ali manj izpostavljena prekarnosti in razlaščenju.

Če *Undoing Gender* poziva k normi nenasilja, *Precarious Life* naznanja nujnost nenasilne etike, ki temelji na premisleku o lahkotnosti uničevanja človeškega življenja (PL, xxvii). Normativno nasilje že predpostavlja, da človeškost deluje kot diferencialna norma. Manj realno ali nerealno življenje, ki je obsojeno na lastno nemožnost, je videno, občuteno in dojeto kot življenje brez človeškega obličja, kar pomeni, da ga je mogoče zbrisati, prečrtati, odstraniti, zatreti ali uničiti – razobličiti <effaced>. Nasilje dehumanizira in s tem derealizira. Človeka spremeni v nekaj nerealnega, zanika njegovo realnost in ga zadržuje na točki, kjer ni ne mrtev ne živ (UG, 25; PL, 33). Kritika normativnega nasilja je v tem smislu že vsebovala zametke kritike, ki jo je Butler pozneje izoblikovala v eksplicitno protivojno in protimilitaristično držo. O miru je spregovorila le ob redkih priložnostih. Nekoč ga je opisala kot »dejavno in težavno upiranje

skušnjavam vojne [...], nekaj, kar moramo budno gojiti [...], zavezanost od drugih ranljivemu življenju, dovzetnemu za poškodbe, kar dejansko osmišlja naše individualno življenje» (Stauffer, 2003). Menim, da Butler nenasilje razume kot dejavni boj proti nasilju prav zaradi navedenega pojmovanja miru.

Upor na ontološki ravni nas privede do vprašanja, kaj je realno, čigavo življenje je realno in čigavo derealizirano, ter ali se nasilje dogaja po zaslugi te nerealnosti. Pomembno pa je, da nas spodbode tudi k razmisleku o tem, kako bi lahko predrugačili realnost (PL, 33). To predrugačenje meri na realnost, v kateri bi bil prostor za več realnih življenj in za manj nasilja, ki zamejuje realnost. Ta cilj ni oddaljen, postavljen v daljno prihodnost, v kateri bomo ljudje boljši. Če našo realnost vzpostavljamo z lastnimi dejanji in dosledno odklanjamo fantazije o popolni suverenosti in transcendenci moči, potem se v danih okoliščinah, *in medias res*, lahko odpremo preoblikovanju tega, kar smo, in postanemo drugače, drugačni. Nenasilje – ali, natančneje, budno in dejavno zavračanje nasilja – postane politična oblika reartikuliranja in dislociranja nasilnih norm: delovanje, ki se odpira novemu, a je že prisotno »v pogojih, ki jih narekuje predstava«.

Tudi razprava o (ne)nasilju je sprožila skrajno polarizirane interpretacije. Prva stran meni, da je nasilje po Butler ontološko, temeljno za samo realnost, zato se ga ne da odpraviti ali omejiti, poziv k nenasilju pa je nemogoč in torej nesmiseln. Druga stran je nezadovoljna zaradi dozdevno nizkega transformativnega vložka etičnih zahtev za nenasilje. Ker teorija performativnosti trmasto molči o realnosti, ki bo vzniknila »po« normativnem nasilju, ker ne vztraja pri takšnem ali drugačnem (družbenospolno zaznamovanem) svetu kot najboljšem možnem svetu in ne stavi na recept »subvertiraj spol, kot ti rečem, in življenje bo dobro« (GT, xxii), daje vtis pretirane nedoločenosti, kar se v političnem smislu prevaja v njeno dozdevno neborbenost, celo pasivnost.

Za oba interpretativna pola se zdi, da ostajata na okopih obstoječih alternativ: bodisi sprememba ni možna in je vsak boj *a priori* brez pomena, bodisi boj je možen, vendar zahteva normativne temelje, predločen subjekt boja, akcijski načrt, izčrpen opis zadanih ciljev in, da, po možnosti tudi nekakšno »poslednje nasilje«. Butler predlaga, da si utremo drugačno pot, ki bo tudi sama nenasilna; da zavrremo nasilno nespremenljivost in v sedanjosti poiščemo načine delovanja, ki se ne zatekajo k poslednjemu nasilju in njegovi oblubi o popolni odpravi nasilja. Naj opozorim na naslednje, globoko feministične besede:

Ženske dobro poznajo to vprašanje [...]. Imamo možnost, da si nadenemo videz nepropustnosti in odklonimo ranljivost samo. To, da smo družbeno konstituirane kot ženske, nam nikakor ne preprečuje, da ne bi tudi same preprosto

postale nasilne. Potem je tu druga prastara izbira, možnost, da si želimo smrti ali postanemo mrtve, s katero zaman skušamo preprečiti ali odvrniti naslednji udarec. A morda je možno živeti tudi drugače, tako da ne postanemo niti afektivno mrtve niti mimetično nasilne, morda obstaja pot, po kateri lahko povsem izstopimo iz kroga nasilja. Ta možnost je povezana z *zahtevanjem sveta*, v katerem je telesna ranljivost zaščitena, ne da bi bila s tem tudi izničena. (PL, 42, moj poudarek)

Butler zahtevo za svet, v katerem je možno živeti, za nenasilen odnos med telesom in svetom črpa prav iz določene feministične perspektive. To gledišče je kritično do domnevno maskuline ideje o samozadostnem in ne-družbenem subjektu, ki je vpeta v liberalne različice ontologije. »Kritika ideje, da lahko kdorkoli izmed nas obstaja zunaj pogoja odvisnosti, je zagotovo pomemben, trajen prispevek feministične teorije in politike« (Antonello in Farneti, 2009). Iz te kritike vznikne potreba, ki je tudi sama etična in politična: potreba po svetu, v katerem ranljivost ne bi predstavljala prikrivanja ali zaščite potrebne šibkosti, ampak bi terjala pogoje, ki bi povečali verjetnost možnega življenja za več živih bitij (Butler, 2018, 249). Zahtevanje takih pogojev je lahko izrazito normativno, na primer v obliki globalnih obvez, v imenu katerih se zberemo, da bi oblikovali in izrazili zahteve za vse tisto, kar dela življenje možno. Lahko pa je tudi performativno, in v tem primeru si z lastnimi dejanji prizadevamo »ohraniti svet, brez katerega bi bilo ogroženo življenje samo [...], zaradi česar lahko performativnost razumemo kot sestavni del etične filozofije, če ne kot obliko družbene prakse« (prav tam).

Odnos med telesom in svetom

Na začetku tega poglavja sem nenasilje opisala kot način priznavanja družbenega odnosa. Čeprav bi lahko rekli, da je družbeni odnos osrednja tema knjige, bom zadnje strani posvetila podrobnejši obravnavi štirih ključnih konceptov, ki so neposredno povezani z njim: ranljivosti, medsebojni odvisnosti, pluralnosti in sobivanju. Omenjeni koncepti pokrivajo različne, a prekrivajoče se razsežnosti življenja telesa in življenja v telesu. Te razsežnosti so izrazito neizbrane, vendar so v igri že zaradi golega dejstva, da smo utelešeni v svetu.

Naj spomnim, da se je Butler ukvarjala_ s »specifično filozofsko vajo v razgaljanju in spremljanju vzpostavljanja in delovanja lažnih univerzalnosti« (Butler, 1993b, 30), v katerih bi lahko videli metafizične temelje mišljenja in delovanja. V *Težavah s spolom* tej vaji pravi »genealogij[a] ontologije družbenega spola« (TS, 44). V pričujoči knjigi sem večkrat nakazala, da je Butler v

besedilih, napisanih po letu 2001, postopoma artikulirala_ nekaj, kar bi lahko imenovali alternativna ontologija in kar v številnih pogledih presega okvir ontologije družbenega spola. Vendar to, da se je družbeni spol kot tak umaknil v ozadje, nikakor ne pomeni, da se je prenehala_ posvečati tistemu, kar družbeni spol zaznamuje. V jedru te alternativne ontologije, ki se razlikuje od metafizičnih, humanističnih, liberalnih različic ontologije, so namreč telesa. Če »želimo postavljati širše družbene in politične zahteve glede pravice do zaščite ter upravičenosti do obstoja in razcveta, moramo najprej pridobiti podporo nove telesne ontologije« (FoW, 2). Ker je telesna realnost družbena, sklicevanje na ontologijo ne bi pomenilo opisa struktur, ki so ločene od načina, kako so te strukture družbeno in politično organizirane in vzdrževane: njihovo udejanjenje je sestavni del njihove ontologije (NT, 61). Telesa so v sami biti »prepuščena drugim, normam, družbenim in političnim organizacijam, ki so se skozi zgodovino razvile zato, da bi maksimirale prekariteto enih in minimalizirale prekariteto drugih« (FoW, 2–3). Ontologija telesa je torej družbena ontologija, ki subjekt »bolj kot [v] ločeno substanco« spreminja v »dejavni in prehodni sklop vzajemnih odnosov« (prav tam, 147). Posledično telesni ni mogoče ločiti od zanje konstitutivnih odnosov. Naše konstitutivne ranljivosti ne bi smeli obravnavati kot subjektivno stanje, ki se nanaša zgolj na telesno ranljivost, ampak kot lastnost naših medsebojno odvisnih življenj (FN, 45). Telesa so ranljiva za zgodovino, kulturo, ekonomske ureditve, v katerih želijo vztrajati (NT, 148).

To izpostavljenost, ki je ranljivost, je mogoče razumeti kot izpostavljenost pomanjkanju in izgubi ali kot odpiranje možnosti odnosa (Devenney, 2020, 75). V obeh primerih kaže na določeno obliko relacionalnosti, odvisnosti od odnosa. Telesa so nesporno prostorska, prav ta prostorskost pa je sestavni del njihove izpostavljenosti. Kot telesa zavzemamo prostor. In ne glede na našo posamičnost ga ne zavzemamo sami. Tako smo izpostavljeni neizbrani pluralnosti drugih, ki nas lahko ranijo in od katerih smo na različne načine odvisni. Kot telesa v svetu smo odvisni od odnosa. Toda telo in svet nista čisti eksistenci. Svet, v katerega se rodimo in v katerem živimo, je družben. Vendar je v taistem svetu pluralnost lahko artikulirana ali omejena (binarizirana) – v njem je odnos, od katerega smo odvisni, lahko omogočen ali onemogočen – in prav v njem smo zaradi lastne izpostavljenosti različno ranljivi za odnose ali njihovo primanjkovanje.

Telesna dejstva ranljivosti, medsebojne odvisnosti, pluralnosti in sobivanja so v temelju neizbrana. Čeprav so konstitutivna za našo eksistenco, o njih ne moremo odločati. Da bi ublažili našo ranljivost ali jo enakomerneje porazdelili, sicer lahko poskusimo sprejeti določene odločitve, toda nihče se ne more

odločiti za neranljivost. Pomislimo na našo odvisnost od infrastrukture. Če ni ceste, se lahko odločimo, da jo bomo zgradili (kar ni lahka naloga, saj ceste nihče ne zgradi sam). A zato da se lahko v najosnovnejšem pomenu sploh gibamo, gibamo svobodno in varno, se zanašamo na obstoj cest. Ta odvisnost ni stvar vnaprejšnje odločitve, ampak nekaj, kar spodbuja odločanje, kar nas spodbode k skupnemu delovanju in organiziranju za cesto, ki jo bomo uporabljali vsi in jo vključili v naše skupno dobro. Medsebojna odvisnost – moja odvisnost od infrastrukture, drugih ljudi, političnih odločitev, družbenih norm (kar mi, denimo, kot ženski omogoča, da sama svobodno in varno hodim po tej cesti) – je heteronomni pogoj avtonomnosti.

Naša zemeljska eksistenca je pretežno naključna: nihče se ne rodi po lastni volji niti si ne izbere rojstnega kraja, telesa, v katerega bo rojen, ali načina, kako bo vzgojen – vsebina prve uradne listine, ki z žigom potrdi našo eksistenco, presega našo voljo. V svet smo vrženi in postanemo del njega skupaj z drugimi, ki so se prav tako po naključju znašli v njem. »Mi« je pluralen in sobivajoč, prostor souporablja. Jaz sama – kot tudi pojem pluralnosti – lahko preživiva pod pogojem, da je priznan osnovni postulat naše skupne vrženosti v svet: kdorkoli je že tukaj, ima pravico biti tukaj.

Ta alternativna, družbena, telesna ontologija postulira, da je pluralnost teles, ki iščejo zaščito in podporo, neizpodbitna, da so telesa odvisna od sveta, ki podpira ali ogroža njihovo preživetje, in da skupaj zavzemajo prostor neizbranega sobivanja. Telo in svet nista ločena niti se ju ne da ločiti, saj ju naše delovanje povezuje v enaki meri, kot ta povezanost pogojuje delovanje samo. Etično in politično vprašanje je, kako na podlagi teh premis zahtevati radikalno enakost in se boriti proti nasilju, ki se v opisanih okoliščinah vedno predstavlja kot sprejemljiva ali celo želena možnost.

Ali ima posameznik telo?

Butler po lastnem zatrjevanju ponuja alternativno ontologijo, ki se zoperstavlja svojim »liberalnim različicam« (PL, 25) ali nasprotuje »ontologiji individualizma« (FoW, 19). Poudarjanje *družbenega* statusa nas lahko privede do zaključka, da je *socius* odsoten iz liberalne različice zgodbe o realnem, zgodbe, ki se začne in pogosto konča pri posamezniku. Zaradi silne pomembnosti telesa bi prav tako lahko sklepali, da je telo v dominantnih različicah zgodbe o realnosti zgolj obrobne, postranskega pomena. Ne nazadnje nas nekatere osnovne kategorije te alternativne ontologije napeljejo k razmišljanju, ki na nek način preoblikuje entitete, s katerimi operira, in jih bolj kot poteze ali

epizodične lastnosti ločenih enot obravnava kot »način relacionalnosti, ki vedno znova postavlja pod vprašaj nekatere vidike te ločenosti« (NT, 130). Kaj ostane od posameznika, ko gre skozi to sito?

Za začetek naj poudarim, da posameznik ni koncept, ki bi ga pričakovali v opusu Judith Butler. V njenih_ zgodbah nastopajo »jaz«, sebstvo, »ti«, ³⁹ »mi«. Do knjige *The Force of Nonviolence* posamezniku ne namenja posebne pozornosti, in pojavlja se le mimogrede (npr. PLP, 10–11). V *Precarious Life* skupaj s suvereno avtonomnostjo in žalovanjem nastopi s predlogom, da žalovanje razkriva relacionalnost na načine, ki dvomijo v samo idejo naše avtonomnosti in nadzora. Prav v tem kontekstu se izkaže, da liberalne različice človeške ontologije ne morejo zadovoljivo pojasniti naše nagnjenosti k izstopanju iz sebe kot nečesa, kar izhaja iz našega bivanja za drugega in zahvaljujoč drugemu. Butler avtonomnost vzame pod drobnogled v *Giving an Account of Oneself*, obsežnem odgovoru na poststrukturalistične kritike, v katerem skuša raziskati odgovornost ekstatičnega subjekta (ki, *stricto sensu*, prav tako ni posameznik). V *Frames of War in Parting Ways* najdemo do potankosti razdelano alternativno družbeno ontologijo: v njenem izhodišču je skupna realnost, ki se bistveno razlikuje od realnosti ločenih posameznikov v liberalnih ontologijah. Subjekti alternativne ontologije se razlikujejo, vendar niso ločeni; delijo si skupno, a neizbrano mesto; umeščeni so v telo, ki hkrati nikdar ni povsem njihovo; zahtevajo lastno avtonomnost, četudi ostajajo vsaj deloma odvisni od odnosov in infrastrukture ter so konstitutivno izpostavljeni tveganju njihove izgube. Toda Butler se pazljivo izogne specifičnemu poimenovanju teh subjektov.

39 Pri Butler vprašanje »tija« najpogosteje povezujejo z njenim_ srečanjem z Levinasom. Čeprav to nikakor ni zmotno, želim opozoriti na premišljevanje Adriane Cavarero o omenjenem srečanju, v katerega sta neizbežno vključena tudi Arendt in, v drugem registru, Fanon. Vrnitev »tija« v jedro politike (Cavarero, 2000), zasluge za katero Butler dosledno pripisuje prav Cavarero (UG, 35; GAO, 30–35; SS, 197; Antonello in Farneti, 2009), je izjemnega pomena tako za njeno_ artikulacijo ideje odnosa (PL) kot ideje pripovedi, biografije, samorazlage (GAO), ki vselej že implicira drugega, neki »ti«. Butler že zelo zgodaj zapiše: »Vprašanje, ki je ključno za pripoznanje, je po Cavarero neposredno; Drugega naslavlja z 'Kdo si?'. To vprašanje predpostavlja, da smo soočeni z nepoznanim, ne povsem razumljivim Drugim, čigar edinstvenost in nezamenljivost omejuje model vzajemnega pripoznanja, ki ga ponuja heglavska shema [...]. Cavarero zatrjuje, da smo po nujnosti *izpostavljeni* drug drugemu in da naš politični položaj deloma sestoji iz ugotavljanja, kako kar najboljše ravnati s to nenehno in neobhodno izpostavljenostjo. Ta teorija subjektive 'zunanosti' na nek način radikalizira ekstatične težnje heglavske pozicije [...]. Po njenem lahko človek pripoveduje svojo avtobiografijo, se sklicuje na 'jaz' zgolj v odnosu do 'tija': brez njega moja zgodba ni možna« (Butler, 2001b, 24). Dialog med Butler in Cavarero je temeljit, in v številnih pogledih predstavlja zgleden primer feminističnega pripoznanja in solidarnosti v boju (prim. Cavarero, 2011, 2016; Pulkkinen, 2020).

Knjiga *Frames of War* nas na pomembnem mestu vabi, da odklonimo premiso dvojnih ontologij, ki posameznika, posamično »eno«, ločujejo od skupine, da ne bi izgubili družbenega vidika njune ontologije (FoW, 166). Butler pozneje dejansko teoretizira o »skupini« kot o performativnem zbiranju, kot o utelešenem, pluralnem in politično skupno delujočem »miju«. Tako izvemo, da skupno delovanje ni vsota ločenih posamičnih dejanj, podobno kot »zaveznštva ni mogoče zvesti na nabor posameznikov, posamezniki pa, strogo rečeno, niso tisti, ki delujejo« (NT, 84). Butler prevzame idejo Hannah Arendt o pluralnem, »zveznem« sebstvu, o inherentno relacijskem subjektu (D, 122). Obenem oporeka njeni obravnavi »temeljne človeške pogojenosti«, po kateri ljudje posamič delujejo v vmesnem prostoru, ki nastane med skupaj delujočimi ljudmi. Pozneje »pluralnost« premesti z arendtovskega, filozofsko brezčasnega področja »človeških bitij« na spremenljivo področje družbenosti in političnosti (Pulkkinen, 2018, 138–139). Kljub temu se zdi, da nam pri Arendt izposojeni, a predelani »mi« zavezništvo in zbiranj o posamezniku ne pove kaj dosti. Kaj se po razpadu zavezništva, po razvezi sebstva zgodi z delujočimi? Tega ne izvemo, saj posameznik ostaja v ozadju preostalega konceptualnega orodja Judith Butler.

Ne gre pozabiti, da Butler ne teoretizira le o politično performativnem »miju«. Tu je še drugi »mi«, ki dopušča posplošitev ter se pojavi v kontekstu ranljivosti in izgube. Ob njegovem vzniku je Butler presodila, da je prešibek, da bi lahko kritika posameznika temeljila na njem (PL, 20). Vendar Adriana Cavarero v svoji interpretaciji Butler zanesljivo pokaže, kako se imenuje avtonomni in suvereni subjekt, zaverovan v lastno zaprtost in samozadostnost: »To je splošno znani subjekt, ki sliši tudi na ime »posameznik« in ki »se opira sam nase, si prizadeva rekonstituirati svojo zamišljeno celovitost, a le za ceno zanikanja lastne ranljivosti, odvisnosti, izpostavljenosti« (Cavarero, 2011, 21). Cavarero meni, da Butler zadostno utemelji razlog, zakaj splošno znane figure posameznika ne more posplošiti na »mi«, ki ga želi politično vzpostaviti. Ta »mi« bi upošteval našo delno ločenost, dejstvo, da nas podpirajo številni odnosi s svetom, ki spadajo v ekstatično naravo utelešenega sebstva. Ne glede na to, kateri »mi« proizvedejo subjekti tovrstne ontologije, se zdi na mestu vprašanje, ali posameznik, ta temeljni kamen »liberalne različice ontologije«, vanj sploh lahko ostane vključen.

»Kritika individualizma« naposled napoči v *The Force of Nonviolence*, in sicer v sklopu razprave o tem, kaj je realno in torej politično uresničljivo. Butler zapiše, da znatno število njenih sogovornikov in sogovornic napredovanje nenasilja razglša za povsem nerealistično, na kar se provokativno, a morda tudi zato, da bi spodbudila razmislek o naših predstavah o realnem, o prepričanju,

da realistično izključuje fiktivno, odzove s povratkom k neki drugi, silno močni politični fikciji – k naravnemu stanju. S to potezo se Butler zgolj pridruži dolgi vrsti raziskovalcev in raziskovalk, ki so skrbno preučili fiktivnost tega (domnevno) paradigmatično predpolitičnega okvira. Toda predlagam, da jo interpretiramo drugače. Butler brez omenjanja specifične zgodbe, ki bi bila povezana z naravnim stanjem, zapiše, da smo:

v naravnem stanju iz nekega razloga že posamezniki in že v konfliktu. Ni nam dano razumeti, kako je prišlo do individuacije, niti ne izvemo, zakaj prvega od naših številnih strastnih odnosov predstavlja prav konflikt, ne pa odvisnost ali navezanost. (FN, 30)

Butler se ukvarja predvsem z dejstvom, da so izvorni ljudje upodobljeni v stanju vojevanja, vendar se izkaže, da je snov, iz katere so izdelani, enako pomembna.

Ta okrasni prizor, nevezan na prostor in čas, ponuja zgodbo o »začetku«, pri kateri je problematičen prav začetek: posamezniki, ki se vojujejo, niso povsem brezoblični in brezobrazni, četudi jim manjkajo ustrezna družbena poimenovanja in prepoznavni načini sporazumevanja, ki bi naknadno obrzdali njihov surovi značaj. V naravnem stanju, ki je stanje *naše* narave, je za akterje – posameznike – značilna moškost, odraslost, samozadostnost in prepuščenost lastni iznajdljivosti. Ko naravni posameznik sreča drugega naravnega posameznika, oba sežeta po vseh dostopnih predružbenih sredstvih samobrambe, kar privede do spirale vzajemnega nasilja, ki ga lahko zaustavi le malo verjeten pogodbeni sporazum o premirju. To je »ontologija razvezanosti <unbinding>« (Cavarero, 2011, 23) atomiziranih, samoohranitvenih »volkov«, ki se povežejo šele pozneje, s pogodbo kot tisto obliko relacionalnosti, ki jo liberalni subjekt najbolj ceni.

Po premisleku se zazdi skrajno nenavadno, da je tovrstna fikcija lahko postala tako nesporna, da se na njeni podlagi brani politični realizem. Posameznik je nedvomno najprimernejši subjekt za liberalne različice ontologije, saj njihovo realnost (po »prvi« pogodbi) sestavljajo samozadostne monade, ki so ločene od sveta, neodvisne od odnosov v njem in druga od druge. V svetu najprej živijo same, ter šele pozneje in skorajda naključno vstopijo v odnose, ki jih izberejo ter oblikujejo po svoji volji in najboljši presoji. Posameznik – sam, nerazdeljen – ni zgolj neodvisen, temveč se samouresničuje izključno po lastni zaslugi in se ima v popolni lasti (Zaharijević, 2021b). »Ne le da ima posameznik last nad lastno osebo in sposobnostmi [...], prav to lastništvo, ki izključuje druge, naredi človeka človeškega« (Macpherson, 1993, 142). Posameznik nadzoruje svoje mesto v svetu, ki je bolj kot nekaj, kar bi bilo konstitutivno povezano z njim, dokaj nejasna, spreminjajoča se mizanscena. Pravzaprav je suverenost

posameznika natanko v tem: v določeni neranljivosti za svet, ki pa jo mora dodatno zavarovati z zavezujočimi pogodbami.

Realnost liberalne različice ontologije, ki svoje izjemne začetke fikcionalizira v neskončnost, vse odkar je stanje naravne vojne padlo pod nenaravni nadzor, se bistveno razlikuje od tega, kar predlaga Butler. S parafrazo Simone de Beauvoir namreč pravi, da se zgodba

začne tako: vsak posameznik vznikne v procesu individuacije. Nihče se ne rodi kot posameznik; če kdo to postane skozi čas, se v tem procesu ne izogne temeljnim pogojem odvisnosti. (FN: 40–41)

Temeljni pogoji odvisnosti niso nekakšne poznejše lastnosti, ki bi se iz družbenega sveta prenesle v naravno stanje. Če bi si dejansko predstavljali stanje naše »narave«, bi pogoji vključevali tudi našo utelešenost. Ne glede na to, kako si predstavljamo razmere po »družbenem preoblikovanju narave«, telo vztraja v svoji odvisni, ranljivi in prekarni eksistenci. Če brišemo – ali, bolje, zanikamo – te lastnosti, brišemo in zanikamo svoje utelešeno postajanje.

Utelešenost in druge nevirilne razsežnosti eksistence se sicer zagotovo ne izbrišejo *in toto*. Domnevamo lahko, da so bili celo v zgodbi o naravnem stanju prisotni otroci, bolehní ali oslabei odrasli in nemara celo nekaj žensk. Toda ti liki niso pomembni za vojno pripoved. Figura človeka, ki vznika v svet, je družbenospolno zaznamovana, »vendar ji tega ne nalaga družba; prvotna in ustanovitvena figura človeka je moška zato, ker je človek *posameznik*. Kar ne preseneča; moškost opredeljuje odsotnost odvisnosti (kar ni nič novega, a je še vedno precej pretresljivo)« (FN, 37). Moška figura tudi nikakor ne more biti otrok, saj so otroci povsem prepuščeni odnosu, so bitja v stanju popolne nebogljenosti, kot pravi Cavarero (2011, 30–31). Ta nevidnost – ali, v najboljšem primeru, selektivna vidnost – je sestavni del regulativnega ideala liberalne različice ontologije, ki jo naseljujejo »breztelesna« bitja in v kateri je vsakdo posameznik. V trenutku, ko na prizorišče stopi nekdo »s telesom«, »naravna« apriorna enakost posameznikov izgine. V tem je paradoksalna dvojnost tovrstne realnosti, ki ima neznanske družbene in politične posledice: fikcijo o enakosti samozadostnih monad je namreč težko razločiti od fantazije o obvladovanju. *Breztelesnost*, tj. neranljivost, suverenost in neodvisnost se običajno oblikuje okrog različnih prikrajšanosti, ki »telesa« umeščajo med šibkejše, nebogljene in odvisne, izpostavljene poškodovanju in ranitvi, pri čemer ženske veljajo za tradicionalno »ranljivo skupino«. ⁴⁰

40 S selektivno odvisnostjo, krhkostjo in ogroženostjo se po eni strani upravičuje dominacijo, po drugi pa je zaščita »našega« – imetja, žensk, družine, otrok, nacije, kulture in tako dalje – zaradi te selektivnosti še posebej nujna. Iz fantazije obvladovanja, ki se opira na popolno neprepustnost, popolno neranljivost, črpajo številni nacionalizmi in militarizmi (Zimmer,

Po Butler »telo ni, in nikdar ni bilo samostojna oblika biti [...]; telo se prepušča drugim, da bi lahko vztrajalo« (FN, 49). Fiktivnost posameznika kot samozadostne in neranljive biti temelji na abstrakciji utelešenosti. »Ranljivost je lastnost, ki pripada drugim – različnim bitjem, ki so odvisna od neranljivega posameznika in mu s tem podrejena, slednji pa je neranljiv zato, ker ga dozdevno ne opredeljujejo odnosi z drugimi« (Zaharijević, 2020b, 9). Ta temeljna nerelacionalnost je v srži neranljivosti. Je malodane robinzonska, saj se zdi, da je posameznik nesporno sposoben preživeti v vseh okoliščinah, brez drugih, onkraj družbe. Ta sposobnost je bolj kot od trdne volje, neznanskega samoobvladovanja in številnih veščin, potrebnih za prilagoditev na življenje na deviškem otoku, odvisna od fiktivne odsotnosti telesa. »Breztelesnost« je bistveni predpogoj neranljivosti.

Ranljivost

V zadnjem času je močno naraslo število transdisciplinarnih raziskav, ki se posvečajo ranljivosti. Marja-Liisa Honkasalo (2018, 3) jo definira kot kočljiv in resnično mejen koncept, pri čemer poudarja, da se ranljivost nanaša na univerzalni pogoj, a tudi na pojav, politični imperativ, psihoemocionalno lastnost, individualno ali intersubjektivno izkustvo ali na politično ontologijo. Ranljivost najpogosteje povezujejo s koncepti relacionalnosti, odvisnosti, skrbi, poroznih mej in pripoznanja. Kot pronicljivo pokaže Estelle Ferrarese (2016, 150), se koncept kljub svojemu preporedu srečuje s precejšnjim odporom. Pripisujejo mu vsesplošno pomanjkanje virilnosti in mu očitajo, da je, ker vztraja pri varovanju narave, vrst in življenja, v osnovi preveč krščanski in konservativen, da politiko zvaja na skrb in da pretirano poudarja neizbežno umrljivost telesa, ki ovira vsako (emancipacijsko) politiko. Vse kaže, da s tem soglašajo tako različni misleci, kot sta Arendt in Badiou.

Neizpodbitno dejstvo je, da je ranljivost v premišljevanja o svetu znova uvedla (ali, bolje, v novi luči prikazala) »nizkotno« telo. Nič več se ga ne da (četudi le začasno) odpraviti med štiri stene, »nekam«, kjer bo poskrbljeno za njegove ciklične potrebe in od koder se bo pozneje vrnilo v javnost kot začetnik

Heidingsfelder in Adler, 2010). Po letu 2001 si je ameriška vlada zadala, da bo ustvarila suvereno, nepropustno, neranljivo podobo države, ker je bila kršitev njenih meja zanj nesprememljiva. Ta reprezentacija se je zanašala na podobo učinkovitega, militariziranega moškega z neuničljivim telesom in voljo – podobo »čistega delovanja in čiste agresije« (Birulés, 2009; prim. Stauffer, 2003). Ta fantazija je nastala v Združenih državah, prek političnih, vojaških in medijskih strateških zavezništov pa ob številnih priložnostih tudi drugod. To pojasni, zakaj se Butler zlasti v *Frames of War* posveča moči medijev, kadriranja in podob.

delovanja. Naša utelešena človečnost, kot jo opredeli Martha Fineman, kliče po razumevanju ranljivosti kot posledice utelešenosti. Telo »spremlja vselej navzoča možnost, da je ranjeno, poškodovano ali udeleženo v nesreči, ki sega od rahlo neugodnih do katastrofalno uničujočih dogodkov, naj se ti pripetijo naključno, namerno ali kako drugače« (2008, 9). Namesto da ustvarjamo vse širši nabor ranljivih, bi morali v ranljivosti prepoznati »univerzalni, neogibni, trajni vidik človekove pogojenosti, ki bi morala biti v jedru našega koncepta družbene in državne odgovornosti« (prav tam, 8). S telesom se je v politiko prebila tudi skrb. Nekateri predlagajo, naj etika skrbi postane vir politike, ki gradi na »vrednotah skrbstva – pozornosti, odgovornosti, negovanju, sočutju in zadovoljevanju potreb drugih –, ki so tradicionalno povezane z ženskami in tradicionalno izključene iz javne obravnave« (Tronto, 1994, 2–3).

Delovanje in moralnost sta intimno povezana tudi z načini našega mišljenja in videnja (ali, bolje, nevidenja) ranljivosti. Zaradi utaje ranljivosti kot nečesa, kar pripada drugim, od katerih se moramo dezidentificirati, velja za zelo negativno stanje, spodbujena nevednost pa nam preprečuje, da bi v njej videli vsem skupno pogojenost. Erinn Gilson povezuje to proizvedeno nevednost z zasledovanjem neranljivosti kot želene oblike subjektivnosti (Gilson, 2011, 312). Ker je ranljivost prodrla v vse pore našega razumevanja življenja, je naposled postavila pod vprašaj filozofsko »antropologijo družbene pogodbe« (Ferrarese, 2016, 153), v kateri se posameznik pojavlja kot svoj izključni lastnik in kot izključni začetnik družbenih odnosov, ki nastanejo (kot se zdi, iz nujnosti) po *njegovi* volji. Očitno je, da se z uvajanjem tega pojma v mišljenje spreminjajo številne temeljne premise o nas samih in da se s tem »razveljavlja svet, kakršen je« (prav tam, 158).

Če se hegemonika antropologija družbene pogodbe začne (in konča) z odraslimi moškimi, se zgodba o ranljivosti začne z našim rojstvom. Dejstvo je, da ranljivost ne izvira iz naše neizbežne umrljivosti, ampak je nerazrešljiva lastnost rodnosti, našega izvirnega, pomoči potrebnega vznika v svet. Ta vznik, rojstvo, ki je bilo v dolgi zgodovini filozofije redko problematizirano, je alternativna, a znatno bolj realistična zgodba o našem začetku, ki se odvije, preden se spremenimo v volkove ali pogodbene stranke. Psihoanalitično rečeno je treba ranljiva stanja odraslih povezati s prvotno ranljivostjo otroka, z nego in podporo, ki ju prejme – ali pa ne – od (neizbranih, a nadvse bližnjih) drugih. »Temu primer-na, skoraj totalna odvisnost novorojenčkov in dojenčkov od nege odraslih, jih dela ranljive za neuspehe, napake, ravnodušnost, nepozornost in zlonamernost skrbnic in skrbnikov«, in jih spremlja tudi v odraslem življenju (Stone, 2019, 73). V drugačnem registru, ki ga predlaga Cavarero, je dojenček bitje, ki je temeljno in strukturno zapisano odnosom, zato predstavlja prvotno paradigmo

ranljivosti. Ta uvede tudi veliko razliko med otroka in odraslega, saj slednji ni tako popolnoma ranljiv in nemočen (Cavarero, 2011, 30–31). Tudi po Butler subjekta ne moremo misliti mimo te zapuščine. Da bi lahko mislili in obvladali nasilje, se moramo »vrniti k «prvotni nemoči» in jo misliti v povezavi s tem, čemur bi lahko rekli neobvladljiva (ali neznosna) odvisnost« odraslega (Martínez Ruiz, 2016, 63).

Kot smo videli v prejšnjem poglavju, je s *Precarious Life* ranljivost za Butler postala zelo pomemben koncept. V njeni_ popolnoma razviti ontologiji telesa se ranljivost kaže kot nekaj povsem osnovnega, ker je telo »družbeni pojav [...], izpostavljeno drugim, po definiciji ranljivo« (FoW, 33). Ta eksistencialna, konstitutivna ranljivost pa je neločljivo povezana z drugo, ki si je ne delimo enako, saj svojo človečnost v svetu utelešamo na različne načine:

Po svoje vsi živimo s to posebno ranljivostjo, ranljivostjo za drugega, ki je del telesnega življenja, ranljivostjo za nenaden nagovor, ki pride od drugod in ni predvidljiv. Ta ranljivost se močno poveča v določenih družbenih in političnih razmerah, zlasti tistih, v katerih je nasilje način življenja, medtem ko so sredstva, s katerimi si lahko stopimo v bran, omejena. (PL, 29)

Ranljivost sama po sebi ni ne dobra ne slaba: je »osnovna vrsta dovzetnosti za tako pozitiven kot negativen vpliv drugih nate in tvoje vpliv nanje« (Gilson, 2011, 310). Če ranljivost izvezemo iz njenega družbenega življenja, ta kategorija zajema stanja pasivnosti (nekaj nam je lahko storjeno ali dejansko storjeno), afektivnosti (nagnjeni smo k afektom, dovzetni za tuje vplive, odzivni), razlaščenosti (prepuščenost drugim iz nas napravi razlastljiva bitja) in izpostavljenosti (vedno se nahajamo nekje v svetu). Ranljivost nam je preprosto dana – v tolikšni meri, da je ne moremo izničiti, ne da bi popolnoma izničili nas same. Toda ranljivost lahko izvezemo iz družbenosti zgolj iz hevrističnih razlogov. Ker pa je njena pojavnost vselej že družbeno oblikovana in povezana z vsemi področji, na katerih delujejo razmerja moči (s telesno eksistenco, jezikom, željo, delom, potrebo po pripadnosti, če naštejemo le nekatera), lahko *postane* nekaj slabega. Kadar se to zgodi, si zagotovo želimo, da bi bili v svoji neizbežni razgaljenosti manj ranljivi, manj izpostavljeni poškodbam. Ko nas pretrese lastna ranljivost, si morda želimo, da bi bili manj ali prav nič izpostavljeni, razlastljivi, prizadeti. Morda se želimo narediti mrtve ali vrniti udarec.

Pomislimo, kako je Butler iskala_ tretjo pot v zvezi z nasiljem, saj bi na tem mestu lahko postopali enako. Kot upravičeno poudarja Gilson, je *sposobnost* biti ranjen <vulnerability> pogoj odprtosti in potencialnosti (Gilson, 2011, 310): odpira nas ljubezni, učenju, zadovoljstvu v odnosih, a tudi trpljenju in ranitvi, izgubi konstitutivnih odnosov samih. Ranljivost in zmožnost delovanja

se ne izključujeta. Nasprotno, Butler nas vabi k novemu zamišljanju skupnosti, osnovane na posplošljivi ranljivosti in izgubi (in k delovanju v skladu s to reimaginacijo): ranljivost je skupaj z odvisnostjo sestavni del performativne razlage zmožnosti delovanja (Butler, 2016a, 19). Ranljivost se kaže kot omejitev, a nas tudi omogoča; je tisto, kar nas spodbuja k obstoju in agensnemu delovanju.

Omogočujoča ranljivost

Prejšnje poglavje sem zaključila s trditvijo, da je v pisanju Judith Butler prišlo do večjega preobrata po letu 2001, ko se je družbenost prelevila iz ovire v vir. Ta obrat je razviden prav iz pojma ranljivosti, ki se je prvič pojavil v dveh knjigah, objavljenih leta 1997. *Excitable Speech* preučuje našo izpostavljenost jezikovnim poškodbam, ki nakazuje možnost, da nas ime rani, vendar govori tudi o tem, da je naše postajanje odvisno od nagovora Drugega. »Prav interpelacija v jezik telesu prvič omogoči določeno družbeno eksistenco« (ES, 5). Ime dobimo takoj po rojstvu. Uvede nas v eksistenco. Jezik že hrani imena, v njem so že družbeno sedimentirana. Ker si pripisanega imena ne izberemo – ne rojstnega imena, antroponima, ne pripadajočega zaimka –, nas ta na določeni točki življenja, ko smo zase sposobni trditi, da smo »jaz«, lahko rani. A še preden lahko rečem »jaz, Adriana«, »jaz, Julija«, »jaz, Jane«, je Adriano, Julijo in Jane že nagovoril drugi, že so interpelirane v eksistenco, konstituirane v to, kar bo pozneje postalo subjektna pozicija:

Ta »jaz«, ki sem, je že družben, že vezan na družbeni svet, ki presega področje znanega; je nujen in predvsem neoseben. Najprej me je mogoče misliti v umu drugega, in sicer kot »ti« ali kot družbenospolno zaznamovani zaimek, iz te fantazmatske predstave pa vzniknem kot družbeno bitje. (FN, 101)

Jezikovne norme nas lahko ranijo. Če se telo ne ujema z družbeno pripisanim imenom ali pa se težko spopada z družbenimi zahtevami, ki to ime spremljajo, norme nanj lahko učinkujejo nasilno. Če nimamo drugega, ustreznega imena, če nismo prepoznavni, potem ne obstajamo v pravem pomenu besede. Iz tega razloga se imenu pogosto uklonimo, četudi nam nemara škoduje: omogoči nam preživetje, življenje v vzpostavljeni družbeni realnosti.

Na drugi strani je knjiga *The Psychic Life of Power*, ki bi jo lahko razumeli kot obsežen odgovor na vprašanje, zakaj se odzivamo na neustrezna imena, zakaj se ravnamo po normah, ki nas s svojo močjo lahko ranijo in naposled privedejo do nemožnosti našega življenja. V tej študiji je hrepenenje po družbeni eksistenci opredeljeno kot hrepenenje po subjekciji (PLP, 20), po tem, da bi ostali konstituirani ali se ubranili pred dekonstitucijo. Če je subjekt odvisen

od norm, ki so zunaj področja volje, potem je »neizbežno ranljiv za moč, ki je ni ustvaril sam. Ranljivost subjekt določi kot bitje, ki ga je moč izkoriščati« (prav tam). Običajno smo najtrdneje in najbolj strastno navezani na razmerja moči, ki se v nas vtisnejo zelo zgodaj. Naša prvotna ranljivost torej ne izgine, ko se poslovimo od jasli. Da bi preživet, ostajamo navezani na možnosti, ki nam zagotavljajo družbeno eksistenco. Navežemo se na normo, ki nam povrne občutek za to, kdo smo, in nas za vedno postavi v družbeno posredovan, nikdar povsem transparenten odnos do nas samih« (Butler, 2002, 17).

Tako nas lahko ranijo norme in drugi, vendar nas ta ranljivost omogoča – ne izključuje niti zmožnosti delovanja niti, kot se izkaže, sposobnosti prevzemanja odgovornosti (Butler, 2001b). Vseeno je treba priznati, da se razlaga »omogočujočih« vidikov ranljivosti v *Excitable Speech* in *The Psychic Life of Power* še vedno zdi predvsem restriktivna. Videti je, da so prej ovira kot vir. O tem priča nenavadna, skorajda kontraintuitivna formulacija »odtujenost v družbenosti« (PLP, 28). Zdi se, da odtujenost v družbenosti omogoča naše vztrajanje. A če smo odtujeni, potem ni jasno, ali smo resnično omogočeni – ali naše življenje sploh lahko preseže večinoma omejeno preživetje. V tej razlagi omogočujoče ranljivosti pogrešamo določeno potrditev neželene, neizbrane relacionalnosti, ki je »odtujenosti« nadela tudi novo ime. Po letu 2001, ko se je Butler oprijela pojma prepuščenosti družbenemu (in opustila pojem odtujenosti v družbenosti), je ranljivost, ki omogoča, postala steber njene etično-politične drže. Vse odtlej želja po vztrajanju po nujnosti obsega tudi željo po življenju v svetu, ki odraža možnost tega vztrajanja in tudi vrednost življenja – tako mojega kot življenja drugega (UG, 235; SS, 65). Pojem medsebojne odvisnosti, ki predpostavlja, da v svetu sobivamo in da »drug drugemu tako rekoč prepuščamo lastno usodo« (FN, 51), si je Butler morala še izmisliti.

Kelly Oliver je že zgodaj opozorila na ta paradoks v razdelkih knjige *Witnessing* (2001), ki govorijo o Butler. Če se vidimo skozi prizmo odtujenosti v svetu, ki ga nismo ustvarili sami, če naše postajanje v svetu zaznamuje določena izguba, zadana od taistega sveta, potem je edina pot, ki jo lahko uberemo, pot osvobajanja od lastne ranljivosti za svet. To bi zmožnost delovanja zvedlo na zeleno razodtujitev od družbenosti, potrebno za okrevanje po prvotni izgubi. Oliver pravi, da smo tu priča razvoju ideje, proti kateri se je Butler odločno borila, saj bi zeleno razodtujitev zlahka interpretirali kot hrepenenje po neodvisnem suverenem subjektu, ki obvladuje samega sebe. Odvisnost od drugega, odnosa, se kaže kot nekaj, kar odtuja, podreja in deluje nasilno, zgolj če izhajamo iz ideala avtonomnega subjekta, ki obvladuje samega sebe. Zdi se, da tisto, kar Butler v *The Psychic Life of Power* opredeli kot omogočujoči vidik ranljivosti, jamči za življenje zgolj na račun nasilja in smrti. Če, kot predlaga

Oliver, odvisnost od Drugega vzamemo za vir življenja, za samo možnost preoblikovanja in točko priznavanja transfernih odnosov z drugimi, potem lahko »začnemo ‚predelovati‘ nasilje, namesto da bi ga obnavljali. To ‚predelovanje‘ je globoko etično, saj nas prisili, da odnose z drugimi in naše obveznosti do njih ne le priznamo [...], ampak odnose na ta način tudi preoblikujemo v smeri njihove globlje etičnosti« (Oliver, 2001, 67–69).

Lahko bi rekli, da se je z uvedbo pojma prekarnega življenja, še bolj pa s silnim poudarjanjem medsebojne odvisnosti, zgodilo natanko to. Če postati subjekt pomeni postati v odnosu, izvorna razlastitev subjekta ne more obstajati (Devenney, 2020, 76). Odvisnost in ranljivost sta se morali spremeniti v nekaj, kar resnično omogoča, ne pa odtuja. V ta namen je bilo treba sebstvo definirati odnošno, kot zvezanost z drugimi in razveljavitev od njih (PW, 98; PL, 23; FoW, 54). Drugi nas lahko razveljavijo samo zato, ker so nas prav oni prvič uveljavili in ker smo bili »sestavljeni« iz njih (Drichel, 2013, 15–16). Uvedba etičnih premislekov – »tija«, ki ga, namesto da bi ga želela ubiti ali raniti, pripoznam in spoštujem, s čimer nasilje predelujem, ne pa obnavljam – ne zmanjša pomena norm, ki dajejo pripoznavno pojavnost obema, tako »tiju« kot »jazu«. Ranljivost, ki omogoča strastno navezanost na lastno eksistenco, dobi novo valenco: »jaz« se podredim svetu, ki iz mene naredi nekoga, s komer je mogoče vzpostaviti odnos, in mi ponudi odnose, in čeprav se »moja« eksistenca začne s »tvojim« nagovorom in prek njega, z »najinim« odnosom in prek njega, mi prav svet, tj. družbena realnost posreduje možnost, da sem nagovorjena – možnost mene same.

Drugi/ti/obličje: odgovornost

Knjiga *Subjects of Desire* se začne z razpravo o poenotenem subjektu, ki živi poenoteno filozofsko življenje; ločenem, nedvoumнем, zlahka umeščenem in ustrezno poimenovanem subjektu z notranje konsistentnimi željami. Tovrsten subjekt deluje kot nujna psihološka predpostavka in normativni ideal moralnih filozofij vseh tistih filozofov, ki so si »znova in znova želeli ljubezenskega razmerja z dobrim in zatrjevali, da je pravi filozof tisti, ki si spontano in zlahka želi dobrega, te želje pa prav tako zlahka spreminja v dobra dejanja« (SD, 5). Butler nam v svoji filozofiji zapletenih želja zagotovo ne ponuja takšnega subjekta. In vendar se ne smemo prenačrtati s trditvijo, da iz performativno ne-utemeljenega subjekta ne more slediti nobena moralna filozofija – samo zato, ker je ta subjekt razcepljen in nejasno zamejen, ker ga je težko umestiti in še težje poimenovati. Na tem mestu morda ni odveč opozoriti na Eleno Loizidou (2007, 46), ki na začetku svoje analize etike Judith Butler predlaga, da

subjekta ne moremo več razumeti kot temelja etike, ampak kot njen problem. Nedvomno moramo črpati iz Butler same_, saj se ob slovesu od subjekta kot metafizične podlage moralnosti ne odreče trditvi, da »moralna psihologija« predpostavlja »moralno ontologijo, teorijo o tem, kakšno naj bo bitje, da bo sposobno moralnega premisleka in delovanja« (SD, 6).

Butler se v svojih premišljevanjih o etiki še zlasti posveča vprašanju odgovornosti. V pogovoru z Antonellom in Farnetijem (2009) omeni, da odgovornosti ne želi misliti izključno v povezavi s posameznikom. Odgovornost namreč vedno vključuje neki »ti« (četudi na zagovor kličem sebe), nekoga, ki terja, da prevzamem odgovornost za lastna dejanja. Ta odzivnost se odvija v jeziku – zato včasih zahteva prevajanje – in je torej vselej že družbeno posredovana. Na prvi pogled se ta trditev ne zdi zapletena. A če subjekt ni v celoti odgovoren za lastno postajanje, če je njegova zmožnost delovanja pogojena in vznikne pod prisilo, če ga odnosi razlaščajo, če je sam sebi nekoherenten in neprosojen, kako lahko potem rečemo, da je odgovoren za drugega? Če je na drugi ravni, povezani s prvo, vztrajanje tisto, kar (konstitutivno) motivira subjekt, kako naj se odgovornost za drugega izogne trčenju s spinozistično željo po biti? Vprašanje postane še bolj pereče, če pomislimo, da Butler svoje etično stališče oblikuje na podlagi levinasovske etike, za katero je najpomembnejša prav ranljivost drugega.

Po Levinasu izpostavljenost ranljivosti drugega postavi pod vprašaj moj lastni *conatus essendi*, celo odstavi mojo pravico do obstoja. Moja želja biti je neizogibno v sporu z etično zahtevo drugega (Levinas, 1999, 69). Ob srečanju z nekim »ti« – ki se vselej kaže v sebi lastnem obličju in prinaša eno samo, neznosno zapovedujoče sporočilo: »Ne ubijaj« – se mora z mojo konstitutivno ranljivostjo nekaj zgoditi. V tej situaciji moja lastna ranljivost bodisi ostane primarna, kar z moje perspektive omogoči spregled ranljivosti drugega, bodisi stopi v ozadje ranljivosti drugega. »Klic sočlovekovega obličja«, pravi Levinas, me spomni na njegovo zapuščenost, nebogljenost in smrtnost. »V svoji etični nujnosti odloži ali preklicke odgovornost, priklicanega *jaza* do samega sebe, skrb zaradi smrti drugega pa *jazu* lahko postane pomembnejša od skrbi, ki jo kot jaz izkazuje samemu sebi« (Levinas, 1998, 227). Subjekt v odnosu z drugim izgubi svoje prvotno mesto. Na tej točki se, kot pravi Levinas, prebudi v človečnost: človečnost subjekta je prav v njegovi odgovornosti – »v pasivnosti, v sprejemanju, v zavezanosti drugemu« (prav tam, 112). Po Levinasu je etično možno natanko zato, ker ranljivost – prekariteto in nemoč drugega – vzamemo za svojo *primarno* obveznost. Ko torej Butler zatrjuje, da odgovornost ne zadeva negovanja volje, ampak uporabo svoje nehotene dovzetnosti kot vira, ki nam omogoči, da se odzovemo drugemu, se zdi, da se zgleduje po Levinasu.

Obličje drugega me zavezuje, postavlja pred etično zahtevo, »kar pomeni, da mi je maščevanje tako rekoč onemogočeno«, ne glede na to, kaj je storil ali namerava storiti drugi, in sicer »po zaslugi odnosa, ki ga nikdar nisem izbrala_« (GAO, 91).

Zdi se, da pomembnosti odnosov, številnih »tijev«, ki se kažejo z brezkompromisnimi zahtevami na obličju in »v jeziku katerih govori skupno pripovedno prizorišče« (Cavarero, 2000, 92), ni mogoče povezati s (spinozističnim) subjektom, ki se vedno nahaja v polju strastnih navezanosti. Zgledovanje po Levinasu se zdi v protislovju s Spinozovo željo po vztrajanju, ki je ključna za omogočujočo ranljivost, kot jo razume Butler. Še huje je, da se izključuje tudi z določeno foucaultovsko zapuščino, ki je prisotna v njenem_ razumevanju konstitucije subjekta. Po Foucaultu kritike ali desubjektivacije ne motivira želja po pripoznanju, »ti« pa ni nujno vpleten v normativno prizorišče, od katerega se skušam desubjektivirati. Foucault »vztraja pri vprašanju, ‚Kdo sem lahko glede na režim resnice, ki določa ontologijo zame?‘« (GAO, 25), ki je za Butler pomembno, ker v ospredje postavlja normativni okvir kot prizorišče želje po vztrajanju. Toda Foucault »ne postavi vprašanja ‚Kdo si?‘« (prav tam), vprašanja, ki sproži srečanje z drugim in me vplete v odnos odgovornosti (prav tam, 88).

Butler je svojo moralno filozofijo stkala_ iz virov, ki jih je težko preplesti. Iz tega razloga je njena_ »moralna ontologija« posebna zmes »jaza«, »tija« in sveta. Vsi naštetih so vpeti v sleherno delovanje »jaza«, ki je ekstatičen, neprosojen, trdno navezan, le pozneje in priložnostno kritičen do režimov resnice, ki mimo njegove volje določajo njegovo ontologijo. Moja konstitutivna ranljivost (za norme ali režime resnice; za jezik; za skrb ob lastni nemoči; za različne oblike razlašanja; za drugega pod krinko institucij ali infrastrukture, ki mi nudi podporo; za »tija«, brez katerega moje življenje ne bi bilo tako, kot je, brez katerega bi bila zgolj razdrobljen, razcepljen »jaz«, prikrajšana za odnos, ki je mojemu življenju dal vsebino in smisel) je ranljivost za odnos ali za njegovo morebitno odsotnost, odtegnitev ali izginotje. Taista ranljivost – za odtujenost v družbenosti, za prepuščenost svetu – se v *Precarious Life* imenuje »skupna človeška ranljivost« (PL, 30). Obstoj »jaza«, ki ga »ti« pripozna, zahteva svet, ki zagotavlja odnos in posreduje relacionalnost. Kar je »moje«, je le redko ne-prepleteno s tistim, kar se kaže kot vez, napetost, zavozlanost s svetom, ki se je ne morem osvoboditi (SS, 67).

To je temelj *Giving an Account of Oneself*, paradigmatično »etične« knjige v opusu Judith Butler. Vsak poskus lastnega zagovora in samorazlage, pripovedovanja svoje zgodbe, morda avtobiografije, ki se začne z »jaz«, predpostavlja tri ključne točke. Prvič, zgodbo vedno pripovedujem nekomu drugemu,

nekomu, ki me je naslovil, se name obrnil z vprašanjem, kot je »Kdo si?«, na katerega odgovorim z: »Jaz sem ... in to je *moja* zgodba«. V svetu, v katerem bi prebival en sam človek, ta ne bi imel imena, zaimka, zgodovine, ki bi jih lahko izpovedal. Tak svet ne bi bil oder, saj v odsotnosti drugih nihče ne bi vzpostavil prizora naslavljanja. Nihče mi ne bi dal priložnosti, da odgovorim in terjam »jaz« zase. Iz tega sledi, da je odnos z drugim »prvotnejši etični odnos od refleksivnega prizadevanja za lastno razlago« (GAO, 21). Drugič, izrazja, ki ga uporabljamo pri tej razlagi, »ki nas naredi razumljive sebi in drugim, nismo ustvarili sami. Je družbenega značaja in vzpostavlja družbene norme, domeno nesvobode in nadomestljivosti, v kateri pripovedujemo naše ‚edinstvene‘ zgodbe« (prav tam). Še celo takrat ko razgaljamo vrtoglavo intimne misli in občutja, ki jih dotlej morda še nikdar nismo povedali s svojimi besedami, je pripovedovanje lastne zgodbe jezikovno dejanje. Ta jezikovna opora nam nekaj daje in jemlje obenem: vsaj nekaj »svojega« lahko predam drugim, četudi na način, ki nikdar ni zgolj moj, ta preostanek pa občutim, ko me jezik izda, ko ostanem brez besed. Tretjič, naj je moj poskus odgovora na vprašanje »Kdo si?« še tako izčrpen in pozoren na vsako podrobnost, je moji razlagi usojeno, da bo ostala pomanjkljiva in nepopolna. V odnosu med jezikom in telesom zeva vrzel, ki je vpisana v moje izrekanje. Moje posamično telo je moje, a tudi neizrekljivo, in na neki točki se mi izmakne. Zgodba mojega telesa je zgodba telesa, ki hkrati ni moje: prežeta je z zgodovinami, ki so me izoblikovale, vendar mi niso dostopne, dokler jih ne prikličem iz spominov nekoga drugega, jih vnovič ne povem kot spomine drugega (nekoga, ki se morda spomni dneva, ko sem se prvič odzvala na nagovor in se ozrla za danim imenom, ali odgovorila na družbeni nagovor, ki me je prvič konstituiral kot subjekt-deklico). »Jaz« kot subjekt lastne pripovedi si ostajam vsaj deloma neprosojna. »Moja pripoved se začne *in medias res*, potem ko se je zgodilo že marsikaj, kar je v jeziku omogočilo mene in mojo zgodbo« (prav tam, 39).

Ta »jaz« nima nič s filozofijami, ki si želijo lahkotnih ljubezenskih razmerij z dobrim in nikakor ne uspejo zagotoviti etičnega subjekta, ki ga odlikujejo sposobnosti samorefleksije, načelnega delovanja, racionalne odgovornost za lastna dejanja in projektiranja prihodnosti – subjekta, ki ga je Seyla Benhabib želela obvarovati pred vdorom postmodernizma. Ker ta subjekt ni vnaprej dan, enkrat za vselej konstituiran, temeljno ločen in samotransparenten, ker sebe ni sposoben jemati za vir normativnosti in nenehno omahuje pri lastni biografizaciji, velja, da je lahko etičen samo pod pogojem določene nevednosti in vpletenosti drugega v njegovo formacijo – zaradi česar je sam sebi tuj (GAO, 84).

Etika, ki jo predlaga Butler, se začne z raznovrstnimi oblikami ranljivosti, ki močno spodbujajo željo po vztrajanju. V tej etiki je od začetka prisoten tudi

drugi, in prav ta zavezujoča relacionalnost (do »tebe«, do norme) postane vir etike. Pri tem je pomembno, da se etično pojavlja tudi v območju nehotenega in na mejah samospoznanja. Subjekt, ki najprej ve in šele potem deluje etično v odnosu do drugega, ni subjekt Judith Butler. Prav nasprotno: subjekt je sam sebi neprosojen po zaslugi odnosov z drugimi. Podobno velja za izpostavljenost drugemu, ki ni le posledica avtonomne odločitve subjekta. Po Butler je prav nehotena podvrženost tisto, kar nas izpostavlja nasilju in hkrati terja določeno prakso nenasilja (GAO, 64; Drichel, 2013, 18).

Ker brez tija/tijev ni jaza, se naposled izkaže, da dilema, kaj je prvotnejše – ranljivost drugega ali moja lastna ranljivost –, ni prava dilema. Nenehna stiska, prepuščenost (»na tem mestu celo beseda ‚odvisnost‘ ne zadostuje« [Butler, 2001b, 37]), podvrženosti delovanju drugega daje prostor mojemu lastnemu delovanju, mu zagotavlja položaj v jeziku ter ga omogoča ali pa omejuje. Nehotena, neizbrana pasivnost – dovzetnost za tuje vplive in podvrženost – se kaže kot pogoj možnosti vsakršne odzivnosti; daje mi možnost odgovora in re-akcije ter s tem konstituira jaz, ki govori in deluje. Odvisnost od nagovora in skupnega pripovednega prizorišča podvrže subjekt enostranskemu delovanju. Podvrženost temeljno vplete drugega v konstitucijo »jaza«. Ta odnos presega mojo voljo. A tudi nehoteno: to, da je drugi že vpleten v »jaz« (da sem zanj vedno »ti« ali »ona«) – je etični vir (GAO, 100). Priznavanje tega prvotnega odnosa do drugosti – dejansko prvotnejšega od odnosa do sebe – brzda narcistično željo. »Ta prvotna podvrženost delovanju in obličju drugega, polna ambivalentnosti neželenega nagovora, je tisto, kar konstituira našo izpostavljenost ranitvi *in* našo odgovornost za Drugega« (prav tam, 91). Odgovornost izhaja iz sposobnosti, da se odzovemo takoj, in ne šele pozneje, ko se lahko samorefleksivno odločimo, čigava ranljivost je primarna in čigava sekundarna. Vprašanja odgovornosti ne moremo preučiti ločeno od drugega, saj bi to pomenilo, da se izvzamemo iz načina nagovarjanja, ki uokvirja samo vprašanje odgovornosti (Butler, 2001b, 38). Ko odgovorim obličju, ranljivemu »tiju«, ki lahko v zameno rani moj (ranljivi) jaz, se izrazito neregiprocno odprem odgovornosti in praksi nenasilja »kot poskusu živeti drugače« (Butler, 2001b, 39; GAO, 100).

Odgovoriti obličju, ki nam zapoveduje, naj ne ubijamo, torej pomeni »budno spremljati, kaj je prekarno v življenju drugega, ali, bolje, spremljati prekariteto življenja samega (PL, 134). Odziv na obličje nedvomno zahteva, da se poslovimo od egoističnega posameznika, ne da bi se odpovedali tudi lastni želji po vztrajanju. V interpretaciji Spinozove »etike pod pritiskom« (SS, 85), ki jo poda Butler, ta želja vedno predpostavlja svet, ki dopušča možnost vztrajanja, ta pa je možna, zgolj če odraža vrednost naše skupne človeške ranljivosti,

skupne fizičnosti, skupnega tveganja. Etika tako rekoč potrebuje politiko, zlijeta pa se v pojmu medsebojne odvisnosti.

Preden se naposled posvetimo medsebojni odvisnosti, moramo odgovoriti na še eno pomembno vprašanje. Je etika nenasilja pasivna, ne-agensna drža, ali pa, obratno, vendarle implicira neko vrsto delovanja ali avtonomnosti? Naj spomnim, da se nihče ne rodi kot posameznik, ampak to le postane, in da med svojim postajanjem nikdar ni povsem ločen od pogojev lastne odvisnosti, nikdar ne doseže neranljive ravni. V poseganju po nasilju lahko vidimo prizadevanje za vnovično utrditev obvladovanja, neodvisnosti in enotnosti (GAO, 64). Če se nasilja vzdržimo, se zdi, da ravnamo drugače, da zavramo obvladovanje, neodvisnost in enotnost, ali, drugače rečeno, da v svoji odvisnosti, razcepljenosti in podrejenosti ostajamo pasivni. Vendar to ni tisto, kar predlaga Butler. Odrekanje nasilju je način ravnanja, oblika delovanja, ki nasprotuje temu vnovičnemu utrjevanju in pristaja na lastno odvisnost, razcepljenost in podrejenost. Vse naštetost se spremeni v omogočujoče vidike naše kritične zmožnost delovanja in sposobnosti odgovarjanja za drugega ali druge. Tovrstno delovanje zahteva tudi določeno avtonomnost: dejavno odrekanje nasilju vključuje neko odločitev. Naj to imenujemo tako ali drugače, ne gre za »suvereno avtonomnost«, »stanje individuacije, vzeto, kot da obstaja pred kakršnimikoli odnosi odvisnosti od sveta drugih in ločeno njih« (UG, 32).

Vse dokler nas razlaščajo in razveljavljajo družbeni pogoji, ki nas konstituirajo, suverena avtonomnost ne obstaja. Družbeni svet deluje kot »znamenje naše konstitutivne heteronomnosti« (UG, 100). Predelave sveta izhajajo iz »naraščanja dejanj, kolektivnih in razpršenih, ki ne pripadajo nobenemu posamičnemu subjektu, in vendar je eden od učinkov teh predelav, da delovanje kot subjekt postane možno« (prav tam, 100–101). Tako nas Amber Knight (v nasprotju z Ruti [2017] in Cyfer [2019]) opominja, da »čeprav ne moremo doseči popolnega samospoznanja in samodoločenosti, vendarle razpolagamo z omejeno sposobnostjo sprejemanja odločitev in delovanja na njihovi podlagi« (Knight, 2021, 184). Ta omejena sposobnost se pojavlja v polju, ki hkrati ni in – performativno – tudi je delo naših rok, naših agensnih dejanj, ponovitev in drugačnih ravnanj. Agensna heteronomna avtonomnost se kaže v obliki kritike družbene realnosti, ki določa našo ontologijo in nas morda celo prikrajša za pravico do ontologije, oropa človeškega imena. Kaže se tudi kot etično delovanje, s katerim se izpostavimo tveganju v trenutku lastne nevednosti, »ko se tisto, kar nas pogojuje, in tisto, kar je pred nami, razhaja, ko naša pripravljenost na lastno razveljavitev konstituira našo možnost postati človeški« (GAO, 80).

Medsebojna odvisnost in zaveze

Čeprav je »ti« osrednjega pomena za konstitucijo »jaza«, se Butler ne posveča le diadičnemu odnosu med obličjem in tistim, ki se prek obličja konstituira v etični subjekt. Skupna človeška ranljivost se kot skupna in človeška pojavi šele v družbenem svetu, v katerem živimo prav vsi, v svetu, ki nas medsebojno povezuje in pogojuje možnost, da se razodevamo kot človeški. V tem smislu odgovornost ni omejena na odnos med ranljivim jazom in ranljivim tujem. Vključuje več kot diadično srečanje. Zadeva tudi našo skupno odgovornost za družbeni odnos, v katerem sploh lahko pride do srečanja. In tu nastopi etično-politični pojem medsebojne odvisnosti.

Za medsebojno odvisnost je ključno, da je »subjekt, ki sem jaz, vezan na subjekt, ki nisem jaz« (FoW, 43). Pomenljivo je, da subjekt, ki nisem jaz, a sem nanj vseeno vezana, ta »ti«, brez katerega »jaz« izgubi smisel, ni zgolj izbran. Je tudi neizbrani, neznani subjekt, s katerim si kljub temu delim vez. Včasih, v položaju, ki je še posebej bridek v vojnih razmerah, sem vezana tudi na subjekt, ki se mi zdi ogrožajoč, zavržen, neinteligibilen, kakor obličje brez pravega obličja, ki torej ni nebogljen, ampak nevaren za vse tisto, kar sem. Butler v *Frames of War* jasno zapiše, da »ima vsakdo izmed nas moč, da uničuje in je uničen, in [...] v tej moči in prekariteti smo povezani drug z drugim« (FoW, 43). Na istem mestu poudari potrebo po priznavanju medsebojne odvisnosti in njenem uveljavljanju s pomočjo zavezujočih večstranskih in globalnih sporazumov. Vojne dejansko krepi prav zatajevanje naše skupne prekaritete in odklanjanje njene uveljavitve, zanikanje »stalnih in neizpodbitnih načinov, na katere smo povrženi drug drugemu, ranljivi za uničenje s strani drugega« (FoW, 43).

Kaj pomeni priznavanje medsebojne odvisnosti? Po Butler vključuje pripoznanje posplošenega stanja prekaritete (FoW, 48):

Prekariteto moramo razumeti ne le kot značilnost *tega* ali *onega* življenja, temveč kot posplošeno stanje, čigar splošnost lahko zanikamo, zgolj če zanikamo samo prekariteto. In prav neizpodbitna posplošljivost tega stanja nam narekuje, naj prekariteto mislimo v smislu enakosti. (Prav tam, 22)

Kot družbena bitja ne moremo preživeti ali živeti izolirano, zamejeno, saj smo po zaslugi naših mej izpostavljeni drugim. Priznavanje medsebojne odvisnosti predpostavlja sposobnost in pripravljenost razumeti, da je »življenje drugega, življenje, ki ni naše, vendar tudi naše, saj katerikoli smisel 'našega' življenja izhaja prav iz te družbenosti, iz tega, da smo že in od začetka odvisni od sveta drugih, konstituirani v družbenem svetu in z njim« (NT, 108). Priznavanje medsebojne odvisnosti se opira na zahtevo za družbeni odnos,

ki ne temelji na uničenju in zatrtju. Povedano drugače, zahteva svet, v katerem je možno živeti.

Butler na različnih mestih poudarja, da zahtevo za svet, v katerem je možno živeti, lahko izpeljemo iz podukov o temeljni enakosti in potencialnem uničenju dveh samozavedanj. V ta namen bomo v razpravo še zadnjič vpeljali Hegla. Z vzpostavitev gospodarja in hlapca se enakost med tema entitetama (telesoma, kot že zgodaj poudarja Butler) konča in naredi konec tudi radikalnemu nasilju, ki bi ju sicer lahko popolnoma uničilo. Dominacija, »odnos, ki nadomesti ubijalski nagon [...], [postane] prizadevanje za uničenje v kontekstu življenja« (SD, 52). Na prvi pogled se nasilna situacija, v kateri je človek bodisi uničen bodisi nadvladan, zdi brezizhodna. »Po Heglu brez nasilja ni subjekta. Biti subjekt [...] pomeni soočanje z nasiljem kot nečem, kar določa naš način biti« (Illetterati, 2022, 36). Toda Butler interpretira Hegla drugače. Želja po pripoznanju iz tega naredi srečanje enakih in med njima stke vez, vzpostavi ju kot konstitutivno relacijska (UG, 149–150) in zavedajoča se svoje temeljne ranljivosti od drugega. »Še preden pretehtamo [podreditev in dominacijo], smo že konstituirani prek vezi, ki nas na specifične in pomembne načine zavezujejo in odvezujejo« (FoW, 182). »Že sama možnost povezanosti z drugimi (ki ne predpostavlja dejanskega srečanja) je osrednjega pomena za naše samoobčutenje in za to, da obstajamo kot subjekt, [in] ta relacijska struktura presega posameznikovo izbiro« (Stark, 2014, 92). To ima po Butler precejšnje posledice za načine, na katere se soočamo s svojo (neizbrano) relacionalnostjo. Dominacija, ki ni nič drugega kot nadaljevanje uničenja v kontekstu življenja, ni nasprotje uničenja. Edino resnično nasprotje uničenja je preoblikovanje družbenega odnosa, ki sloni na tej lažni dihotomiji. To preoblikovanje temelji na dveh zelo osnovnih predpostavkah: zavedeti se moramo naše vzajemne uničevalnosti; in tega, da neskončno, neomejeno uničevanje (vse do smrti ali že za časa življenja) ne uniči le posameznih življenj, pač pa tudi odnos med njimi. Če uničenje in dominacija nista edini možnosti, ki ju ponuja konstitutivna relacionalnost, saj jo v zadnji instanci obe uničita, potem ostane priznavanje odnosa med svojim življenjem in življenjem drugih. Pripoznanje medsebojnih vezi ni filozofsko ali poetično olepševanje grdega sveta, ampak mogočna in zavezujoča etično-politična zahteva, ki nam nalaga varovanje odnosa, od katerega je odvisno naše življenje (Butler, 2019b).

Pojmovanje družbene vezi pri Butler ne izhaja le iz njene samosvoje reformulacije Hegla, temveč tudi iz določenih zasukov kleinovskih psihoanalitičnih stališč (FN, 96), ki so pomembna zlasti za artikulacijo nenasilja kot načina priznavanja odnosa. Posegi v psihično življenje družbene vezi so nujni, če želimo pokazati, da nastanku te vezi ne botruje koristoljubje, interes, naklonjenost

ali preračunljivost. Po Melanie Klein si ego prizadeva ohraniti objekte, ki ga ogrožajo in v njem vzbujajo agresijo (Klein, 1935, 148). Agresija in destruktivnost sta sestavni del psihičnega življenja, vendar se morata, če hoče ego preživeti, preoblikovati (prav tam, 154). Moralnost se razvije na podlagi te elementarne ranljivosti, iz potrebe po preprečitvi možnosti (psihičnega) uničenja, kar pomeni, da se želja po ohranitvi drugega prepleta z željo po samoohranitvi. To dvojno gibanje agresije in ohranitve je za Butler pomembno, četudi priznava, da Klein uporablja na nekleinovske načine (FoW, 44–45). Butler želi pokazati, da če moja bit ni nikdar povsem »moja«, če moja odvisnost od sveta lahko uniči zgolj samouničenje, potem je trud za ohranitev življenja drugega nekaj širšega od prizadevanja za lastno preživetje in vztrajanja v samostojnosti. Prizadevanje za preživetje se izenači s prizadevanjem za ohranitev odnosa, ki me konstituira, »saj to, kdo sem, jaz, ni nič brez tvojega življenja, in življenje samo je treba znova premisliti kot zapleten, strasten, antagonističen in nujen sklop odnosov z drugimi« (prav tam, 44). Če pristajamo na svet, v katerem je uničevanje življenj norma, pristajamo na svet, v katerem ni možno živeti. Z odgovornostjo za drugega, kateregakoli drugega, podpiramo svet, v katerem je možno živeti, v katerem uničenje ni več na izbiro.

Priznavanje medsebojne odvisnosti ne zadostuje, pa naj je še tako nujno. Butler na različnih mestih poudarja, da moramo medsebojno odvisnost uveljaviti z zavezujočimi, večstranskimi in globalnimi sporazumi, kar predpostavlja vztrajno delo v institucijah. V tem smislu pojem medsebojne odvisnosti zelo pogosto spremlja ideja zavezujočnosti <obligatoriness>. Do leta 2001, ko je Butler začela_ pojmovati nasilje kot popolno uničenje, njenega_ dela ni zaznamovala zavezanost. Menim, da so z Levinasom v njeno_ misel vstopile posebej močne zaveze, ki so tako značilne za njegova etična stališča. Čeprav Butler ni slepo sledila_ Levinasu v smislu vsebine etičnih zavez, je trajna levinasovska sled v njeni_ misli razvidna iz iskanja zavezujoče oblike medsebojne odvisnosti. V enem od novejših intervjujev tako pravi:

Etično in politično se srečata v problemu nasilja in nenasilja, saj se moramo na takih stičiščih vprašati, kaj dolgujemo drug drugemu. Če si prizadevamo izpeljati tovrstne zaveze iz naših družbenih vezi, potem razvijamo etična načela iz družbenopolitičnih razmer in o njih. To, čemur pravimo, vez, ob izključenosti družbenega ali političnega ni etično. Zavedam se, da bi si nekateri levinasovci želeli, da bi bilo to tako, a bolj kot to me zanima povezava med medsebojno odvisnostjo in potencialnim nasiljem, ki zaznamuje družbene vezi [...]. Do zavez, ki jih lahko označimo za, etične, dospemo zgolj zato, ker smo že vključeni v življenja drugih in torej v potekajočo politično eksistenco. (Ingala, 2017, 27–28)

Zaveze se opirajo na pripoznanje, da je življenje – vsako življenje – prekarno. Prekariteta izvira iz naše medsebojne odvisnosti, iz prepletenosti mojega življenja z življenjem drugih. Do tega dejstva lahko čutimo odpor, ga ogorčeno zavrnemo ali mu trdno nasprotujemo, vendar družbeni vezi to ne bo preprečilo, da se ne bo oblikovala kot nekaj, kar podpira ali ogroža naš temeljno družbeni obstoj.

Zavezanost življenju drugih je etična, vendar se izraža tudi kot politična zahteva za ustvarjanje pogojev, v katerih bo življenje možno. Vložki te zahteve so zelo visoki. Najprej zato, ker mora zavezanost drugim življenjem postati podlaga za globalne rešitve (FN, 44; prim. Barbec, 2017). Dalje zato, ker »dejstvo, da je naše življenje odvisno od drugih, lahko postane podlaga zahtev za nemilitaristične politične rešitve, podlaga, ki je ne moremo odmisлити, ampak ji moramo prisluhniti, ji celo ostati zvesti« (UG, 22–23; prim. Stauffer, 2003).

Toda vojne zgolj očitno pokažejo, kako krhka in uničljiva je naša eksistenca. V realnosti, kot jo poznamo, obstajajo neenaki načini varovanja ljudi pred uničenjem in ranitvijo. Nekatera telesa se zdijo skoraj nepoškodljiva, druga poškodljiva, spet druga pa skoraj trajno poškodovana. To videnje ima opraviti s fantazijo obvladovanja in z neenako distribucijo ranljivosti. Fantazija obvladovanja implicira obstoj neranljivih (in njihove dolžnosti, da branijo – svoje lastne – ranljive) kot tudi obstoj pogrešljivih populacij, katerih življenje ne šteje za življenje. Tovrstna stratifikacija zelo močno vpliva na to, kako se prebijamo skozi svet, na to, ali je telo, v katerem bivamo, dojeto, videno in občuteno kot grozeče ali družbeno mrtvo. Premisleka vredno je tudi to, v kolikšni meri so meje sebstva vpletene v odnos med svetom in telesom. Če se kot temnopolta oseba rodim v državi z zapuščino suženjstva, segregacije in globoko neenakih institucionalnih struktur, je povsem možno, da bom kljub močni volji po preživetju končala na pločniku pod kolenom belega policista, kjer bom lahko izdihnila samo »ne morem dihati«.

Politika medsebojne odvisnosti vključuje zavrnitev militarizma, a tudi nacionalizma in rasizma prav zato, ker se vsi po vrsti zanašajo na »rasno shemo«, na okvir ali normo, ki nekatera življenja proizvede kot že vnaprej nevredna žalovanja – kot »ugasnjena, saj takšna življenja že od začetka niso zaznana kot življenja, kot zaščitena vredna življenja« (FN, 121). Etične zaveze ne zadostujejo. »Moralno načelo, ki prepoveduje ubijanje, je treba razširiti v politični princip, ki si prizadeva zaščititi življenje z institucionalnimi in ekonomskimi sredstvi«, brez razlikovanja med žalovanja vrednim in žalovanja nevrednim prebivalstvom (prav tam, 100). Politika medsebojne odvisnosti se zoperstavlja političnim formacijam, ki upravičujejo in spodbujajo neenako distribucijo ranljivosti

(Butler, Gambetti in Sabsay, 2016, 5; prim. Salmon, 2016) ter jo mestoma predstavljajo kot naravno stanje (vračanje k »naravnim vlogam« spolov v bojih proti »ideologiji spola«, ki potekajo po vsem svetu, je dejansko vračanje k fikciji naravnega stanja, ki vse odvisne oblike življenja postavlja v nevidno ozadje, medtem ko so v ospredju zgolj moški, odrasli, belci, neodvisni suvereni bojevniki). Politika medsebojne odvisnosti je naposled popis okrnjenega življenja, življenja, ki mu ni dano občutenje prihodnosti. V dobi naraščajoče neenakosti smo se dolžni boriti proti prekarnosti, proti prilagajanju celotnih populacij na negotovost, ki je danes najpogostejša oblika zlorabe naše prekaritete (D, 43; Butler, 2015d, viii; Pages in Trachman, 2012, 2; Kania, 2013).

Sobivanje

Kaj torej pomeni živeti drug z drugim? Lahko je nesrečno, lahko klavrno, lahko je ambivalentno, celo polno prerekanj, a v politični sferi se lahko vse to odvija brez zatekanja k izgonu ali genocidu. In z vsem morilskim besom, ki ga nemara občutimo, smo dolžni ostati v tej sferi, ne da bi ga udejanjili. (Filar, 2014)

Če performativnost zadeva delovanje in če delovanje poteka kot odnos med telesom in svetom, potem s svojim delovanjem temu odnosu nekaj storimo, delujemo nanj, enako kot odnos deluje na nas. To je dvojno gibanje performativnosti. Politiko medsebojne odvisnosti v tem smislu lahko razumemo kot poziv k drugačni performativnosti, k drugačnemu ravnanju, s katerim bi lahko udejanjili drugačen odnos med telesi in svetom. V svetu številnih, ne le dovoljenih, ampak zavzeto zasledovanih destruktivnih odnosov, se uničevanje družbenega odnosa reproducira in vedno znova performativno potrjuje, vnovič izreka, reiterira. Nasilno dejanje je v tem smislu paradigmatično performativno dejanje. V pomenu družbene ontologije to dejanje tepta vezi naše osnovne medsebojne odvisnosti.

Medsebojno prepletena pa niso le naša posebna vztrajanja, ampak tudi mi sami, ker se nahajamo v bližini, v soseščini, drug ob drugem, ker kot nedoločena pluralnost teles sočasno zavzemamo prostor. Sprejemanje našega *skupnega* pogoja odvisnosti torej implicira predhodno sprejemanje našega *sovpadajočega* pogoja sobivanja (PW, 130). Nobeno telo ne eksistira, ne da bi eksistiralo neke, ne da bi se nahajalo v nekem »tukaj« (FoW, 53), kjer materializira dane možnosti. In ker nobeno telo v svetu ne živi samo, telesa bivajo in sobivajo v tej »tukajšnjosti«. Priznavanje sveta, v katerem telesa živijo kot pluralna, v katerem so skupaj, ker jih vežeta bližina in soudeležенost v svetu, po zaslugi

katerih nihče ni prikrajšan za odnose, od katerih je temeljno odvisen – oblikuje osnovo močne etično-politične države. Na oblikovanje tega stališča vpliva tudi temeljna zagata glede nasilja: bodisi imamo pravico izbrati, s kom sobivamo na zemlji, bodisi nam ta pravica nikdar, v nobenih okoliščinah ne pripada.

Ta dramatična dilema se posebej izostri v *Parting Ways*, kritičnem poskusu predelave predsionističnega in nesionističnega političnega judovskega subjekta, ki zavrača protipalestinsko nasilje, kar samo po sebi predstavlja »možnost biti del judovskega ljudstva in hkrati kritizirati sionizem kot njegovo edino politično realizacijo« (Rozmarin, 2021; 36, 29). Tako kot drugod Butler dilemo tudi v tej knjigi ubesedi z arendtovskim konceptualnim orodjem. Kar ne preseneča: Arendt si je skušala zamisliti politično skupnost, ki se razlikuje od nacionalne države, pri čemer se je ta skupnost nenehno srečevala s problemom brezdržavnosti. Temu zamišljanju je sledila »politična dolžnost analiziranja in zavračanja deportacij in preseljevanja prebivalstva ter brezdržavnosti na načine, ki odklanjajo nacionalistični etos« (Butler, 2007b). Za Butler in njene formulacije sobivanja je bila najpomembnejša prav ideja Hannah Arendt, da je pluralnost temeljni pogoj *conditio humana*. *Vita activa* se začne s trditvijo, »da na zemlji živijo in v tem svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden« (Arendt, 1996, 10), kar pomeni, da pluralnost ni le ontološki predpogoj slehernega političnega življenja, pač pa tudi političnosti same.

Ljudje zavzemajo prostor. V svoji prekarni rabi enega samega prostora in časa se stikajo, dotikajo, mejijo drug na drugega. Tak položaj je lahko nedvomno precej nezaželen, antagonističen, klavrn, še posebej če mi bližnjik, čigar telesne meje se zarivajo v moje, ni všeč, če me izpostavlja nevarnosti ali pa me sama njegova bližina potencialno ogroža. In čeprav za oblikovanje te dane pluralnosti in shajanje v sobivanju zagotovo lahko kaj storimo – politično življenje je namenjeno natanko temu –, sama danost pluralnosti predhaja naši volji in je zunanja področju izbranega. Ontološka razsežnost neizbranosti je tudi sestavni del naše ranljivosti in medsebojne odvisnosti: ranljivost ali odvisnost od odnosa ni stvar izbire. Ranljivost in odvisnost osmišlja prav neizbrana razsežnost pluralnosti in sobivanja: v imaginarnem svetu, v katerem bi prebivala ena sama oseba, bi dejstvo ranljivosti (za odnos) izgubilo smisel. To, da smo »tukaj«, z drugimi vred vrženi v svet, pomeni, da se tukaj nahajamo skupaj. Temeljna nemožnost odločanja o sovpadajoči navzočnosti »mene« in »nas« odraža našo primarno pripadnost svetu. Če je sobivanje – skupno vrženost v svet – sploh mogoče misliti kavzalno, potem je posledica golega dejstva rojstva. Rodimo se v svet, ki vsebuje in je vseboval druge. (Prvotno pluralnost bi lahko vzeli za kontingenti temelj teorije performativnosti: rojstvo je edino dejstvo, ki je zunaj področja delovanja in hkrati pogoj možnosti vsakršnega delovanja.

Rodnost – dejstvo, da se vsi pojavimo v svetu po zaslugi rojstva – predpostavlja, da naša edinstvena pojavnost nastopi v svetu, v katerem so drugi že prisotni. Na tej točki, prek kontingentnih, a dejanskih rojstev, se v teoriji Judith Butler na svojstven način srečata Simone de Beauvoir in Hannah Arendt.)

Zavedanje, da so drugi že tukaj in da je pripadanje temu »tukaj« nekaj manj od obvladovanja in lastništva, ima lahko »širok spekter čustvenih posledic od želje do sovražnosti ali pa dejansko neke kombinacije obeh« (PW, 176). Četudi »morda kdaj res izberemo, kje, ob kom in s kom bomo živeli [...], tega, s kom bomo sobivali na zemlji, ne moremo izbrati« (prav tam, 125). To temeljno pomanjkanje izbire lahko vodi v spore in bedo, a kljub temu zahteva dejavno ohranjanje in potrjevanje »neizbranega značaja vključujočega in pluralnega sobivanja« (prav tam, 25). Ta zahteva se lahko zdi kontraintuitivna zlasti v okviru liberalne različice človeške ontologije in spremljajoče antropologije družbene pogodbe. Realnost, poseljena s samozadostnimi posamezniki, za katere vsaka relacionalnost izhaja iz raznovrstnih pogodb, na katere pristajajo ob polnem zavedanju lastnih namer, ne daje prostora odnosom, ki predhodijo dejanjem volje, namere in izbire (prav tam; 23, 129–130). »Svet«, ki deluje zgolj kot aglomerat posameznikov, povezanih z umetnimi, izbranimi in naknadnimi vezmi, katerih »skupaj« je zgolj aritmetična vsota neodvisnih enot, je paradoksalno svet *laissez-faire* posameznikov, ki švigajo po svetu ter živijo in pustijo živeti, vse dokler drugi spoštujejo osnovno prepoved poseganja v samozadostnost, in je hkrati svet, v katerem se je mogoče ob vsaki dejanski ali dozdevni kršitvi sklicevati na pravico do obvladovanja.

Če prvotna relacionalnost, ki nam jo priskrbi svet, ni upoštevana, se pravica do obvladovanja pretvori v odločanje o tem, kdo ima pravico biti vržen v svet. Hannah Arendt je v poročilu o banalnosti zla obravnavala vzorčni primer udejanjenja pravice do izničenja pluralnosti (Arendt, 2007). Poročilo, ki ga je pripravila med Eichmannovim sojenjem v Jeruzalemu, jo je izpostavilo javnemu zgražanju in sprožilo vrsto polemik, pri čemer so se številne nanašale na njena opažanja o samem Eichmannu. Namesto kot utelešenje radikalnega zla ga je opisala kot ne posebej inteligentnega človeka brez močnih čustev, potrebnih za fanatično privrženost ideologiji. Prav tako ni kazal znakov duševne neuravnovešenosti; ni pokazal izrazitega občutka odgovornosti; ni bil sposoben razkriti svojih motivov za sodelovanje pri grozodejstvih; besedo »dolžnost«, na katero se je tako pogosto skliceval, so obdajali klišeji in rekla. Arendt v Eichmannu ne more najti nobene diabolčne ali demonske globine. Po premisleku zapiše, da jo je bodla v oči »očitna plitkost storilca, zaradi katere njegovih nesporno zlih dejanj ni bilo mogoče pripisati nobenim globljim koreninam ali motivom. Dejanja so bila pošastna, a storilec [...] je

bil dokaj navaden, običajen [...], [zanj ni bila značilna] neumnost, ampak *nemišljenje*» (Arendt, 1981, 4). Prav zaradi izrazitega nemišljenja je Arendt nezaslišano zlo, ki ga je proizvedel ta grozljivi mehanizem, naposled označila za »banalno«. Klub temu je menila, da je Eichmann kriv zločina, za katerega ni potrebna nobena demonskost. »In ker ste podpirali in izvajali politiko ne-pripravljenosti, da bi svet delili z judovskim ljudstvom in številnimi drugimi narodi – kot bi s svojimi nadrejenimi imeli pravico odločanja, kdo lahko živi na svetu in kdo ne – ugotavljamo, da od nikogar [...] ne moremo pričakovati, da bo svet želel deliti z vami« (Arendt, 2007, 321). Odločitev, ki jo je skupaj z nadrejenimi sprejel Eichmann, se neposredno upira neizbranemu značaju zemeljskega sobivanja. »Mi« kot združena pluralnost, prek katere se Arendt izrazi – ne s stališča sodnice, a kljub temu z dejanjem presoje, ki je neposredno nasprotje nemišljenja –, praktično in performativno udejanji »pripoznanje enakosti, ki izhaja iz njenega razumevanja človeške pluralnosti« (Butler, 2011b, 294–295). Vsakdo, ki se rodi, ima pravico biti tukaj.

Čeprav lahko – in pogosto tudi dejansko – izberemo, s kom si bomo delili posteljo, dom ali sosesko, »ne moremo izbrati, s kom si bomo delili zemljo, ne da bi sodelovali pri genocidu« (D, 122). Prav neizbrani značaj sobivanja ustvari normativno zahtevo za zavrnitev genocida. Ta zavrnitev ne more biti delna: bodisi dopustimo pozivanje na »genocidno prerogativo« (Butler, 2011b, 292; PW, 166) bodisi naredimo vse potrebno za sprejemanje in ohranjanje neizbranih pogojev življenja na zemlji. »Sobivanja ne moremo razumeti, če ne razumemo, da nas posplošena prekarnost zavezuje k nasprotovanju genocidu in podpiranju življenja v pogojih egalitarnosti« (NT, 119). Tiho pristajanje na to, da nekatera življenja ne štejejo za življenja, da jih ni vredno ohraniti ali za njimi žalovati, ker so že izgubljena ali podvržena izgubi, spada v »samo definicijo genocidne epistemologije« (FN, 112).

Če tega, s kom bomo prebivali na zemlji, ne moremo izbrati, moramo dejavno ohranjati – vzdrževati in varovati – neizbrani značaj naše pluralnosti. Načini izkazovanja podpore se bodo sicer razlikovali, vendar bodo morali upoštevati performativno moč našega delovanja. Boj proti rasizmu nas uči, kako slediti sanjam, vse od trenutka, ko je Martin Luther King ml. prvič ubesedil upe mnogih generacij pred njim, da bodo sinovi nekdanjih sužnjev in sinovi nekdanjih sužnjelastnikov nekoč skupaj sedeli za mizo bratstva, pa do današnjega udejanjanja rasne pravičnosti v obliki gibanja Black Lives Matter. V teh sanjah se pojavljamo v že danem svetu z že dano zgodovino, ki ne dopušča spregledovanja preteklega delovanja. Vendar to delovanje ne določa naše sedanjosti niti naših performativnih možnosti za ohranjanje pluralnosti. Tako nam je naložena »zaveza, da ne uničimo niti enega dela človeškega prebivalstva ali

ne povzročimo nemožnosti življenja« (PW, 24). Ta zaveza nas poziva k »izumljanju institucij in politik, ki bi dejavno varovale in potrjevale neizbrani značaj nedokončnega in pluralnega sobivanja« (NT, 112–113; Birulés, 2009; Sarra, 2012), saj se k temu nihče ne more zavezati sam. Ta zaveza ni vezana na nikogar posebej, saj se lahko uresniči le na širši ravni, z različnimi oblikami kolektivnega delovanja (NT, 171–172; D, 67; FN, 46–47).

Zaključek

Naše mesto v svetu

»Moje« mesto je tisto, ki ga zavzemam kot utelešeno bitje. Vendar sem prav zaradi svoje utelešenosti ekstatično, sebi zunanje bitje, ki je prepuščeno drugim. »Moje« mesto torej ni povsem moje, saj kot telesa sobivamo, v njem smo in ga imamo skupaj. V svetu, kjer se imetje nanaša na izključno last, skupno imetje pogosto pomeni, da smo brez tega; učijo nas, da moramo za povrnitev tistega, kar nam pripada, in zavrnitev razlaščenega stanja, v katerega nas spravlja telo, storiti vse, kar je v naši moči:

Če rečem, da je »moje« mesto že mesto drugega, s tem povem, da mesto nikdar ni v izključni lasti in da je vprašanje sobivanja na istem mestu neizogibno. Prav v luči tega vprašanja se pojavi tudi vprašanje nasilja. (PW, 62)

Nasilje se kaže kot vnovično prilaščanje moje biti in zavračanje skupnega sveta, ki me razlašča.

Vnovično prilaščanje in zavračanje oblikujeta odnos med telesom in svetom, ki se lahko v svoji radikalni obliki sprevrže v uničevanje drugih, konstitutivnih za odnos, in torej v uničenje samega odnosa. »Zagata« – ali si ima kdorkoli (posameznik, skupina ali narod) pravico ponovno prilastiti lastno mesto in ga v zadnji instanci očistiti drugih – terja jasno potrditev *ali* zavrnitev nasilja. Butler odgovarja z nedvoumnim *ne* od leta 2001, ko je predlagala, da odgovornost vključuje »poskus živeti drugače« (Butler, 2001b, 39), ki nas izrazito nerecipročno odpre praksam nenasilja.

Nenasilje se torej kaže v obliki dejavnega vztrajanja v sobivanju. Vztrajati v sobivanju – pri imetju, ki to ni, pri imetju, ki je soimetje – pomeni prevzeti odgovornost za svet, v katerem je možno živeti, in se zavezati enakosti življenj. Vztrajati pomeni potrjevati družbeni odnos v polju silnic nasilja, saj je nenasilje možno šele takrat, ko se izkaže, da je udarec ali protiudarec očitna ali želena reakcija. Nenasilno delujemo, ne le, ko opustimo nasilje, temveč tudi ko ta opustitev predstavlja dejavni boj proti nasilju, »preusmerjanje agresije« (FN, 27). Preusmerjanje je pomembna beseda, ki spominja na reartikulacijo in pomensko predelavo ter se nanaša na drugačno ponavljanje. Da bi preprečili uničenje drugega in izničenje odnosa, ki naju oba konstituira, se – v sebi in s sabo – spopadamo z jezo in besom. Preusmerjanje – prevzemanje odgovornosti za družbeni odnos – je možno zgolj med spopadom, zgolj »v pogojih, ki jih narekuje predstava« (Butler, 1998, 526). Sobivanje nam ne da priložnosti, da se oddahnemo od lastne ranljivosti in izpostavljenosti, da ju »vsaj za trenutek ustavimo, spustimo zastor in dopustimo, da se dvigne samo takrat, ko imamo besedo pri produkciji same predstave« (Benhabib, 1995a, 21). Odgovornost za svet, ki nam nudi družbeni odnos, lahko prevzamemo zgolj v svetu samem ter *in medias res* nasilja.

Praksa nenasilja kritično in etično pravi *ne* nasilju, odločno zavrača nasilno delovanje, nasilno ponavljanje. Ker »vsakdo, ki ravna nasilno, s tem dejanjem in prek njega ustvari še bolj nasilen svet« (FN, 19), nenasilje kljubuje aktivaciji sedimentiranih plasti preteklih rab nasilja. Obstaja pa tudi politična dolžnost, ki nam nalaga, da skupaj razmišljamo o načinih ohranjanja sobivanja brez nasilja in načinih zagotavljanja pogojev, v katerih to ostaja izvedljiva možnost. V ta namen je nujno zamišljanje »institucij in politik, ki bi dejavno varovale in potrjevale neizbrani značaj odprtega in pluralnega sobivanja« (NT, 112–113). Ob upoštevanju dvojnega gibanja performativnosti je ključna naslednja razsežnost: z delovanjem »delamo« svet, a smo, ker ga ne ustvarjamo sami, vanj tudi vrženi. Praksa nenasilja vključuje tako naša lastna dejanja, ki se odvrčajo od nasilja, *kot* tudi norme in institucije, ki omogočajo svet, v katerem nasilje ni prva – ali druga – izbira. V odsotnosti institucionalnih zavez in institucij, ki bi si prizadevale ohranjati našo medsebojno odvisnost, so posamezna nenasilna dejanja – nujna, kot so – lahko zgolj osamljene junaške poteze. Za nejunaško prakticiranje nenasilja bi bilo treba uveljaviti in zagotoviti nenasilje kot družbeno normo.

Nenasilje kot družbena norma se z vidika naše »realnosti« zagotovo zdi preprosto nerealno. A če sledimo Judith Butler, nas filozofija vseeno zavezuje k odločnemu zavzemanju za nerealistično, za tisto, kar ima v obstoječih pogojih status nemogočega. »Tisto, kar se nikoli ne bo zgodilo«, se zaradi svojega

kontingentnega in kontekstualnega, teoretsko nepredvidljivega značaja »v politiki včasih dejansko začne dogajati« (Bell, 1999, 166). »In morda je ena od nalog teorije ali filozofije, da povzdiguje navidezno nemogoča načela [...], da jim stoji ob strani in stremi k njim« v imenu možnega življenja (Filar, 2014). Poglobljanje v realnost nedvomno spada med najstarejše naloge filozofije, in nemara »kritika tega, kar šteje za realno« (FN, 10), ni preveč oddaljena od opisanega početja idealistične politične filozofije. »Morda nenasilje zahteva določen odmik od trenutne realnosti, da bi lahko razkrilo možnosti, ki pripadajo novejšemu političnemu imaginariju« (prav tam, 10–11).

Nemara preseneča, da Judith Butler zagovarja nekaj idealizmu podobnega. Mar je_ niso tako čislali kot črnili prav zaradi preveč subverzivnega pristopa do vsega, kar se je zdelo trdno? Na samem koncu knjige, po številnih poskusih, s katerimi sem želela pokazati, da je Butler iskala_ možnosti spremembe, smo s sobivanjem prispeli do nasprotja družbene transformacije: do ohranjanja. Podobno, kako se lahko zdaj, ob koncu zdi, da je naša naloga izkazovanje podpore nemogočemu in stremljenje po njem? Iz tovrstnega odmika od realnosti izhaja še dvojje pomembnih vprašanj. Prvič, če si je treba zamisliti in želeli svet, v katerem miroljubno sobivanje deluje kot osnova etike in politike, mar to pomeni, da govorimo o nekem drugem, novejšem in boljšem – nemara utopičnem – svetu? Drugič, če do njega vodi pot nenasilja, mar to pomeni, da bi ta svet naseljevale lepe duše, bitja brez vsakršnih nasilnih vzgibov, ki bi rade volje prepustila svoje mesto drugemu; ali torej govorimo o povsem drugačnih ljudeh?

Če želimo odgovoriti na omenjeni vprašanji, se moramo znova vrniti k tistemu, kar je bilo skozi celotno knjigo pojmovano kot realnost ali svet. Predlagala bi, da se v ta namen ozremo k vrsticam, ki krojijo vsebino te knjige: k odstavku o uporabi na ontološki ravni (PL, 33). Ta upor se prične s kritičnim premišljevanjem sveta, z vprašanji, kot sta »Čigavo življenje je realno?« in »Kako bi lahko predrugačili realnost?«. Pomenljivo je, da so jih <v omenjenem odstavku> spremljala vprašanja o nasilju: Kakšen je odnos med nasiljem in življenji, ki veljajo za »nerealna?« Kako nasilje vpliva na (ne)realnost? Kaj se obeta človeškemu, če je možnost nasilja derealizacije vselej prisotna?

Upor na ontološki ravni ne narekuje izstopa iz realnega, pač pa zavrnitev, odmik od tovrstne realnosti, a brez iskanja neke nove realnosti, ki je nekraj, *utopos*. Upor prav nasprotno zahteva, da ostanemo na mestu, ki je za nas edino realno, na katerega smo bili vrženi na način pluralnosti in neizbranosti. Ker »naše« mesto mnoge ljudi napravi za nerealne, upor pravi »ne« derealizaciji in pripisovanju tistih ravni realnosti, ki dopuščajo obstoj odvečnih življenj,

nevrednih žalovanja. Upor je želja in strmenje po takem mestu v »našem realnem«, da v njem nobeno življenje ni nerealno; zahteva, da tukaj, sredi odnosa med telesom in svetom, ni življenj, katerih realnost je nasilno ukinjena. Upor na ontološki ravni je zahteva za *naše mesto* brez nasilja, ki določena življenja napravi za nerealna. Upor na ontološki ravni je naposled upor proti nasilju nad komerkoli, ki je del tega, našega edinega <»ownly«> sveta.

Ker Butler dejansko govori o alternativni ontologiji, lahko sklepamo, da se alternativna realnost začne, ko se upor konča. Takrat sredi obstoječe realnosti nastane neki drugi, novi svet. Če bi odpravili različna zanikanja in selektivne formacije, ki povzročajo neenakost življenj, bi se sredi realnosti dejansko pojavil drugačen, nov svet. Če brez zadržkov sprejmemo sobivanje, se na obzorju *resnično* izriše nekaj novega, kar trenutno spada v domeno neznanega. To »novo« bo sledilo preoblikovanju družbe: ta svet bo varoval in krepil družbene odnose, in norme v njem ne bodo ustvarjale razlik v pripoznavnosti, ranljivosti, odvisnosti in prekarnosti, razlik med življenji, za katerimi je ali ni mogoče žalovati; v tem svetu bo vprašanje »Kdo šteje za človeškega?« izgubilo ves smisel.

Če vztrajno izpostavljamo dozdevno nemogoča načela – eno od njih je, da so telesa v srži družbenih odnosov in da jih je treba ščititi pred poškodbami! –, spodbujamo pojav »novega« in skrbimo za to, da ostaja v obtoku. Predstavljanje »nemožnosti« kot možnosti poraja možnosti. Potemtakem ni govora o nekem drugem mestu in svetu, ampak o možnostih, ki jih je treba odpreti in ohranjati odprte tukaj, na našem skupnem mestu, ki bo samo tako postalo resnično naše. Upor na ontološki ravni lahko poteka zgolj v realnosti sami, in sicer zoper obstoječe formacije družbenega odnosa, ki ustvarjajo in obnavljajo neenakost sredi enakosti.

V tej enačbi je nenasilje upor; upor proti nasilju, ki je sestavni del vzpostavljenih družbenih odnosov. Nenasilje je praksa, ki – *prav zdaj* – ustavi nasilno dejanje ali proces in nam omogoči ostati na edinem mestu, ki nam je na voljo. Je tisto, kar v svetu, ki iz življenja in politike ni pregnal agresije, lahko storimo *in medias res*. Nenasilje ne nastopa v pravljicnem svetu, poseljenem z lepimi dušami (pa tudi če bi, v takem svetu ne bi bilo pomembno). Praksa nenasilja je bistvena prav v pogojih, ki nas proizvedejo z nasiljem. Zmožnost delovanja se pojavi, ko se naše delovanje odvrne od tistega, kar nas zavezuje (in podreja) normam. Upor zoper realnost, ki nas konstituira (kar je kritična gesta), ne predpostavlja njenega uničenja ali transcendiranja, pač pa performativno preobrnitev ali preusmeritev nasilnih norm. Cilj tega upora je priznanje družbenega odnosa (kar je etična gesta), onkraj katerega za nas ni realnosti. Obrat, ki zahteva preoblikovanje naše lastne produkcije, se mora zgoditi sredi nasilja,

mora ga preusmeriti in izpodbijati »določujočo moč tega proizvajanja; ali drugače, dobro <mora> izkoristiti iterabilnost teh norm in od tod tudi njihovo krhkost in spremenljivost« (Butler, 2007a, 185).

Kako bi bila videti realnost, če bi jo predrugali na podlagi radikalnega egalitarizma? Kakšna bi bila naša realnost, če bi našo ontologijo, ki temelji na prekariteti, pluralnosti in medsebojni odvisnosti, podpirala in ščitila tudi politika? Tega še ne vemo. Zadeva prihodnost. A četudi enakost ni del sveta, v katerem živimo danes, se moramo politično zavzemati zanjo. To pomeni, da moramo v sedanjosti misliti in delovati, kot da smo sposobni upoštevati našo ontološko enakost. Realnost, ki bi vzniknila iz tovrstnih političnih bojev, je enako nepredvidljiva in kontingentna kot imaginarij ljudi, ki bi jo morda naseljevali. Svet, ki bi izključeval možnost uničenja družbene vezi, nam ostaja neznan. Kako bi bila videti realnost, če bi bilo možno vsako življenje? Kakšna bi bila človeškost, če njene možnosti ne bi bile nasilno vzpostavljene?

Varovati prihodnost življenja ne pomeni, da življenju vsiljujemo obliko, ki naj jo privzame, pot, ki naj jo ubere. Pomeni skrbeti za to, da bodo življenju na razpolago kontingentne in nepredvidljive oblike, ki jih bo nemara privzelo. (FN, 146)

Politično negovanje prihodnosti ni možno s programatične točke, ki je že postavljena v domnevno prihodnost.

Prihodnost negujemo z delovanjem v sedanjosti. Tu najdemo tudi odgovor na vprašanje o lepih dušah, ljudeh, ki naj bi živeli v dobrem ali vsaj boljšem svetu. Morda bodo v svetu, v katerem uničujoč družbeni odnos ne bo dovoljen, v katerem sklicevanje na genocidno prerogativo ne bo možno, v katerem noben človek ne bo odvečen, resnično prebivale lepe duše. Takega sveta še ne poznamo. Toda Judith Butler nam ne ponuja pravljičnega opisa sveta. Naj se zdi ta možnost v danih okvirih še tako omejena, je njena politična filozofija poziv k premišljevanju radikalne enakosti tukaj in zdaj.

Literatura in viri

Besedila Judith Butler

- Asad, T., W. Brown, J. Butler in S. Mahmood. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.
- Beck-Gernsheim, E., J. Butler in L. Puigvert. 2003. *Women and Social Transformation*. New York: Peter Lang.
- Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell in N. Fraser. 1995. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.
- Butler, J. 1985. »Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault«. *Praxis International* 4: 505–516.
- Butler, J. 1986. »Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*«. *Yale French Studies* 72: 35–49.
- Butler, J. 1987. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. 1988. »Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory«. *Theatre Journal* 40 (4): 519–531.
- Butler, J. 1989. »Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*«. V: *The Thinking Muse*, ur. J. Allen in I. M. Young, 85–100. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Butler, J. 1991. »Imitation and Gender Insubordination«. V: *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, ur. D. Fuss, 13–31. New York in London: Routledge.
- Butler, J. 1993a. »Gender as Performance«. V: *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, ur. P. Osborne, 109–125. London in New York: Routledge.

- Butler, J. 1993b. »Critically Queer«. *GLQ* 1: 17–32.
- Butler, J. 1993c. »Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia«. V: *Reading Rodney King: Reading Urban Uprising*, ur. R. Goo-
ding-Williams, 15–22. New York: Routledge.
- Butler, J. 1994. »Against Proper Objects: Introduction«. *differences* 6 (2–3): 1–26.
- Butler, J. 1995a. »Contingent Foundations«. V: *Feminist Contentions: A Philo-
sophical Exchange*, ur. S. Benhabib et al., 35–58. New York: Routledge.
- Butler, J. 1995b. »For a Careful Reading«. V: *Feminist Contentions: A Philo-
sophical Exchange*, ur. S. Benhabib et al., 127–144. New York: Routledge.
- Butler, J. 1996. »Universality in Culture«. V: *For Love of Country: Debating the
Limits of Patriotism*, ur. J. Cohen, 45–52. Boston, MA: Beacon Press.
- Butler, J. 1997a. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York in
London: Routledge.
- Butler, J. 1997b. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA:
Stanford University Press.
- Butler, J. 1997c. »Further Reflections on Conversations of Our Times«. *Di-
acritics* 27 (1): 13–15.
- Butler, J. 1998. »Merely Cultural«. *New Left Review* 1 (227): 33–44.
- Butler, J. 2000. »Ethical Ambivalence«. V: *The Turn to Ethics*, ur. M. Garber,
B. Hanssen in R. L. Walkowitz, 15–28. New York in London: Routledge.
- Butler, J. 2001a. »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue«. Dosto-
pno na naslovu: <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en> (citira-
no 8. decembra 2022).
- Butler, J. 2001b. »Giving an Account of Oneself«. *Diacritics* 31 (4): 22–40.
- Butler, J. 2001c. *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana:
ŠKUC, prevod Suzana Tratnik.
- Butler, J. 2002. »Bodies and Power, Revisited«. *Radical Philosophy* 114: 13–19.
- Butler, J. 2004a. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London
in New York: Verso.
- Butler, J. 2004b. *Undoing Gender*. New York in London: Routledge.
- Butler, J. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. 2006 [1990]. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.
New York in London: Routledge.
- Butler, J. 2007a. »Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins«. *differences*
18 (2): 180–195.
- Butler, J. 2007b. »I Merely Belong to Them«. *London Review of Books* 29 (9).
Dostopno na naslovu: [https://www.lrb.co.uk/the-paper/v29/n09/judith-
butler/i-merely-belong-to-them](https://www.lrb.co.uk/the-paper/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them) (zadnji dostop 22. julija 2025).
- Butler, J. 2009a. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London in New York:
Verso.

- Butler, J. 2009b. »Performativity, Precarity and Sexual Politics«. *AIBR. Revista de Antropologia Iberoamericana* 4 (3): i–xiii.
- Butler, J. 2009c. »Critique, Dissent, Disciplinarity«. *Critical Inquiry* 35: 773–795.
- Butler, J. 2009d. *Antigonina zabteva: sorodstvo med življenjem in smrtjo*. Ljubljana: Študentska založba, prevod Suzana Tratnik.
- Butler, J. 2010. »Performative Agency«. *Journal of Cultural Economy* 3 (2): 147–161.
- Butler, J. 2011a [1993]. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York in London: Routledge.
- Butler, J. 2011b. »Hannah Arendt's Death Sentences«. *Comparative Literature Studies* 48 (3): 280–295.
- Butler, J. 2012. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Violence*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. 2015a. »Laclau, Marx, and the Performative Power of Negation«. Verso blog. Dostopno na naslovu: <https://www.versobooks.com/blogs/news/5238-judith-butler-laclau-marx-and-the-performative-power-of-negation> (citirano 8. decembra 2022).
- Butler, J. 2015b. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA in London: Harvard University Press.
- Butler, J. 2015c. *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. 2015d. »Foreword«. V: *State of Insecurity: Government of the Precarious*, I. Lorey. London in New York: Verso.
- Butler, J. 2016a. »Rethinking Vulnerability and Resistance«. V: *Vulnerability in Resistance*, ur. J. Butler, Z. Gambetti in L. Sabsay, 12–27. Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, J. 2016b. »Uprising«. V: *Uprisings*, ur. G. Didi-Huberman, 23–36. Paris: Gallimard, Jeu de Paume.
- Butler, J. 2018. »Reply from Judith Butler«. *Philosophy and Phenomenological Research* XCVI (1): 243–249.
- Butler, J. 2019a. »Gender in Translation: Beyond Monolingualism«. *philosophy* 9 (1): 1–25.
- Butler, J. 2019b. »Hegel for Our Times«. The Institute of Art and Ideas. Dostopno na naslovu: <https://iai.tv/articles/hegel-for-our-times-judith-butler-auid-1273> (citirano 8. decembra 2022).
- Butler, J. 2020. *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. London in New York: Verso.
- Butler, J. 2021. »Why is the Idea of 'Gender' Provoking Backlash the World Over?« *The Guardian*, 23. oktober. Dostopno na naslovu: <https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash> (citirano 8. decembra 2022).

- Butler, J. in A. Athanasiou. 2013. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity.
- Butler, J., Z. Gambetti in L. Sabsay. 2016. »Introduction«. V: *Vulnerability in Resistance*, ur. J. Butler, Z. Gambetti in L. Sabsay, 1–11. Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, J., J. Habermas, C. Taylor in C. West. 2011. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J., E. Laclau in R. Laddaga. 1997. »The Uses of Equality«. *Diacritics* 27 (1): 2–12.
- Butler, J. in G. C. Spivak. 2007. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. London, New York in Calcutta: Seagull.
- Butler, J. in S. Taylor. 2008. *Examined Life*. Dostopno na naslovu: <https://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE> (citirano 8. decembra 2022).
- Butler, J. in E. Weed. 2011. »Introduction«. V: *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*, ur. J. Butler in E. Weed, 1–10. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Butler, J., E. Laclau in S. Žižek. 2019. *Kontingenca, hegemonija, univerzalnost*. Ljubljana: Krtina, prevod Aljoša Kravanja, Katarina Rotar in Martin Hergout.

Intervjuji z Judith Butler

- Aloni, U. 2010. »Judith Butler: As a Jew, I Was Taught It Was Ethically Imperative to Speak Up«. *Haaretz*, 24. februar. Dostopno na naslovu: https://www.haaretz.com/1.5052023?=&ts=_1586463918946 (citirano 8. decembra 2022).
- Antonello, P. in R. Farneti. 2009. »Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler«. *Theory & Event* 12 (1). Dostopno na naslovu: <https://muse.jhu.edu/article/263144> (zadnji dostop 23. julija 2025).
- Avramopolou, E. 2014. »Crisis, Critique and the Possibilities of the Political«. *The Cyprus Review* 26 (1): 195–203.
- Barbec, S. 2017. »An Interview with Judith Butler«. Verso blog. Dostopno na naslovu: <https://www.versobooks.com/blogs/3304-an-interview-with-judith-butler> (citirano 8. decembra 2022).
- Bell, V. 1999. »On Speech, Race and Melancholia: An Interview with Judith Butler«. *Theory, Culture & Society* 16 (2): 163–175.
- Bella, K. 2011. »Bodies in Alliance: Gender Theorist Judith Butler on the Occupy and SlutWalk Movements«. *Truthout*, 15. december. Dostopno

- na naslovu: <https://truthout.org/articles/bodies-in-alliance-gender-theorist-judith-butler-on-the-occupy-and-slutwalk-movements/> (citirano 8. decembra 2022).
- Birulés, F. 2009. »Interview with Judith Butler: Gender is Extramoral«. *MRonline*. Dostopno na naslovu: <https://mronline.org/2009/05/16/interview-with-judith-butler-gender-is-extramoral/> (citirano 8. decembra 2022).
- Blumenfeld, W. J. in M. S. Breen. 2005. »‘There Is a Person Here’: An Interview with Judith Butler«. V: *Butler Matters: Judith Butler’s Impact on Feminist and Queer Studies*, ur. W. J. Blumenfeld in M. S. Breen, 7–24. Aldershot: Ashgate.
- Butler, J. in W. E. Connolly. 2000. »Politics, Power and Ethics«. *Theory & Event* 4 (2). Dostopno na naslovu: muse.jhu.edu/article/32589 (zadnji dostop 23. julija 2025).
- Butler, J. 2007c. »Gender Trouble: Still Revolutionary or Obsolete?« *Bang Bang*, 10. avgust. Dostopno na naslovu: <https://criticaltheorylibrary.blogspot.com/2011/06/judith-butler-gender-trouble-still.html> (citirano 8. decembra 2022).
- Danbolt, M. 2015. »In the Hands of the Social: An Interview with Judith Butler«. Dostopno na naslovu: https://curis.ku.dk/ws/portalfiles/portal/137691930/Mathias_Danbolt_In_the_Hands_of_the_Social_Interview_with_Judith_Butler_150518_FRANK_Conversations.pdf (zadnji dostop 23. julija 2025).
- Filar, R. 2014. »Willing the Impossible: An Interview with Judith Butler«. *Open Democracy*. Dostopno na naslovu: <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/willing-impossible-interview-with-judith-butler/> (citirano 8. decembra 2022).
- Heckert, J. 2011. »On Anarchism: An Interview with Judith Butler«. V: *Anarchism and Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, ur. J. Heckert in R. Cleminson, 93–100. New York: Routledge.
- Ingala, E. 2017. »Judith Butler: A Living Engagement with Politics«. *Isegoría* 56: 21–37.
- Kania, E. 2013. »Exercising Politics. Interview with Judith Butler«. *R. Evolutions* 1 (1): 32–41.
- Kotz, L. 1992. »The Body You Want«. *Artforum* 31 (3): 82–89.
- Martínez Ruiz, R. 2016. »A Conversation with Judith Butler«. *The Undecidable Unconsciousness* 3: 51–65.
- McCann, M. 2011. »Whose Lives Matter? An Interview with Judith Butler«. Dostopno na naslovu: <https://www.dailyxtra.com/whose-lives-matter-an-interview-with-judith-butler-34248> (citirano 9. januarja 2023).
- Meijer, I. C. in B. Prins. 1998. »How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler«. *Signs* 23 (2): 275–286.

- O'Hana, S. 2017. »Judith Butler on the Poetry of Guantanamo: ‚In Some Ways, Literature and the Arts Help to Make the World Bearable‘«. *Literary Hub*, 7. julij. Dostopno na naslovu: <https://lithub.com/judith-butler-on-the-poetry-of-guantanamo/> (citirano 8. decembra 2022).
- Olson, G. A. in L. Worsham. 2000. »Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification«. *JAC* 20 (4): 727–765.
- Pages, C. in M. Trachman. 2012. »Analytics of Power. An Interview with Judith Butler«. *Books and Ideas*. Dostopno na naslovu: https://booksandideas.net/IMG/pdf/20121129_an_analytics_of_power.pdf (citirano 8. decembra 2022).
- Phelps, J. 2013. »Judith Butler on Performativity and Performance«. *Counterpulse*. Dostopno na naslovu: <http://counterpulse.org/judith-butler-gender-performativity/> (citirano 8. decembra 2022).
- Pheng C. in E. Grosz. 1998. »The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell«. *Diacritics* 28 (1): 19–42.
- Power, N. 2009. »The Books Interview: Judith Butler«. *The New Statesman*, 27. avgust.
- Reddy, V. in J. Butler. 2004. »Troubling Genders, Subverting Identities: Interview with Judith Butler«. *Agenda* 18 (62): 115–123.
- Salmon, C. 2016. »Trump, Fascism and the Construction of ‚The People‘«. Verso blog, 29. december. Dostopno na naslovu: <https://www.versobooks.com/blogs/3025-trump-fascism-and-the-construction-of-the-people-an-interview-with-judith-butler> (citirano 8. decembra 2022).
- Sarra, S. 2012. »Solidarity in the Streets. An Interview with Judith Butler«. *Rabble*, 23. maj. Dostopno na naslovu: <https://rabble.ca/news/2012/05/solidarity-streets-interview-judith-butler> (citirano 8. decembra 2022).
- Schneider, N. in J. Butler. 2010. »A Carefully Crafted F**k You«. *Guernica Mag*, 15. marec. Dostopno na naslovu: https://www.guernicamag.com/a_carefully_crafted_fk_you/ (citirano 8. decembra 2022).
- Seeliger, M. in P.-I. Villa Braslavsky. 2022. »Reflections on the Contemporary Public Sphere: An Interview with Judith Butler«. *Theory, Culture & Society*, 20. januar. Dostopno na naslovu: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/02632764211066260> (citirano 8. decembra 2022).
- Stauffer, J. 2003. »An Interview with Judith Butler: ‚Peace is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War‘«. *The Believer*, 1. maj. Dostopno na naslovu: <https://www.thebeliever.net/an-interview-with-judith-butler/> (citirano 8. decembra 2022).
- Tohidi, N. 2017. »An Interview on Feminist Ethics and Theory with Judith Butler«. *Journal of Middle East Women's Studies* 13 (3): 461–468.

- Uzelac, M. 2000. »Reči ću da sam žena politički i javno«. *Zarez* 39. Dostopno na naslovu: <http://www.womenngo.org.rs/sajt/sajt/saopstenja/razgovori/batler.htm> (citirano 8. decembra 2022).
- Willig, R. 2012. »Recognition and Critique: An Interview with Judith Butler«. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 13 (1): 139–144.
- Yancy, G. in J. Butler. 2015. »What's Wrong with 'All Lives Matter'?« *New York Times*, 12. januar. Dostopno na naslovu: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/12/whats-wrong-with-all-lives-matter/?_r=0 (citirano 8. decembra 2022).
- Zaharijević, A. in J. Butler. 2016. »In Conversation with Judith Butler: Binds Yet to Be Settled«. *Filozofija i društvo* 27 (1): 105–114.
- Zimmer, U., M. Heidingsfelder in S. Adler. 2010. »AVIVA-Interview with Judith Butler«. Dostopno na naslovu: https://www.aviva-berlin.de/aviva/content_Interviews.php?id=1427323 (citirano 8. decembra 2022).

Drugi viri

- Abbagnano, N. 2020. »Existentialism as Philosophy of the Possible«. *Journal of Continental Philosophy* 1 (2): 260–276.
- Abrams, K. 2011. »Performing Interdependence: Judith Butler and Sunaura Taylor in the Examined Life«. *Columbia Journal of Gender and Law* 21 (2): 72–89.
- Adorno, T. 2007. *Minima moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba *cf., prevod Seta Knop.
- Agamben, G. 2004. *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba, prevod Samo Kutoš.
- Ahmed, S. 2007. »A Phenomenology of Whiteness«. *Feminist Theory* 8 (2): 149–168.
- Alamo, S. in S. Hekman. 2008. »Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory«. V: *Material Feminisms*, ur. S. Alamo in S. Hekman, 1–22. Bloomington: Indiana University Press.
- Allen, A. 1998. »Power Trouble: Performativity as Critical Theory«. *Constellations* 5 (4): 456–471.
- Allen, A. in R. Goddard. 2014. »The Domestication of Foucault. Government, Critique, War«. *History of the Human Sciences* 27 (5): 26–53.
- Antić, M. in I. Radačić. 2020. »The Evolving Understanding of Gender in International Law and 'Gender Ideology' Pushback 25 Years since the Beijing Conference on Women«. *Women's Studies International Forum* 83.
- Arendt, H. 1981. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- Arendt, H. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina, prevod Vlasta Jalušič.
- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba, prevod Zdenka Erbežnik, Patricija Fajon in Polona Glavan.
- Arendt, H. 2005. »Socrates«. V: *The Promise of Politics*, ur. J. Kohn, 5–39. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba, prevod Polona Glavan.
- Arendt, H. 2017. *O revoluciji*. Ljubljana: Krtina, prevod Mirt Komel et al.
- Aristotle. 1991. *Generation of Animals. Complete Works*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristoteles. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, prevod Valentin Kalan.
- Aristoteles. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba, prevod Matej Hriberšek.
- Arruzza, C. 2015. »Gender as Social Temporality: Butler (and Marx)«. *Historical Materialism* 23 (1): 28–52.
- Ashenden, S. in D. Owen (ur.). 1999. *Foucault Contra Habermas*. London: Sage.
- Athanasiou, A. 2017. *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Athanasiou, A. in E. Tzelepis. 2010. »Mourning (as) Woman: Event, Catachresis, and That Other Face of Discourse«. V: *Rewriting Difference: Luce Irigaray and the 'Greeks'*, ur. E. Tzelepis in A. Athanasiou, 105–118. New York: SUNY Press.
- Austin, J. L. 1990. *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, prevod Bogdan Lešnik.
- Barad, K. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC in London: Duke University Press.
- Beauvoir, S. de. 2013. *Drugi spol*. Ljubljana: Krtina, dva zv., prevod Suzana Koncut.
- Benhabib, S. 1995a. »Feminism and Postmodernism«. V: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, ur. S. Benhabib et al., 17–34. New York in London: Routledge.
- Benhabib, S. 1995b. »Subjectivity, Historiography, and Politics«. V: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, ur. S. Benhabib et al., 107–126. New York in London: Routledge.
- Benjamin, W. 2000. »Naloga prevajalca«. *Tretji dan* 29 (10): 42–50, prevod Nike Kocijančič Pokorn.
- Benjamin, W. 2016. »H kritiki nasilja«. V: *Usoda in značaj: spisi, proza, fragmenti*. Ljubljana: Beletrina, 97–117, prevod Milka Petrovec-Fuhrmann.

- Berger, A. E. 2014. *The Queer Turn in Feminism: Identities, Sexualities, and the Theater of Gender*. New York: Fordham University Press.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London in New York: Routledge.
- Bojanić, P. 2019. »'Leben und Gewalt' or 'Gewalt und Leben'. A Commentary on Paragraph 18 of Walter Benjamin's 'Towards the Critique of Violence'. *Critical Times* 2 (2): 320–329.
- Boucher, G. 2006. »The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler«. *Parrhesia* 1: 112–141.
- Bourke, J. 2013. *What It Means to Be a Human?* London: Virago.
- Braidotti, R. 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. in J. Butler. 1994. »Feminism by Any Other Name«. *differences* 6 (2–3): 27–61.
- Brown, W. 2001. *Politics Out of History*. Princeton, NJ in Oxford: Princeton University Press.
- Brown, W. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Cabrera, E. 2018. »From Subjection to Dispossession: Butler's Recent Performative Thought on Foucault's Latest Work«. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 20 (4). Dostopno na naslovu: <https://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol20/iss4/8/> (zadnji dostop 28. julija 2025).
- Campbell, K. 2002. »The Politics of Kinship«. *Economy and Society* 31 (4): 642–650.
- Canovan, M. 1990. »Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics«. *Social Research* 57 (1): 135–165.
- Cavarero, A. 2000. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. London in New York: Routledge.
- Cavarero, A. 2011. *Horrorism: Naming Contemporary Violence*. New York: Columbia University Press.
- Cavarero, A. 2016. *Inclinations*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cavarero, A. 2021. »Rethinking Radical Democracy with Butler«. V: *Bodies That Still Matter: Resonances of Work of Judith Butler*, ur. A. Halsema, K. Kwastek in R. van der Oever, 141–154. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Chambers, S. in T. Carver. 2008. *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. London in New York: Routledge.
- Charpentier, A. 2019. »On Judith Butler's 'Ontological Turn'«. *Raisons politiques* 76 (4): 43–54.
- Clare, S. 2009. »Agency, Signification, and Temporality«. *Hypatia* 24 (2): 50–62.

- Cooper, M. 2008. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle in London: University of Washington Press.
- Crenshaw, K. W. 2020. »The Unmattering of Black Lives«. *The New Republic*, 21. maj. Dostopno na naslovu: <https://newrepublic.com/article/157769/unmattering-black-lives> (citirano 8. decembra 2022).
- Cyfer, I. 2019. »What's the Trouble with Humanity? A Feminist Critique of Judith Butler's Ethics of Vulnerability«. *Digitum* 23: 1–15.
- Dean, J. 2008. »Change of Address: Butler's Ethics at Sovereignty's Deadlock«. V: *Judith Butler's Precarious Politics*, ur. T. Carver in S. A. Chambers, 109–126. London in New York: Routledge.
- Delphi, C. 1995. »The Invention of French Feminism: An Essential Move«. *Yale French Studies* 87: 190–221.
- Derrida, J. 1995. »Signatura dogodek kontekst«. V: *Sodobna literarna teorija*, ur. Aleš Pogačnik, 119–141. Ljubljana: Krtina, prevod Simona Perpar in Uroš Grilc.
- Deutscher, P. 1997. *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. London: Routledge.
- Deutscher, P. 2017. *Foucault's Futures: A Critique of Reproductive Reason*. New York: Columbia University Press.
- Devenney, M. 2020. *Towards an Improper Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Diels, H. 1960. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagbuchhandlung.
- Disch, L. 1999. »Judith Butler and the Politics of the Performative«. *Political Theory* 27 (4): 545–559.
- Drichel, S. 2013. »Reframing Vulnerability: ,So obviously the problem ... ,?«. *SubStance* 42 (3): 3–27.
- Duden, B. 1993. »Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung«. *Feministische Studien* 2: 24–33.
- Duggan, L. 1998. »The Theory Wars, or, Who's Afraid of Judith Butler?«. *Journal of Women's History* 10 (1): 9–19.
- Ebert, T. 1993. »Ludic Feminism, the Body, Performance, and Labor: Bringing ,Materialism' Back into Feminist Cultural Studies«. *Cultural Critique* 23: 5–50.
- Ertür, B. 2017. »The Onus of Thought in the War on Terror«. *Theory & Event* 20 (1): 66–75.
- Fanon, F. 2016. *Črna koža, bele maske*. Ljubljana: Studia Humanitatis, prevod Ana Monika Habjan.
- Fausto-Sterling, A. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

- Feola, M. 2014. »Norms, Vision and Violence: Judith Butler on the Politics of Legibility«. *Contemporary Political Theory* 13 (2): 130–148.
- Ferguson, A., I. Philipson, I. Diamond, L. Quinby, C. Vance in A. Barr Snitow. 1984. »Forum: The Feminist Sexuality Debates«. *Signs* 10 (1): 106–135.
- Ferrarese, E. 2011. »Judith Butler's 'Not Particularly Postmodern Insight' of Recognition«. *Philosophy & Social Criticism* 37 (7): 759–773.
- Ferrarese, E. 2016. »Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World as It Is?«. *Critical Horizons* 17 (2): 149–159.
- Fineman, M. A. 2008. »The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition«. *Yale Journal of Law and Feminism* 20 (1): 1–23.
- Foucault, M. 1980a. »Prison Talk«. V: *Power/Knowledge*, ur. C. Gordon, 55–62. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1980b. »The Confessions of the Flesh«. V: *Power/Knowledge*, ur. C. Gordon, 194–228. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1991. »Subjekt in oblast«. V: *Vednost – oblast – subjekt*, ur. M. Dolar, 103–120. Ljubljana: Krt, prevod Marjan Šimenc.
- Foucault, M. 1996a. »From Torture to Cellblock«. V: *Foucault Live*, ur. S. Lotringer, 207–213. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. 1996b. »Space, Power and Knowledge«. V: *Foucault Live*, ur. S. Lotringer, 335–348. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. 1997. *Il faut défendre la société*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. 2000. *Zgodovina seksualnosti. 1, Volja do znanja*. Ljubljana: ŠKUC, prevod Brane Mozetič.
- Foucault, M. 2007a. »Etika skrbi zase kot prakticiranje svobode«. V: *Življenje in prakse svobode*, ur. J. Šumič-Riha, 240–259. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, prevod Katarina Rotar.
- Foucault, M. 2007b. »Zanke oblasti«. V: *Življenje in prakse svobode*, ur. J. Šumič-Riha, 182–199. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, prevod Katarina Rotar.
- Foucault, M. 2007c. »Predgovor«. V: *Življenje in prakse svobode*, ur. J. Šumič-Riha, 45–48. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, prevod Jelka Kernev Štrajn.
- Foucault, M. 2008a. »Kaj je razsvetljenstvo?«. V: *Vednost – oblast – subjekt*, ur. M. Dolar, 251–268. Ljubljana: Krtina, prevod Tomaž Erzar.
- Foucault, M. 2008b. »Zakrinkani filozof«. V: *Vednost – oblast – subjekt*, ur. M. Dolar, 231–238. Ljubljana: Krtina, prevod Aljoša Kravanja.
- Foucault, M. 2010. *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis, prevod Samo Tomšič in Ana Žerjav.
- Foucault, M. 2014. »Interview with Hean François and John De Wit«. V: *Wrong-Doing, Truth-Telling*, ur. F. Brion in B. Harcourt, 253–270. Chicago: University of Chicago Press.

- Foucault, M. 2015. »Družbo je treba braniti«: predavanja na Collège de France (1975–1976). Ljubljana: Studia Humanitatis, prevod Ana Monika Habjan.
- Foucault, M. 2016. »Kaj je kritika?« Šum 6: 643–676, prevod Miha Šuštar.
- Foucault, M. 2018. »Interview with Fares Sassine: There Can't Be Societies Without Uprisings«. *Foucault Studies* 25: 324–350.
- Foultier, A. P. 2013. »Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty«. *Hypatia* 28 (4): 767–783.
- Fraser, N. 1995. »False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler«. V: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, ur. S. Benhabib et al., 59–74. New York in London: Routledge.
- Fraser, N. 1996. »Michel Foucault: A 'Young Conservative'«. V: *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, ur. S. J. Hekman, 15–38. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Freud, S. 1987. »Žalovanje in melanholija«. V: *Metapsihološki spisi*, ur. E. D. Bahovec, M. Dolar in I. Štandeker, 197–217. Ljubljana: Studia Humanitatis, prevod Rado Riha.
- Freud, S. 2006. *Spisi o seksualnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, prevod Marija Javornik.
- Geddes, P. in A. Thomson. 1889. *The Evolution of Sex*. London: Walter Scott.
- Germon, J. 2009. *Gender: A Genealogy of an Idea*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gilson, E. 2011. »Vulnerability, Ignorance, and Oppression«. *Hypatia* 26 (2): 308–332.
- Girard, F. 2007. »Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN«. *SexPolitics: Reports from the Frontlines*. Dostopno na naslovu: https://sxpolitics.org/spwprojects/frontlines/book/pdf/capitulo9_united_nations.pdf (citirano 8. decembra 2022).
- Glick, E. 2000. »Sex Positive: Feminism, Queer Theory, and the Politics of Transgression«. *Feminist Review* 64: 19–45.
- Goffman, E. 2014. *Predstavljanje sebe v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Studia Humanitatis, prevod Polona Petek.
- Graff, A. in E. Korolczuk. 2022. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. London in New York: Routledge.
- Habermas, J. 1982. »The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading *Dialectic of Enlightenment*«. *New German Critique* 26: 13–30.
- Hanson, E. 1991. »Undead«. V: *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, ur. D. Fuss, 324–340. New York in London: Routledge.
- Hark, S. 2001. »Disputed Territory: Feminist Studies in Germany and Its Queer Discontents«. *Amerikastudien/American Studies* 46 (1): 87–103.
- Hartsock, N. 1997. »Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Truth or Justice?« *Signs* 22 (2): 367–374.

- Hegel, G. W. F. 2017. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, prevod Božidar Debenjak.
- Hemmings, C. 2005. »Telling Feminist Stories«. *Feminist Theory* 6 (2): 115–139.
- Hennessy, R. 2000. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York in London: Routledge.
- Hobbes, T. 2025. *Leviatan*. Ljubljana: Krtina, prevod Aljoša Kravanja.
- Holusha, J. 2006. »Bush Says Anthem Should Be in English«. *The New York Times*, 28. april. Dostopno na naslovu: <https://www.nytimes.com/2006/04/28/us/bush-says-anthem-should-be-in-english.html> (citirano 8. decembra 2022).
- Honig, B. 2009. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Honig, B. 2010. »Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism«. *New Literary History* 41 (1): 1–33.
- Honkasalo, M.-L. 2018. »Vulnerability and Inquiring into Relationality«. *Suomen Antropologi* 43 (3): 1–21.
- Honneth, A. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Hood-Williams, J. in W. C. Harrison. 1998. »Trouble with Gender«. *The Sociological Review* 46 (1): 73–94.
- hooks, b. 1981. *Ain't I a Woman?* Boston, MA: South End Press.
- Hunter, W. A. 1803. *A Systematic and Historical Exposition of Roman Law in the Order of a Code*. London: Sweet & Maxwell.
- Illetterati, L. 2022. »Subjectivity and Violence: A Hegelian Perspective«. V: *Violence and Reflexivity. The Place of Critique in the Reality of Domination*, ur. M. Ivković, A. Zaharijević in G. Pudar Draško, 33–52. Lanham in Boulder: Lexington Books.
- Ingala, E. 2018a. »Catagresis and Mis-Being in Judith Butler and Étienne Balibar: Contemporary Reconfigurations of the Human as a Face Drawn in the Sand«. *Literature and Theology* 32 (2): 142–160.
- Ingala, E. 2018b. »From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political«. V: *Subjectivity and the Political*, ur. G. Rae in E. Ingala, 35–54. New York in London: Routledge.
- Ingala, E. 2019. »Judith Butler: From a Normative Violence to an Ethics of Non-violence«. V: *The Meanings of Violence: From Critical Theory to Biopolitics*, ur. G. Rae in E. Ingala, 191–208. New York: Routledge.
- Ingala, E. 2021. »Contemporary Declinations of Violence: Thinking Extreme Violence and Vulnerability with Étienne Balibar and Judith Butler«. V: *Rethinking Vulnerability and Exclusion*, ur. B. Rodríguez, N. Sánchez Madrid in A. Zaharijević, 117–134. Cham: Palgrave Macmillan.

- Jagger, G. 2008. *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*. Abingdon in New York: Routledge.
- Jaspers, K. 1956. *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin: Springer-Verlag.
- Käll, L. F. 2015. »A Path Between Voluntarism and Determinism. Tracing Elements of Phenomenology in Judith Butler's Account of Performativity«. *Lambda nordica* 2–3: 23–48.
- Karhu, S. 2016. »Judith Butler's Critique of Violence and the Legacy of Monique Wittig«. *Hypatia* 31 (4): 827–843.
- Kessler, S. in W. McKenna. 1978. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kim, D. K. 2007. *Melancholic Freedom: Agency and the Spirit of Politics*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Kirby, V. 2006. *Judith Butler: Live Theory*. London in New York: Continuum.
- Kitzinger, C. in S. Wilkinson. 1994. »Virgins and Queers: Rehabilitating Heterosexuality?«. *Gender & Society* 8 (3): 444–462.
- Klein, M. 1935. »A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States«. *The International Journal of Psychoanalysis* 16: 145–174.
- Knight, A. 2021. »Feminist Vulnerability Politics: Judith Butler on Autonomy and the Pursuit of a 'Livable Life'«. *Feminist Formations* 33 (3): 175–198.
- Kołąkowski, L. 2010. »Kapłan i Błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia«. V: *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, ur. Z. Mentzel, 49–82. Kraków: Znak.
- Kramer, S. 2015. »Judith Butler's 'New Humanism': A Thing or Not a Thing, and So What?«. *philoSOPHIA* 5 (1): 25–40.
- Kristeva, J. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. 1994. *Spisi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, prevod Tomaž Erzar et al.
- Laclau, E. in C. Mouffe. 1987. *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana: Partizanska knjiga, prevod Jelica Šumič-Riha.
- Laqueur, T. 2003. *Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud*. Cambridge, MA in London: Harvard University Press.
- Levinas, E. 1998. *Entre Nous. On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. 1999. *Alterity and Transcendence*. New York: Columbia University Press.
- Lloyd, G. 1983. »Masters, Slaves and Others«. *Radical Philosophy* 34: 1–9.
- Lloyd, M. 1999. »Performativity, Parody, Politics«. *Theory, Culture & Society* 16 (2): 195–213.

- Lloyd, M. 2007. *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge: Polity.
- Lloyd, M. 2008. »Towards a Cultural Politics of Vulnerability: Precarious Lives and Ungrievable Deaths«. V: *Judith Butler's Precarious Politics*, ur. T. Carver in S. A. Chambers, 93–105. London in New York: Routledge.
- Lloyd, M. 2009. »Performing Radical Politics«. V: *The Politics of Radical Democracy*, ur. A. Little in M. Lloyd, 33–51. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lloyd, M. (ur.). 2015. *Judith Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Loidolt, S. 2018. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York in London: Routledge.
- Loizidou, E. 2007. *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. Abingdon in New York: Routledge Cavendish.
- Loizidou, E. 2008. »Butler and Life: Law, Sovereignty, Power«. V: *Judith Butler's Precarious Politics*, ur. T. Carver in S. A. Chambers, 145–156. Abingdon: Routledge.
- Lovibond, S. 1996. »Meaning What We Say: Feminist Ethics and the Critique of Humanism«. *New Left Review* 1 (220): 98–115.
- Lundgren-Gothlin, E. 1996. *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- Lynteris, C. 2013. »The State as a Social Relation: An Anthropological Critique«. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research* 1. Dostopno na naslovu: <https://journals.openedition.org/am/291> (zadnji dostop 23. julija 2025).
- Macpherson, C. B. 1993. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Magnus, K. Dow. 2006. »The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency«. *Hypatia* 21 (2): 81–103.
- Mahmood, S. 2001. »Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival«. *Cultural Anthropology* 16 (2): 202–236.
- Marx, K. 2018. *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. Ljubljana: Studia Humanitatis, prevod Mirko Košir.
- McIvor, D. 2012. »Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning«. *Political Theory* 40 (4): 409–436.
- McNay, L. 1999. »Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler«. *Theory, Culture & Society* 16 (2): 175–193.
- McNeilly, K. 2015. »From the Right to Life to the Right to Livability: Radically Reapproaching 'Life' in Human Rights Politics«. *Australian Feminist Law Journal* 41 (1): 141–159.

- McWhorter, L. 2013. »Post-Liberation Feminism and Practices of Freedom«. *Foucault Studies* 16: 54–73.
- Merleau-Ponty, M. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba, prevod Špela Žakelj.
- Millett, K. 1970. *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
- Mills, C. 2007. »Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility«. *differences* 18 (2): 133–156.
- Mitscherlich, A. in M. Mitscherlich. 1975. *An Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*. New York: Grove Press.
- Mohanty, C. T. 2007. »Na očeh zahoda: feministična znanost in kolonialni diskurzi«. V: *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 143–174. Ljubljana: Krtina, prevod Nina Kozinc.
- Moi, T. 1999. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Moraga, C. in G. Anzaldúa. 2015. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: SUNY Press.
- Mort, F. in R. Peters. 2005 [1979]. »Foucault Recalled: Interview with Michel Foucault«. *New Formations* 55: 9–22.
- Möser, C. 2019. »Gender Travelling across France, Germany and the US: The Feminist Gender Debates as Cultural Translations«. V: *Feminist Translation Studies: Local and Transnational Perspectives*, ur. O. Castro in E. Ergun, 80–92. London in New York: Routledge.
- Murphy, A. 2011. »The Remainder: Between Symbolic and Material Violence«. V: *Philosophy and the Return of Violence*, ur. N. Eckstrand in C. S. Yates, 189–201. New York: Continuum.
- Nelson, L. 1999. »Bodies (and Spaces) Do Matter: The Limits of Performativity«. *Gender, Place & Culture* 6 (4): 331–353.
- Newton, E. 1979. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nicholson, L. 1995. »Introduction«. V: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, ur. S. Benhabib et al., 1–16. London: Routledge.
- Nietzsche, F. 1988. *H genealogiji morale: polemični spis*. V: *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*, 205–345. Ljubljana: Slovenska matica, prevod Teo Bizjak.
- Nietzsche, F. 2004. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica, prevod Alfred Leskovec.
- Nussbaum, M. 1999. »The Professor of Parody«. *The New Republic*, 22. februar. Dostopno na naslovu: <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody> (citirano 9. decembra 2022).

- Oliver, K. 2001. *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Oosterveld, V. 2005. »The Definition of ‚Gender‘ in the Rome Statute of the International Criminal Court: A Step Forward or Back for International Criminal Justice?« *Harvard Human Rights Journal* 18: 55–84.
- Phillips Simpson, P. 1998. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Probyn, E. 1995. »Lesbians in Space: Gender, Sex and the Structure of Missing«. *Gender, Place & Culture* 2 (1): 77–84.
- Prosser, J. 1998. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.
- Pulkkinen, T. 2018. »Judith Butler’s Politics of Philosophy in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* – Arendt, Cavarero, and Human ‚Appearing‘ and ‚Plurality‘«. *Redescriptions* 21 (2): 128–147.
- Pulkkinen, T. 2020. »Vulnerability and the Human in Judith Butler’s and Adriana Cavarero’s Feminist Thought: A Politics of Philosophy Point of View«. *Redescriptions* 23 (2): 151–164.
- Purvis, J. 2003. »Hegelian Dimensions of *The Second Sex*: A Feminist Consideration«. *Journal of French and Francophone Philosophy* 13 (1): 128–156.
- Redecker, E. von. 2016. »Exodus by Dispossession? Butler and Landauer on Fundamental Collectivity«. Predavanje na Inštitutu za filozofijo in družbeno teorijo v Beogradu, 18. oktober. Dostopno na naslovu: https://www.youtube.com/watch?v=_xzcHexaP6E (citirano 9. decembra 2022).
- Redecker, E. von. 2017. »Gender Parody«. V: *Gender: Laughter*, ur. B. Papenburg, 279–292. New York: Palgrave Macmillan.
- Richard, L. 2019. »Is Ontological Thinking a Dead End for Emancipatory Politics? Radical Democracy, Embodiment, and Judith Butler’s ‚Ontological Turn‘«. *Raisons politiques* 76 (4): 55–75.
- Riley, D. 1988. *Am I That Name?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rothschild, C. 2005. *Written Out: How Sexuality Is Used to Attack Women’s Organizing*. New York in New Brunswick: International Gay and Lesbian Human Rights Commission and Center for Women’s Global Leadership.
- Rozmarin, M. 2021. »Critical Belonging: Cohabitation, Plurality, and Critique in Butler’s *Parting Ways*«. *Redescriptions* 24 (1): 27–41.
- Rubin, G. 1992 [1984]. »Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of Politics of Sexuality«. V: *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ur. C. S. Vance, 267–293. London: Pandora.
- Rubin, G. 1997 [1975]. »The Traffic in Women: Notes on the ‚Political Economy‘ of Sex«. V: *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, ur. L. Nicholson, 27–62. New York in London: Routledge.

- Rubin, G. in J. Butler. 1994. »Sexual Traffic. Interview«. *differences* 6 (2–3): 62–99.
- Rushing, S. 2010. »Preparing for Politics: Judith Butler's Ethical Dispositions«. *Contemporary Political Theory* 9 (3): 284–303.
- Ruti, M. 2017. »The Ethics of Precarity: Judith Butler's Reluctant Universalism«. V: *Remains of the Social*, ur. M. van Bever Donker, R. Truscott, G. Minkley in P. Lalu, 92–116. Johannesburg: Wits University Press.
- Sabsay, L. 2016. *The Political Imaginary of Sexual Freedom: Subjectivity and Power in the New Sexual Democratic Turn*. London: Palgrave Macmillan.
- Safatle, V. 2016. *Grand Hotel Abyss: Desire, Recognition and Restoration of the Subject*. Leuven: Leuven University Press.
- Salih, S. 2002. *Judith Butler*. London in New York: Routledge.
- Sartre, J.-P. 1968. »Eksistencializem je zvrst humanizma«. V: *Izbrani filozofski spisi*, ur. B. Majer, 181–216. Ljubljana: Cankarjeva založba, prevod Mirko Hribar.
- Sawicki, J. 2005. »Queering Foucault and the Subject of Feminism«. V: *The Cambridge Companion to Michel Foucault*, ur. G. Gutting, 379–400. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schippers, B. 2014. *The Political Philosophy of Judith Butler*. London in New York: Routledge.
- Schweppenhäuser, G. 2004. »Adorno's Negative Moral Philosophy«. V: *The Cambridge Companion to Adorno*, ur. T. Huhn, 328–353. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, J. 1986. »Gender: A Useful Category of Historical Analysis«. *The American Historical Review* 91 (5): 1053–1075.
- Scott, J. 1992. »Experience«. V: *Feminists Theorize the Political*, ur. J. Butler in J. W. Scott, 22–40. New York in London: Routledge.
- Sedgwick, E. K. 1994. *Tendencies*. New York in London: Routledge.
- Sedgwick, E. K. 2007. *Dotik občutka: afekt, pedagogika, performativnost*. Ljubljana: Zavod Emanat, prevod Tanja Velagić.
- Solana, M. 2017. *La noción de subversión en Judith Butler*. Buenos Aires: Teseopress.
- Sofokles. 2022. *Antigona*. Ljubljana: Mladinska knjiga, prevod Kajetan Gantar.
- Spinoza, B. 2004. *Etika*. Slovenska matica: Ljubljana, prevod Primož Simoniti.
- Spivak, G. C. 1988. »Can the Subaltern Speak?«. V: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ur. C. Nelson in L. Grossberg, 271–313. Basingstoke: Macmillan.
- Spivak, G. C. 1993. »The Politics of Translation«. V: *Outside in the Teaching Machine*, 179–200. New York: Routledge.
- Stark, H. 2014. »Judith Butler's Post-Hegelian Ethics and the Problem with Recognition«. *Feminist Theory* 15 (1): 89–100.

- Stoller, S. 2010. »Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler«. *Continental Philosophy Review* 43 (1): 97–110.
- Stone, A. 2005. »Towards a Genealogical Feminism: A Reading of Judith Butler's Political Thought«. *Contemporary Political Theory* 4: 4–24.
- Stone, A. 2019. *Being Born: Birth and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. 1992. »The Politics of Recognition«. V: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ur. A. Gutmann, 25–73. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thiem, A. 2008. *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. New York: Fordham University Press.
- Tortora, P. in S. Keiser. 2013. *The Fairchild Books Dictionary of Fashion*. London: Bloomsbury.
- Tronto, J. C. 1994. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Vogelmann, F. 2017. »Measuring, Disrupting, Emancipating: Three Pictures of Critique«. *Constellations* 24 (1): 101–112.
- Wapner, P. 1989. »What's Left: Marx, Foucault and Contemporary Problems of Social Change«. *Praxis International* 1–2: 88–111.
- Wehrle, M. 2020. »Bodily Performativity: Enacting Norms«. V: *Phenomenology as Performative Exercise*, ur. L. Guidi in T. Rentsch, 120–139. Leiden: Brill.
- West, C. in D. H. Zimmerman. 1987. »Doing Gender«. *Gender & Society* 1 (2): 125–151.
- White, S. 1999. »As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler«. *Polity* 32 (2): 155–177.
- Wittig, M. 1980. »On ne naît pas femme«. *Questions Féministes* 8: 75–84.
- Wittig, M. 2000. »Nihče se ne rodi kot ženska«. V: *Eseji*, 25–48. Ljubljana: Škuc, prevod Nataša Velikonja.
- Zaharijević, A. 2014. *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*. Loznica: Karpos.
- Zaharijević, A. 2020a. »Social Ontology: Butler via Arendt via Loidolt«. *Filozofija i društvo* 31 (2): 146–154.
- Zaharijević, A. 2020b. »Becoming a Master of an Island Again: On the Desire to be Bodiless«. *Redescriptions* 23 (2): 1–13.
- Zaharijević, A. 2021a. »On Butler's Theory of Agency«. V: *Bodies That Still Matter: Resonances of Work of Judith Butler*, ur. A. Halsema, K. Kwastek in R. van der Oever, 21–30. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zaharijević, A. 2021b. »Independent and Invulnerable: Politics of an Individual«. V: *Rethinking Vulnerability and Exclusion*, ur. B. Rodríguez, N. Sánchez Madrid in A. Zaharijević, 83–100. Cham: Palgrave Macmillan.

- Zaharijević, A. 2022. »Equal Bodies: The Notion of the Precarious in Judith Butler's Work«. *European Journal of Women's Studies* 30 (1): 37–48. Dostupno na naslovu: doi/10.1177/13505068221137695 (citirano 8. decembra 2022).
- Zaharijević, A. in S. Bojanić. 2017. »The Trajectories of the Concept of Life in Judith Butler's Thought«. *Isegoria* 56: 169–185.
- Zaharijević, A. in P. Krstić. 2018. »U čemu je vrlina kritike?« V: *Šta je kritika? Mišle Fuko i Džudit Batler*, ur. A. Zaharijević in P. Krstić, 9–34. Novi Sad in Beograd: Akademska knjiga in Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Ziarek, E. P. 2008. »Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender«. *South Atlantic Quarterly* 107 (1): 89–105.
- Zinn, H. 2009. *The Zinn Reader: Writings on Disobedience and Democracy*. New York: Seven Stories Press.
- Zylinska, J. 2004. »The Universal Acts. Judith Butler and the Biopolitics of Immigration«. *Cultural Studies* 18 (4): 523–537.

Imensko in pojmovno kazalo

A

abjekt (gl. tudi zavrženost), 82 op.,
152–153, 158, 162
Adorno, T., 35, 138, 141–142
Agamben, G., 140–143, 146,
160–165
Allen, A., 95–96, 111
Aloni, U., 169
Althusser, L., 91, 102, 121, 149
Antigona, 11, 16, 127–132, 149–150,
177, 179
Antonello, P., 197
Arbery, A., 152
Arendt, H., 14, 34, 125–126, 130,
138–142, 146, 153–159, 160 in
op., 161, 164, 187 op., 188, 191,
207–209
Aristotel, 51–52, 141, 154, 158
Arruzza, C., 112
Asad, T., 13 op.
Athanasίου, A., 24, 156, 167, 173
Austin, J. L., 15 op., 87, 91, 92 in op.,
93

Avramopolou, E., 13

avtonomnost, 47, 55, 57–59, 64 op.,
89, 99–101, 106–107, 113, 120–
124, 129–130, 144, 153, 167, 172,
174, 186–188, 195, 200–201

B

Badiou, A., 191
Barad, K., 79
Beauvoir, S., de, 13–15, 51–55, 56
in op., 57–65, 74, 80–81, 90, 102,
190, 208
Beck-Gernsheim, E., 13 op.
Bell, V., 110 op.
Benhabib, S., 13 op., 31, 98–100,
106, 110, 112, 124, 199
Benjamin, W., 11, 14, 39, 43–44,
138, 140
Bhabha, H. K., 44
biološki spol, 12, 15, 19, 39–41, 57,
62–65, 66 in op., 67, 68 in op.,
74–75, 76 in op., 77–81, 84, 85 op.,
91, 94–97, 114, 117–118, 129, 179

Birulés, F., 135
 Boucher, G., 5, 113
 Bourke, J., 47
 Braidotti, R., 78
 breztelesnost, 57–60, 77–78, 124,
 156–157, 190–191
 Brown, W., 13 op., 32, 157 op.
 Buber, M., 14

C

Carver, T., 9
 Cavarero, A., 187 op., 188, 192
 Chambers, S., 9
 Cornell, D., 13 op., 98
 Crenshaw, K., 152

Č

človečnost, 192–193, 197
 človeškost, 12, 23–24, 26, 36 op.,
 41–42, 45–47, 56, 76, 82, 101,
 104, 119 op., 128, 130, 136, 139,
 142, 146, 148, 151–156, 158, 160
 in op., 162, 169, 171, 173–174,
 182, 189, 201–202, 213–215

D

Derrida, J., 87, 91, 93, 95
 Devenney, M., 5, 10
 Disch, L., 24
 Douglas, M., 23
 družbena realnost, 10, 15 in op., 16, 26,
 47, 54, 72–73, 76, 79–85, 95, 103–
 104, 109, 122–125, 131, 139, 151,
 155, 171, 177, 182, 194, 196, 201
 družbena transformacija (gl.
 tudi preoblikovanje družbe,
 predrugečenje realnosti), 26, 28,
 30, 47, 86, 106, 111, 181, 213
 družbena vez, 17, 43–45, 203–205,
 215

družbeni odnos (gl. tudi družbeno
 razmerje), 17, 44, 64, 177, 184,
 192, 202–203, 206, 212, 214–215
 družbeni spol, 11–12, 15–16, 21,
 23, 25, 39, 41 op., 47, 51, 53–54,
 56–57, 59, 61–66, 68 in op., 69 in
 op., 70–75, 76 in op., 77–85, 87,
 89–91, 94–99, 102, 103, 108, 110
 op., 111–112, 114, 117–118, 119
 in op., 121, 127, 135–136, 179,
 184–185
 družbeno razmerje (gl. tudi družbeni
 odnos), 25, 62–63, 71, 107, 125, 129
 družbenost, 16, 44, 60–63, 73, 78–79,
 87, 91–96, 112–113, 120–124,
 131, 137–138, 145–149, 152,
 154, 168, 171–174, 177, 182, 188,
 193–195, 198, 202, 204

E

Eichmann, A., 208–209
 ekstatično, 19, 34, 38, 144, 147, 167,
 171–172, 187 in op., 188, 198,
 211
 Engels, F., 62
 Ertür, B., 174

F

Fanon, F., 167, 187 op.
 Farneti, R., 197
 Ferrarese, E., 191
 Fineman, M., 192
 Foucault, M., 13, 15, 22 in op., 23,
 30–35, 36 in op., 37, 46, 61, 66
 in op., 67–70, 81–85, 90, 99, 102,
 105–109, 110 in op., 113, 114 op.,
 115, 117, 121, 138, 141, 148, 177,
 198
 Fraser, N., 13 op., 98, 105–106
 Freud, S., 13, 52, 62, 79, 102, 172

G

Geddes, P., 52, 54, 71, 77, 79
 Geuss, R., 13 op.
 Gilson, E., 192–193
 Goffman, I., 68 op., 99
 govorno dejanje, 39, 41, 86–87, 91–
 93, 96, 99, 122, 129–130, 157–159
 in telesno dejanje, 84, 87, 92,
 157–158
 Gramsci, A., 114, 121

H

Habermas, J., 13 op., 31, 33–35
 Hanson, E., 170
 Hartsock, N., 127
 Hegel, G. W. F., 20–23, 34–35,
 55–61, 102, 123, 143, 146–149,
 187 op., 203
 Hemmings, C., 13
 Hiller, K., 140
 Hobbes, T., 147
 Honig, B., 161
 Honkasalo, M-L., 191
 Honneth, A., 13 op.
 Horkheimer, M., 35

I

in medias res, 10, 14, 17, 29–30, 32, 43,
 109, 114, 122, 183, 199, 212, 214
 politika, 31–32, 43, 114, 126, 132,
 176
 Ingala, E., 5, 155, 178
 izvajanje (gl. tudi performans,
 predstava, uprizorjanje), 15 in op.,
 73–74, 80–81, 86, 95, 97, 104,
 107, 124, 126, 129, 132, 138, 155,
 174, 179–181

J

Jagger, G., 9

K

Kafka, F., 87, 93
 Kant, I., 35
 Kessler, S., 68 op.
 Kirby, V., 9
 Klein, M., 11, 203–204
 Knight, A., 201
 Kołakowski, L., 22
 kolektivni boj, 15, 31, 37–40, 43,
 85–86, 110, 113 in op., 132, 176
 kontingentni temelj, 84, 98, 100, 102,
 106, 114, 136, 171, 207
 Kosofsky Sedgwick, E., 84, 85 in op.
 Kristeva, J., 82 op., 152
 kritika, 12, 13 op., 25, 32–33, 35, 36
 in op., 38–39, 78, 85, 93, 99, 102,
 107, 110 in op., 111–112, 113 in
 op., 114 op., 116–117, 119 in op.,
 122, 127, 132, 149, 159, 165, 173,
 177–178, 182, 184, 187–188, 198,
 201, 207, 213
 kvir, 13–14, 20–21, 38, 78, 113–114,
 118, 132, 165
 kvirovska filozofija, 19, 22–23
 kvirovska politika, 38, 132, 170
 kvirovska teorija, 9, 14, 21, 86,
 109, 113 op., 118

L

Lacan, J., 91, 96–97
 Laclau, E., 13 op., 34, 38
 Landauer, G., 114 op.
 Lear, J., 13 op.
 Levinas, E., 149, 187 op., 197–198,
 204
 Lévi-Strauss, C., 62
 Lloyd, M., 9, 108–109, 112, 116
 Locke, J., 167
 Loizidou, E., 9, 196
 Luther King, M., ml., 209

M

McKenna, W., 68 op.
 MacKinnon, C., 60 op.
 Mahmood, S., 13 op., 106, 117, 125
 Majmonid, 14
 Marx, K., 38, 62, 127
 medsebojna odvisnost, 11, 17, 87,
 121, 145, 148, 154, 168, 172–173,
 184–186, 195–196, 201–207, 212,
 215
 Merleau-Ponty, M., 68 op.
 Mills, C., 180–181
 moč, 9–10, 22 in op., 28, 32–33, 36
 op., 38, 41, 65–68, 71–72, 75, 82–
 85, 89, 96, 98, 101–102, 105–110,
 116–117, 119 op., 121–125, 129,
 132, 137–143, 148, 157, 160–163,
 166, 168, 172–181, 191, 194–195,
 202, 211, 215
 razmerje moči, 41, 64–68, 73, 75,
 77, 100–101, 105, 107–122, 164,
 173, 193, 195
 Mohanty, C. T., 43 op.
 Mouffe, C., 34, 38
 možnosti, 15, 21, 27–36, 45–46,
 54–57, 61–65, 68 in op., 69,
 71, 74, 76–82, 90, 93, 95, 98–
 103, 108–109, 111, 115–116,
 120–121, 124–127, 129, 135,
 137–138, 144–146, 149, 150
 in op., 151, 155–156, 160, 162,
 165, 168, 175, 177, 179–181,
 185–186, 195–196, 200–203,
 209, 212–215
 njihovo odpiranje, 15, 20–23, 29–36,
 45–46, 61, 115, 150, 181–185
 njihovo materializiranje, 29–30, 33,
 69–72, 79–82, 86, 104, 121, 126,
 206
 Murphy, A., 180–181

N

nasilje, 10–12, 17, 24–26, 29–31, 40–
 47, 60, 76 op., 77, 83, 115, 123,
 126–127, 131–132, 136–138, 140,
 149, 152, 161–162, 168, 170–174,
 177–184, 189, 193–196, 200–207,
 211–215
 neizbranost, 17, 81, 91–92, 100–103,
 122, 127, 130, 142, 145, 155, 167,
 174, 184–187, 192, 195, 200–203,
 207–213
 nemoč, 28, 60 op., 119, 193, 197–198
 nenasilje, 11, 16–17, 44, 114, 173–
 184, 188, 200–204, 211–214
 nevednost, 30, 33–34, 175–178, 192,
 199–201
 Newton, E., 68 op., 118
 Nicholson, L., 98
 Nietzsche, F., 22–23, 27, 84–85,
 93–94, 99
 norma, 15–16, 21, 26–27, 41–42, 47,
 51, 56 op., 65–68, 70–74, 77–86,
 89–91, 94–109, 110 in op., 111,
 115–129, 137–152, 156–158, 162,
 168–171, 177–186, 194–196,
 198–200, 204–205, 212–215
 normativnost, 27, 30–35, 39, 43–46,
 65–66, 69 op., 71, 76 op., 91, 96,
 100, 106–109, 110 in op., 111–
 117, 120 op., 136, 140, 149–151,
 163–164, 176–184, 196–199, 209
 novost, 15, 26, 29–33, 36–41, 44–45,
 52, 58, 67–68, 76 op., 97–98, 103,
 108, 121, 125, 150–152, 170–172,
 176, 183, 213–214
 Nussbaum, M., 111

O
 objokovanje (gl. tudi žalovanje),
 128–130

odgovornost, 17, 30, 90, 99, 124, 157
op., 173–177, 187, 192, 195–204,
208, 211–212

Oliver, K., 195–196

ontologija, 10, 23–24, 28–29, 34–35,
36 op., 37, 45–47, 53, 72, 76, 119,
139, 142, 173, 180, 184–191,
197–198, 201, 214–215

družbena, 11–12, 26, 47, 73, 91,
113, 120–121, 155–158, 171–173,
185–187, 206

njene liberalne različice, 184–190,
208

njena temačna območja, 26 in op.,
83, 98, 135

telesa, 12, 26, 79, 113, 121, 180,
185–186, 193

vzpostavljena, 24–26, 29, 45, 77,
114, 169

P

performans (gl. tudi izvajanje,
predstava, uprizarjanje), 15 op.,
19–22, 83, 86, 95, 102–103, 118–
119, 149, 180

performativ, 15 op., 92 in op.,
93–94

performativnost, 9–14, 15 in op., 16,
19, 24, 33, 36 op., 37–42, 57–59,
65, 68 op., 69, 73–74, 81–98,
102–104, 112–113, 144 in op.,
115, 120–121, 159, 165, 174,
177–178, 184, 206, 209
kot citatnost, 16, 92, 94–95, 102
njeno dvojno gibanje, 15, 92, 103,
117, 180, 206, 212

Platon, 23, 60, 179

pluralnost, 17, 25–26, 37, 43, 57,
60, 72, 114, 132, 138, 155–159,
174–176, 180–188, 206–215

pojavnost, 60, 65, 72, 78, 82, 151–
158, 162–165, 182, 193, 196, 208

postajanje, 15–16, 21, 28–29, 54–55,
56 in op., 57–65, 69–74, 77, 80–
83, 90, 94–96, 100, 102–106, 109,
123–124, 142, 144, 147–148, 165,
171–172, 180–181, 190, 194–195,
197, 201

predružačenje realnosti (gl. tudi
družbena transformacija,
preoblikovanje družbe), 10, 16,
24, 26, 83, 89, 183, 213, 215

predstava (gl. tudi izvajanje,
performans, uprizarjanje), 15 op.,
73, 99–105, 109, 111, 116, 126,
183, 212

prekariteta, 165, 168, 176, 178, 185,
197, 200, 202, 205–206, 215

prekarnost, 11, 33, 46, 86–87, 113,
115, 132, 136, 139, 141, 164–169,
171, 176–177, 182, 190, 196, 200,
205–209, 214

preoblačenje, 16, 38, 69 op., 90,
112–121, 126

preoblikovanje družbe (gl. tudi
družbena transformacija,
predružačenje realnosti), 16, 102,
214

prevajanje, 42–45, 159, 176, 197
kot politična praksa, 15, 39, 43,
132
kulturno, 13, 15, 37, 42, 43 in op.,
44–45, 114, 132, 175–176

pripoznanje, 17, 21, 38, 46, 58, 66,
72, 74, 82, 143–153, 158–165,
182, 187 op., 191, 196, 198, 202–
205, 209, 214

Probyn, E., 90

projekt, 55, 56 in op., 59, 71, 103,
108, 115

Prosser, J., 118

Puigvert, L., 13 op.

Pulkkinen, T., 10

R

radikalna demokracija, 13 op., 30, 34, 37–38, 45, 110, 113–114, 132, 176

radikalna enakost, 12, 171, 176, 186, 215

ranljivost, 17, 46, 60, 84, 87, 121, 126, 140, 168, 170–178, 182–185, 188, 190–207, 212, 214

razlastljivost, 165–168, 193

razlastitev, 11, 46, 121, 124, 139, 163–168, 172, 177, 182, 193, 196–198, 201, 211

Redecker, E., von, 5, 119

Riley, D., 60 op.

Rubin, G., 15, 61–67, 81, 116

S

Sabsay, L., 96

Salih, S., 9

Sartre, J-P., 55–57, 62, 81, 90

Sawicki, J., 103

Schippers, B., 9, 149

Scholem, G., 14

Scott, J., 11, 75, 127

seksualnost, 62–64, 66 in op., 67–68, 96, 119 in op., 141, 170

heteroseksualnost, 62, 64 in op., 81–82, 116–118, 129

homoseksualnost, 118

sistem biološkega/družbenega spola, 62–64, 116

skupno delovanje, 34, 37, 127, 153–155, 162, 186, 188

sobivanje, 17, 43–44, 155, 174, 184–186, 195, 206–214

Spinoza, B., 14, 143–144, 148,

197–198, 200

Spivak, G. C., 45

sprevrčanje (gl. tudi subverzija), 39, 63, 85, 116–119, 125

Stone, A., 120

subjekcija, 106, 113, 144, 150, 194

subjektivacija, 36 op., 102, 105–106, 121, 178

subverzija (gl. tudi sprevrčanje), 12, 30, 68, 95, 108–109, 110 op., 111–118, 119 in op., 120–121, 125–126, 130, 176, 181, 213

svet, 9, 16–17, 21–23, 26–30, 34–37, 47, 52, 54, 63, 81–83, 89, 91, 95, 110 op., 137–142, 146–148, 154–156, 157 op., 158, 160, 165–169, 193

družbeni, 16, 41, 51, 53, 62, 70–74, 79, 90, 97, 103–104, 121–122, 126, 130–131, 148, 177, 181, 185, 201–202

odvisnost od njega, 121–123, 144–145, 167–172, 177–178, 185–209, 214

v katerem je možno živeti, 14, 15 in op., 31, 139, 172, 176, 181–184, 203–204, 211–215

T

Taylor, A., 150

Taylor, C., 13 op.

Taylor, S., 150

telo, 12, 15, 25–29, 51, 55–74, 77–86, 89–105, 115, 122–126, 131, 136–137, 140, 143, 150, 156–158, 161, 167, 169, 172, 182, 185–187, 190–194, 199, 205–206, 211

teorija, 9, 28–32, 36 op., 37, 76, 78, 98, 110 op., 213

feministična, 25, 31, 60 op., 74,

77, 85–86, 91, 99, 114, 127, 184
 kvirovska, 9, 13–14, 19, 21, 86,
 109, 113 op., 118
 performativnosti, 11–12, 14–16,
 57–63, 66, 81–100, 110 op., 115,
 121, 124–126, 135–136, 171, 183,
 207
 subjekta, 16, 89, 102–106, 114,
 120, 177, 187 op.
 zbiranja, 12, 38, 113, 114 op., 120,
 132, 159
 zmožnosti delovanja, 16, 74, 83,
 87–90, 111, 124–125, 143 op., 194
 Tzelepis, E., 156

U

univerzalnost, 23, 27, 35–47, 56, 112–
 114, 132, 151–152, 158, 176, 184
 upor, 10, 36 op., 38–39, 95, 105–110,
 117, 120, 143 op.
 na ontološki ravni, 10, 15, 17, 23–30,
 47, 83, 87, 143, 146, 183, 213–214
 upoštevanje, 12, 16–17, 26, 36, 46–
 47, 115, 135–136, 139, 169–171,
 178, 180, 205, 209, 213–214
 uprizorjanje (gl. tudi izvajanje,
 performans, predstava), 15 op.,
 65–66, 68 op., 72–74, 81, 84, 95,
 99, 103–108, 110 op., 112, 118–
 121, 126

V

vojna, 11, 16–17, 28, 38, 78, 136, 140,
 146, 158, 167–174, 177, 183, 190,
 202, 205

W

West, C., 13 op.
 Wittig, M., 14–15, 61–63, 64 in op.,
 65, 81, 97, 116, 179

Y

Yancy, G., 151

Z

zavezanost, 10, 16, 35, 42, 59, 86,
 105, 108–110, 113 in op., 147,
 175, 178, 182–183, 190, 197–205,
 209–214
 zavezništvo, 13, 38, 113 op., 115,
 132, 188
 zavrženost (gl. tudi abjekt), 82 in
 op., 83, 109, 118, 139, 146, 152,
 156–157, 162, 169, 202
 Zinn, H., 114 op.
 zmožnost delovanja, 15 in op., 16,
 32, 64–66, 89–95, 106, 111–113,
 119–125, 143 op., 177–181, 193–
 195, 201
 in konstitucija subjekta, 91, 98–
 103, 124
 in odvisnost, 120–123
 in upor (gl. tudi transformativna),
 105–110, 174, 214
 kolektivna, 114–115, 120, 127–132
 pod prisilo, 16, 66, 92, 95–97, 102,
 106, 109, 197
 politična, 86, 109–110, 114 in op.,
 115–116, 124–132, 163–165
 transformativna (gl. tudi in upor):
 16, 102, 106, 111, 126, 177

Ž

žalovanje (gl. tudi objokovanje), 11,
 16 in op., 38, 128–131, 136, 139,
 143 op., 169–176, 187, 205, 209,
 214
 želja, 20–22, 34, 38–39, 56, 62, 65–
 66, 76, 82, 85, 96, 103, 106, 117,
 129, 137–139, 143, 148, 159, 172,
 193, 196–197, 200, 204, 208, 214

- po obstoju (gl. tudi po vztrajanju), 120, 136, 151
- po pripoznanju, 21, 58, 147–150, 198, 203
- po vztrajanju (gl. tudi po obstoju), 120, 137, 143–145, 195, 198–200
- po življenju, 58, 136, 195
- ženska, 13 in op., 14, 21, 25–27, 31, 40–42, 45, 47, 51–55, 56 in op., 57–59, 60 in op., 61–64, 66, 69 op., 70–71, 74–78, 80–84, 92–94, 99–105, 114, 117–118, 127–132, 150 in op., 156, 157 in op., 158, 162, 165, 179, 183, 186, 190 in op., 192
- kot subjekt feminizma, 25, 31, 60 op., 75, 114, 127
- ženskost, 51–52, 55–56, 68 op., 70–71, 75, 76 in op., 105, 118, 129–130, 149, 150 in op., 156
- življenje, 10–12, 16–17, 20–21, 24–26, 30–37, 44–46, 52, 58, 60, 65, 67, 71–76, 80–83, 87–91, 98, 105–106, 115–116, 120–123, 126–127, 130–132, 135–145, 151–164, 170–185, 191–193, 196–198, 203–209, 212–214
- in preživetje, 44, 138–145, 161, 165, 184, 194–195, 204
- ki ga je možno živeti, 15 in op., 16, 28–31, 38, 76, 86, 105, 110 op., 115, 126, 135–139, 142, 143 in op., 145–146, 151, 169, 175–177, 181–184, 194, 204–205, 213, 215
- kvalificirano, 140–141, 162–164
- odvrženo, 19, 139, 163, 158, 163–165
- prekarno, 33, 113, 132, 136, 139–141, 165–168, 176, 196, 200–202, 205, 209
- vredno žalovanja, 16 in op., 38, 139, 169–173, 205, 209, 143 op., 214, 209
- Žižek, S., 13 op.