09 2011

Згуртовані тіла та політика вулиці

Judith Butler

Переклад з англійської Олесі Бондаренко

Останнім часом ми спостерігаємо, як на вулицях знову й знову проходять масові демонстрації, і хоча вони відбуваються з різних політичних причин, дещо виявляється спільним: згуртовуються тіла, вони переміщуються і промовляють разом, захоплюють території, перетворюючи їх на публічний простір. Звісно, простіше охарактеризувати ці демонстрації або, радше, ці рухи через тіла, що збираються разом, аби заявити про свої права в публічному просторі, однак таке формулювання передбачає, що цей простір дається в готовому вигляді, що він уже є публічним і визнається таким. Ми не до кінця усвідомлюємо сенс акцій протесту, якщо нам невтямки, що в цей же час відбувається дискусія і навіть боротьба навколо самого публічного характеру цього простору. Тож хоча ці рухи залежать від того, що бруківка, вулиця і майдан існували раніше, і досить часто місцем зібрання ставали саме площі, як-от Тагрір з його

потужною політичною історією, не менш справедливим буде твердження, що колективна дія сама творить простір, збирає докупи бруківку, організує архітектуру та вдихає в неї життя.

Так само, як ми маємо наполягати на існуванні матеріальних умов для публічних зібрань та мовлення, треба поставити запитання, в який спосіб зібрання й мовлення реконфігурують матеріальність публічного простору, а також виробляють або ж відтворюють публічний характер цього матеріального середовища. І коли натовп залишає межі майдану, переміщаючись на бічну вулицю чи провулок, у ті райони, де дороги ще навіть і не заасфальтовані, тоді відбувається щось більш значуще. У таку мить політика вже не визначається як виняткова прерогатива публічної сфери, відділеної від приватного життя – вона раз у раз порушує цей кордон, привертаючи увагу до того, яким чином політика вже присутня в домашній оселі, або ж на вулиці, або в районі, або, справді, в тих віртуальних просторах, над якими не владна архітектура міського майдану. Тож коли ми замислюємося, що означає збиратися в натовп, який щоразу збільшується, і що означає рухатися в публічному просторі у спосіб, який скасовує різницю між публічним і приватним, ми бачимо, як тіла у своїй множинності утверджують право на присутність у публічній сфері, віднаходять і виробляють спільне,

захоплюючи і перетворюючи предметність матеріального середовища; водночас ці середовища безпосередньо беруть участь у дії, виступаючи її основою. Так само, коли вантажівки або танки несподівано стають платформою для мовців, матеріальні середовища активно рефункціонуються, якщо послуговуватись брехтівським терміном. І тоді наші уявлення про дію мають бути переосмислені. По-перше, свободу зібрань і пересування можна реалізувати лише спільно з іншими людьми. По-друге, майдан і вулиця не просто надають цьому матеріальну опору, вони невід'ємні від будь-якої теорії публічної та тілесної дії, яку б ми не запропонували. Дія людей залежить від різноманітної підтримки, вона завжди її потребує. Проте масові зібрання ясно свідчать, що боротьба йде не лише за окреслення публічного простору, а й за основні засоби для нашого тілесного існування у світі – боротьба проти позбавлення прав, виключення та ігнорування.

Тут вочевидь виникає суперечність. Ми не можемо діяти без певної опори, і водночас мусимо боротися за те, що дає нам змогу діяти. Безперечно, саме римська ідея народного майдану сформувала передумови для розуміння права на зібрання і свободу слова, аж до дорадчих форм партиципаторної демократії. Ганна Арендт, напевно, мала на увазі Римську республіку, стверджуючи, що будь-яка політична

дія потребує «простору оприявнення»[i]. Вона пише: «Поліс, власне кажучи, – це не місто-держава зі своїм фізичним розташуванням; це організація людей, що виникає зі спільних дій та мовлення, і його справжній простір лежить між людьми, які живуть разом задля цієї мети, незалежно від того, де їм випаде бути»[ii]. Отже, «справжній» простір перебуває «між людьми», тобто будь-яка дія, відбуваючись у певній точці, встановлює також і власний простір, який належить даній множинності людей. Для Арендт ця множинність не закріплена за жодним місцем. Насправді вона утворює своє власне місце, надзвичайно рухливе. Вона пише: «Дія та мовлення створюють простір між учасниками, які можуть знайти своє властиве місце будь-коли і будь-де»[iii].

Тож як ми розуміємо цю теорію надзвичайно мобільного політичного простору? Арендт наполягає, що для політики необхідний простір оприявнення, вона також стверджує, що політика сама витворює простір: «Це простір оприявнення в найширшому розумінні цього слова, зокрема, простір, де я з'являюся для інших так, як вони з'являються для мене. Де чоловіки (sic!) існують не просто подібно до інших живих чи неживих речей, а з'являються відкрито»[iv]. Дещо з висловленого тут не викликає ніяких сумнівів. Простір та місце постають зі спільної дії. І все ж її концепція передбачає, що дія, з її свободою та владою, має виняткову здатність

витворювати місце. І таке бачення оминає або відмовляється визнати той факт, що дія завжди потребує підтримки і має незмінно тілесний вимір, навіть у своїх віртуальних формах. Матеріальна основа дії не просто бере в ній участь, її ще й доводиться виборювати, особливо коли йдеться про їжу, робочі місця, свободу пересування і доступ до інституцій. Щоби переосмислити простір оприявнення та зрозуміти силу та вплив публічних демонстрацій у наш час, необхідно осягнути тілесний вимір дії, потреби тіла та його можливості, особливо коли ми розмірковуємо про згуртовані тіла, те, що утримує їх на місці, умови їхньої стійкості та влади.

Сьогодні я хотіла б поміркувати над цим і поставити питання: який шлях ми повинні пройти від цього простору оприявнення до сучасної політики вулиці? Навряд чи я зможу підвести риску під усіма тими демонстраціями, свідками яких ми стали, серед яких одні мають епізодичний характер, інші є частиною тривалих соціальних та політичних рухів, а деякі є революційними. Мені хотілося б осмислити те, що об'єднує всі ці зібрання, ці публічні демонстрації взимку 2011 року проти тиранічних режимів у Північній Африці та на Середньому Сході, а також проти невпинного погіршення ситуації робітників у Європі та Південній півкулі, рух за державну освіту в США та Європі, акції за безпечні вулиці для жінок, ґендерних та

сексуальних меншин, зокрема трансґендерів, чиє публічне оприявнення надто часто карається через узаконене чи кримінальне насильство. Нерідко чуємо заклики убезпечити вулиці від поліції, причетної до неправомірних дій, особливо у випадках, коли поліція підтримує злочинні режими, або коли, наприклад, вона сама скоює ті правопорушення проти ґендерних та сексуальних меншин, з якими мала би боротися. Демонстрації – це один зі шляхів подолання поліцейської влади, особливо коли вони набувають надто великих масштабів, щоб їх можна було розігнати, і мають ресурси для відновлення. Можливо, це такі анархічні моменти чи анархічні переходи, коли легітимність старого режиму під сумнівом, а новий іще не зайняв його місце. Цей проміжний період – це час народної волі, не єдиної чи унітарної, а такої, що укладає союз із перформативною владою, заявляючи право на публічне у спосіб, що не закріплений законом і ніколи не може бути остаточно узаконений. Як ми розуміємо цю спільну дію, яка відкриває час і простір назовні й супроти темпоральності та встановленої архітектури режиму, заявляє право на предметне, спирається на свої основи, черпає з них сили і врешті-решт перетворює їхні функції? Така дія реконфігурує, що буде публічним, і що буде простором політики.

Думку Арендт зводить на манівці присутня в ній ґендерна політика, яка спирається на

розрізнення між публічною і приватною сферами, де політика відводиться чоловікам, а репродуктивна праця – жінкам. Якщо тіло присутнє в публічній сфері – воно чоловіче і не потребує підтримки, воно творить, але саме не є створеним. В той же час тіло в царині приватного – це тіло жінки, літньої людини, іноземця або дитини, і воно є до-політичним. Хоч Арендт і була, як нам відомо з авторитетної праці Адріани Кавареро, філософом народження, вона розглядала цю здатність давати життя чомусь новому як функцію політичної дії та мовлення. Справді, коли громадяни-чоловіки виходять на народний майдан, щоб вести полеміку навколо проблем справедливості, помсти, війни і відродження, вони приймають цей освітлений майдан як даність, як архітектурно втілений театр їхньої мови. Ця мова стає парадигматичною формою дії, фізично відділяючись від приватної оселі, яка огорнута темрявою і відтворюється через різновиди діяльності, які не можна назвати дією в строгому і публічному сенсі слова. Чоловіки виходять із цієї приватної темряви в публічний простір, і, щойно на них падає світло, мовлять своє слово, що суворо оцінює принципи справедливості, які саме ж і артикулює, і стає формою критичної думки та демократичної участі. Для Арендт, яка намагається переосмислити цю сцену в рамках політичної сучасності, їхнє мовлення є тілесною та словесною реалізацією прав. Тілесне та

словесне – як ми тлумачимо ці терміни та їхній взаємозв'язок у цьому контексті?

Для здійснення політики має постати тіло. Я з'являюся перед іншими, а вони – переді мною, тобто між нами наявний певний простір, в якому ця поява може відбутися. Ми не просто зримі одне для одного – повинні звучати наші голоси, а отже, нас мають почути; далебі, тілесне буття уже є буттям «для» іншого, адже ми не можемо поглянути на своє тіло його очима, тут наша соціальність в якомусь сенсі позбавляє нас права на самих себе. Я не можу сказати, якою я постаю перед навколишніми, бо при цьому встановлюється перспектива, яка мені не належить. Це суттєво, бо виходить, що моє тіло не лише формує мою власну перспективу, воно ж її і зміщує, і робить це зміщення необхідним. Ми це чітко простежуємо, коли замислюємось над спільною дією тіл. Одне тіло не здатне утвердити простір оприявнення, цей перформативний акт має здійснитися у просторі між мною та іншим. Таким чином, моє тіло діє не саме, коли воно діє політично. Справді, дія виникає з цього «між».

Для Арендт тіло передусім не розташоване в просторі, а створює новий простір разом із іншими. І він пролягає саме між тими, хто діє спільно. Простір оприявнення тут виступає не лише архітектурною даністю: «Простір оприявнення виникає там, де людей єднає спосіб мовлення й діяння, і тому він датується попереднім числом, а водночас передує усім

формальним встановленням громадської сфери і різним формам правління, тобто різним формам, в яких можна організовувати громадську сферу»[v]. Іншими словами, цей простір оприявнення не є місцем, яке існує незалежно від дії множинності людей. І все ж, якщо ми приймаємо такий підхід, слід зрозуміти, як конституюється сама множинність. Як відбувається її формування і яка матеріальна опора для нього необхідна? Хто входить до множинності, а хто ні, і як це вирішується? Чи може будь-хто долучитися до творення цього простору? Арендт дає зрозуміти, що «цей простір існує не завжди» і визнає: у класичному полісі раб, чужоземець і варвар були виключені з такого простору, тобто не могли бути в складі спільноти, яка оживлює його. Це означає, що певна частина населення ніяк не виявляла себе, не входила до простору оприявнення. І тут ми бачимо, що цей простір уже був розмічений, уже розподілений, якщо він і був саме тим, що частково визначалося через це виключення. Це суттєва проблема, бо зі сказаного випливає: для того, щоб реалізувати простір оприявнення, треба вже бути в ньому, тобто влада завжди передує будь-якій перформативній владі, здійснюваній множиною людей. Більше того, на думку Арендт, бути позбавленим простору оприявнення означає бути позбавленим реальності. Інакше кажучи, ми повинні поставати перед іншими у невідомий нам спосіб, розглядатися з перспективи, яка нам не

належить. А якщо ми запитаємо, де здійснюється ця поява? Або: де ми перебуваємо, коли з'являємось перед іншими? І це завжди буде відбуватися в просторі між нами, який існує тільки тому, що ми – це більше ніж один, більше ніж два, множинні та отілеснені. Тіло, за політичним його визначенням, організується саме зовнішньою перспективою, і в цьому сенсі уже перебуває деінде, для іншого і в розриві з самим собою.

Говорячи про тіло в політичному просторі, як ми тоді осмислюємо існування тих, хто ніколи не може стати частиною згуртованої дії і залишається поза множинністю? Як описати їхню дію і відокремлений статус, якою політичною мовою? Хто вони – позбавлена душі «даність» політики, просто життя або голе життя? Чи можемо ми сказати, що виключені взагалі не існують, що вони – соціальні мерці, привиди? Такі формулювання позначають маргінальність у зв'язку з наявною розстановкою політичних сил, чи ця відокремленість виявляється поза сферою власне політичного? Перефразовуючи питання, ці обділені знаходяться поза політикою і владою чи втілюють особливу форму політичної маргіналізації? Відповідь на нього видається важливою, адже якщо ми стверджуємо, що вони поза політикою і зведені до деполітизованих форм буття, ми імпліцитно підтримуємо домінантне визначення політичного. Певним чином це випливає з арендтіанської позиції, яка

приймає внутрішню точку зору грецького полісу щодо того, якою має бути політика, хто повинен виходити на публічний майдан, а хто – зоставатись у сфері приватного. Такий погляд лишає поза увагою та знецінює форми політичної діяльності, які виникають саме в сферах, що вважаються до-політичними та позаполітичними. Тож ми не можемо дозволити інституціям, які продукують такі відокремлення, визначати нашу концепцію політики та встановлювати критерії політичного та неполітичного – хоча б тому, що за законами полісу ті, хто не належать до вирішальної більшості, виявляються взагалі нереальними або нереалізованими, поза політичним як таким.

Поняття «голого життя», розроблене Джорджо Аґамбеном, походить саме з цієї концепції полісу в політичній філософії Арендт, і, я б сказала, ризикує зіткнутись із тією самою проблемою: якщо ми аналізуємо саме виключення як політичну проблему та частину політики, тоді недостатньо буде просто сказати, що цим маргіналізованим істотам бракує оприявнення чи «реальності» в політичному сенсі, що вони не мають соціального чи політичного статусу, вигнані та зведені до простого існування (форм даності, не допущених до сфери дії). Втім, нам не доведеться вдаватися до таких метафізично екстравагантних тверджень, якщо ми погодимося: одна з причин, чому не варто визначати сферу політичного за допомогою

класичної концепції полісу, – тому що в такому разі ми позбавлені мови для позначення форм діяльності та опору, які зосереджуються на самій політиці виключення, або ж спрямовані проти тих режимів влади, які утримують позбавлених прав та громадянства в їхньому злиденному становищі. Мало які проблеми мають важливіші політичні наслідки.

Хоча Аґамбен і слідує за Фуко, артикулюючи концепцію біополітичного, на тезу про «голе життя» вона ніяк не впливає. Як наслідок, ми не можемо за допомогою наявного лексикону описати модальності дії, до якої вдаються позбавлені громадянства, пригноблені та безправні, оскільки таке життя належить до сфери політичного, і таким чином не зведене до простого існування, ба навіть навпаки – виявляє свій гнів, повстає та чинить опір. Перебувати поза встановленими та легітимними політичними структурами все одно означає бути зануреним у владні відносини, і це є відправним пунктом теорії політичного, яка поєднує домінантні та підкорені форми, модальності як легітимації та включення, так і втрати прав та забуття.

На щастя, схоже, що Арендт не завжди дотримується цієї моделі зі «Становища людини», ось чому, наприклад, на початку 60-х вона звертає свою увагу на долю біженців і людей без громадянства та починає відстоювати в цьому

контексті право мати права. Це право не залежить від жодної політичної організації, яка б забезпечувала його легітимність. За її словами, право мати права передує будь-якій політичній інституції, яка може його кодифікувати або гарантувати; водночас воно не походить із жодного зводу природних законів. Це право виникає тоді, коли воно здійснюється, і саме шляхом спільної згуртованої дії. Виключені з таких сучасних політичних утворень, як держава-нація, «не існують» лише в уявленні тих, хто намагається монополізувати умови існування. І навіть після того, як публічну сферу було визначено через їхнє виключення, вони діють. Навіть якщо вони покинуті напризволяще чи помирають внаслідок систематичного ігнорування, згуртована дія все ж виникає в таких місцях. І саме це ми бачимо, наприклад, коли незареєстровані працівники протестують, не маючи на це законного права, коли населення захоплює міський майдан, який належить військовим, або ж коли біженці беруть участь в колективних заворушеннях, вимагаючи притулку, їжі та свободи пересування, коли не захищені законом люди виходять на вулиці без дозволу на демонстрацію, щоб повалити несправедливий або злочинний режим чи опротестувати заходи жорсткої економії, які позбавляють багатьох роботи або можливості отримати освіту.

Справді, коли всенародна скорбота переростає в масові демонстрації, особливо в Сирії впродовж останніх місяців, де натовпи плакальників стають військовою мішенню, ми бачимо, як публічну сферу захоплюють ті, хто не має законного права на зібрання і тому опиняється під загрозою насильства та смерті. Це право – збиратись, не боячись погроз та насильства, – систематично зазнає атаки з боку поліції, армії, найманців державної чи корпоративної влади. Нападати на тіло означає нападати на права, оскільки саме вони реалізовуються тілом на вулиці. Хоча тіла на вулиці виявляють свою незгоду з легітимністю державної влади, вони також, захоплюючи простір, постійно роблять це, продовжують його займати, кидають виклик тілесними засобами, тобто політична мова тіла може набувати не лише усної чи писемної форми. Стійкість тіла ставить цю легітимність під сумнів, і це уможливлюється саме тілесною перформативністю, що виходить за межі мови і ніколи не зводиться тільки до неї. Інакше кажучи, тілесна дія та жест не потребують перекладу жодною мовою, бо самі здатні позначати та промовляти, діяти та висувати вимоги, і тут мова є невіддільною від тіла. Там, де публічне оприявнення скасовує легітимність державної влади, саме тіло здійснює право, якого не існує; іншими словами, воно реалізує право, яке активно заперечується та знищується військовою силою, і яке, чинячи опір цій силі, виявляє свою стійкість і своє право на існування.

Це право ніде не закріплене. Воно не надається кимось іззовні чи наявним законодавством, навіть якщо подекуди знаходить підтримку саме в ньому. Воно фактично є правом мати права, що постає не як природний закон чи метафізична обумовленість, але як наполегливість тіла в протистоянні тим силам, які прагнуть монополізувати легітимність. Наполегливість, яка вимагає мобілізації простору і не може обійтися без певного комплексу матеріального підґрунтя, яке водночас мобілізується і мобілізує. <...>

Багато з тих масових демонстрацій та форм опору, свідками яких ми стали в останні кілька місяців, не лише виробляють простір оприявнення, а захоплюють вже встановлений простір, пронизаний наявною владою, намагаючись розітнути зв'язок між публічним простором, міським майданом та чинним режимом. У такий спосіб оголюються межі політичного і руйнується сполучна ланка між театром легітимності та публічним простором; цей театр більше не може так само безпроблемно займати публічний простір, бо той віднині перебуває в центрі іншої дії, і вона зміщує владу з її претензією на легітимність саме шляхом захоплення поля її впливів. Простіше кажучи, тіла на вулицях перетворюють поле оприявнення, щоб скасувати та повалити наявні форми політичної легітимності – і в процесі того, як вони наповнюють собою або ж

захоплюють публічний простір, матеріальна історія цих структур також впливає на них і стає частиною самої їхньої дії, переписуючи історію разом з її найбільш відчутними та усталеними засобами ошуканства. Ці підкорені та водночас владні актори намагаються відібрати легітимність заради театрального самовстановлення, відібрати її у чинного державного апарату, який залежить від публічного простору оприявнення. В процесі цього постає новий простір, нове «між тілами», яке заявляє своє право на наявний простір через дію нової згуртованої спільноти, і ці тіла організовуються й оживають під впливом цього простору під час самого перетворення та переписування його значень.

Щоб це стало можливим, повинна відбуватись гегемонічна боротьба за те, що ми називаємо простором оприявнення. Така боротьба втручається в просторову організацію влади, яка відводить і обмежує місця, де може збиратися населення, встановлює рамки виявлення «народної волі». <...> Як поєднати таку ідею влади і відповідну їй ідею політики з тезою Арендт про те, що політика вимагає не тільки входження в простір оприявнення, а й активної участі у створенні самого цього простору? Більше того, я б сказала, що нам доводиться діяти з усвідомленням того, що історія та матеріальні структури, на які ми спираємось, самі формують нас.

У працях Арендт присутнє це потужне перформативне начало – діючи, ми творимо простір політики, що розглядається як простір оприявнення. Це божественний перформатив у людській подобі. Але в результаті їй не вдається пояснити, яким чином на нас впливає встановлена архітектура і топографія влади, як вона втручається в саму нашу дію, інколи навіть заступаючи нам вхід до політичної сфери, розсіюючи нас всередині неї. Але нам, якщо ми працюємо всередині цих двох форм влади, доводиться розмірковувати про тіла з іншої точки зору, ніж це робить Арендт, і розглядати також вплив простору на нас, навіть коли ми діємо всередині нього, і наша дія – множинна, колективна – викликає його до життя. <...>

Позиція Арендт спирається на досить проблематичний поділ праці, ось чому ми мусимо переосмислити її в контексті нашого часу. Якщо ми з'являємось, нас мають побачити, тобто наші тіла повинні бути в полі зору, нас також мають почути: тіло повинно увійти в аудіовізуальне поле. Але слід поставити питання, чому, з одного боку, відбувається поділ тіла на публічне, мовне та діяльне, а з іншого боку – на сексуальне, зайняте працею, жіноче, іноземне та німе, витіснене в приватну та до-політичну сферу. Це останнє тіло відіграє роль попередньої умови для оприявнення, і, таким чином, стає тією відсутністю, яка структурує публічну сферу та уможливлює її існування. Якщо ми – живі

організми, які говорять та діють, тоді ми безперечно пов'язані зі значним континуумом чи системою живих істот; ми не просто існуємо серед них, саме наше виживання залежить від цієї матриці тривалих взаємних зв'язків. І все ж таки, якщо дія та мовлення виокремлюють нас із царини тілесного (раніше поставало питання про те, чи залежить наша здатність до політичного мислення від певного різновиду physei), чи можна розглядати дію та тіло як опозицію, адже «живе» слово та «дієвий» вчинок – однаково політичні – безперечно передбачають присутність та активність людського тіла, життя якого тісно пов'язане з іншими природними процесами? Можливо, для Арендт існують два виміри тіла – явленого публічно та ізольованого в приватній сфері, і публічне тіло реалізує себе як фігура суб'єкта мовлення, слова якого водночас є також дією. Приватне тіло ніколи не постає як таке, оскільки на нього покладений рутинний обов'язок відтворювати матеріальні умови для життя. Приватне тіло, таким чином, обумовлює публічне, і хоча вони – це одне й те саме тіло, ця біфуркація є основоположною для збереження межі між публічною та приватною сферами. Може, це якась фантазія – те, що один вимір тілесного життя може та мусить зоставатися невидимим, а інший, абсолютно відмінний, – виявляти себе публічно? Але біологічне майже ніколи не існує в чистому вигляді, і чи не можна стверджувати, услід за Бруно Латуром та Ізабель Стенгерс, що реалізація простору оприявнення –

це біологічне завдання, оскільки немає іншого способу пересуватись у навколишньому середовищі чи забезпечувати себе їжею, крім як постаючи в своїй тілесності, і неможливо уникнути вразливості та мобільності, яку це оприявнення передбачає. Інакше кажучи, чи не є оприявнення необхідним морфологічним моментом, коли тіло не лише промовляє та діє, але й страждає, рухається, залучає інші тіла до перетворення середовища, в якому вони живуть? Справді, тіло може поставати й означати у спосіб, який перебирає на себе функції мовлення, або ж і геть витісняє його як парадигматичний спосіб дії. Справді, чи розуміли б ми дію, жест, застиглість, доторк і спільне переміщення, якби їх можна було просто озвучити словесними засобами?

Дійсно, цей акт публічного мовлення, навіть у рамках такого проблематичного поділу праці, залежить від певного виміру тілесного життя, яке є даним, пасивним, непрозорим і тому виключеним з царини політичного. Тож ми можемо поставити питання: який припис стримує дане тіло від стрімкого перетікання в тіло активне? Чи є вони двома різними тілами і яка політика утримує їх окремо одне від одного? Це два виміри того ж самого тіла, чи це насправді ефект певного врегулювання тілесного оприявнення, яке активно заперечується новими соціальними рухами, акціями проти сексуального насильства, за репродуктивну свободу, проти

загроженості, за свободу пересування? Тут ми спостерігаємо, що на рівні теорії відбувається певна топографічна або ж навіть архітектурна регламентація тілесної дії. Що суттєво, саме цей вплив влади – обмеження доступу та вибірковий дозвіл на появу тіл – експліцитно виключений з арендтіанської теорії. Справді, її концепція політики позначена саме тим впливом влади, який вона не вважає частиною самої політики.

Свобода не виникає в тобі чи в мені; вона може реалізуватись і реалізується як відношення між нами, або, точніше, серед нас. Тож справа не у віднаходженні людської гідності в кожному, а в розумінні людини як соціальної та відносної істоти, дія якої спирається на рівноправність та артикулює її принципи. Справді, на думку Арендт, без рівноправності немає і людини. Жоден не може бути людиною сам по собі, без спільної дії разом з іншими, на рівних правах. Я б додала сюди іще дещо: вимогу рівноправності можна не тільки озвучувати чи фіксувати у письмовій формі, вона висувається саме тоді, коли тіла постають разом або ж, радше, коли своєю дією вони викликають простір оприявнення до життя. Цей простір є ознакою та результатом дії, і він функціонує, згідно з Арендт, тільки тоді, коли підтримуються рівноправні відносини.

Звісно, є багато причин ставитися до моментів ідеалізації з обережністю, але так само і до будь-

якого аналізу, який занадто остерігається ідеалізації. Революційні демонстрації на майдані Тагрір мали два аспекти, на яких мені б хотілося акцентувати увагу. Перший пов'язаний з певними соціальними відносинами, що сформувались у межах площі – поділом праці, який скасував будь-які ґендерні відмінності, адже всі говорили по черзі і прибирали місця для сну та харчування теж по черзі, підтримували лад і чистили туалети за спеціальним графіком. Одним словом, те, що зветься «горизонтальними відносинами», формувалось між учасниками протесту швидко та послідовно, і, схоже, дуже швидко ця рівноправність, в тому числі однаковий розподіл трудових обов'язків між статями, стала частиною протистояння режимові Мубарака та встановленій ним ієрархії, зокрема надзвичайній економічній нерівності між військовими та корпоративними поплічниками режиму та трудовим народом. Отож соціальна форма опору почала інкорпорувати принципи рівноправності, які керували не лише тим, як і коли люди робили заяви для медіа та виступали проти режиму, але й тим, як вони доглядали за різними кварталами всередині площі, ліжками на асфальті, пересувними медпунктами та туалетами, місцями харчування і місцями, де люди опинялися під загрозою зовнішнього нападу. Ці дії були політичними в тому простому сенсі, що вони руйнували усталену відмінність між публічним та приватним, щоб сформувати

рівноправні відносини; тобто у самій соціальній формі опору були задіяні принципи, за які вони боролися на вулиці.

По-друге, в моменти жорстокого нападу чи надзвичайної загрози багато людей скандували слово *silmiyya*, яке походить з дієслівного кореня (salima) з рядом значень: бути живим і здоровим, непокривдженим, убезпеченим, неушкодженим; не викликати спротиву, бути безвинним, незаплямованим; а ще, безумовно, бути однозначним, встановленим, точно доведеним[1]. Цей вираз походить від іменника «silm», що арабською означає «пацифізм». Найчастіше скандування «silmiyya» сприймається як спокійне умовляння: «мирно, мирно». Хоча революція була переважно ненасильницькою, в її основі не конче лежало принципове неприйняття насильства. Це колективне скандування радше закликало людей опиратися міметичному потягу мілітарної агресії, а також агресії банд, пам'ятаючи про масштабнішу мету – радикальні демократичні зміни. Бути втягнутим в насильницьку взаємодію моменту означало втратити терпіння, необхідне для здійснення революції. Мене тут цікавить саме скандування, те, як мова слугувала не підбуренню до дії, а її стримуванню. Стримуванню в ім'я новоствореної спільноти рівних, для якої основним засобом здійснення політики не буде насильство.

Звісно, площа Тагрір – це конкретне місце, і ми можемо точно вказати його розташування на карті Каїру. Водночас у медіа звучать питання: чи матимуть палестинці свій Тагрір? Де площа Тагрір в Індії? Тощо. Тож він закріплений за певним місцем, і в той же час рухомий; безперечно, він здавався таким ще від самого початку, хоча ніколи – повністю. І, звісно, важко уявити собі рухомість тих тіл на майдані без медіа. Певною мірою ґрунт для медіаподій Тагріру підготували репортажі з Тунісу, а відтак справили вплив на перебіг акцій у Ємені, Бахрейні, Сирії та Лівії. Як відомо, багато публічних демонстрацій за останні місяці не були спрямовані проти військових диктатур чи тиранічних режимів. Вони мали на меті боротьбу з монополістичним капіталізмом, неолібералізмом, утиском політичних прав і представляли тих, хто постраждав від неоліберальних реформ, що руйнують форми соціальної демократії та соціалізму, ліквідують робочі місця, заганяють населення в бідність і підривають базове право на державну освіту.

Події на вулицях набувають політичної ваги тільки за наявності їхньої візуальної та звукової версії, яка передається наживо, так що медіа не просто фіксують те, що відбувається, а й самі беруть у ньому участь; справді, медіа і є самою подією або простором у його відтворюваному вимірі. Це дійсно так хоча б тому, що медіа продовжують подію візуально й аудіально і

таким чином відіграють свою роль в її виокремленні та забезпеченні її мобільності. Інакше кажучи, вони конституюють подію в часі й просторі, який водночас включає в себе її локальну реалізацію та виходить за ці межі. І це при тому, що подія зберігає свій беззаперечно і підкреслено локальний характер, і в глядачів створюється враження безпосередньої участі в ній завдяки образам та звукам, які вони сприймають. Це правда, але їм невідомо, як відбувається монтування, що саме знімається і набуває розголосу, а що незмінно залишається поза кадром. Якщо ж подія таки потрапляє в медіапростір, вона водночас перебуває там і тут, і якби вона не охоплювала ці обидві точки – насправді множинні точки – то не була б самою собою. Вона не перестає бути локальною, хоч і утверджується за допомогою глобальних медіа; це посередництво необхідне, щоб подія відбулась як така. <...> Звичайно, багато чого лишається поза об'єктивом камер та інших цифрових пристроїв, і медіа здатні з однаковим успіхом як протистояти цензурі, так і здійснювати її. Багато локальних подій ніколи не знімаються і не транслюються, і на те є певні важливі причини. Але коли подія таки набуває резонансу і їй вдається спровокувати глобальний гнів та тиск, який може виражатися в економічних санкціях чи розірванні дипломатичних відносин, тоді локальне буде знову і знову встановлюватись у цьому ланцюгу взаємодії, яка щоразу виходить за місцеві масштаби. І все ж таки лишається щось

локалізоване, що не може «мандрувати» з допомогою медіа; подія не була би подією, якби ми не усвідомлювали, що конкретним людям загрожує небезпека і саме оті тіла на вулиці ризикують собою. Якщо вони й переміщуються в якомусь сенсі, то все одно лишаються на своєму місці, з камерою чи мобільним телефоном у руках, лицем до лиця з тими, кому вони протистоять, незахищені, вразливі, поранені, але непохитні, налаштовані революційно. Важливо, що ці тіла мають при собі мобільні телефони, з допомогою яких вони передають повідомлення та знімки, і коли на них нападають, це нерідко пов'язано з камерою або відеопристроєм. Це може бути спробою знищити камеру та її власника або ж видовищем розправи, медіаподією, яка має слугувати застереженням чи погрозою. Або ж у такий спосіб намагаються зупинити подальше згуртування. Чи можна відокремити дію тіла від технологій, і в який спосіб вони визначають нові форми політичної дії? І коли тіла стають об'єктом цензури або насильства, чи не спрямоване це все водночас на обмеження доступу до медіа та встановлення гегемонного контролю над тим, які кадри поширюються, а які ні? <...>

Дія тіл на вулиці під час демонстрацій сутнісно пов'язана із засобами комунікації та технологіями, які фіксують перебіг подій. Це різні форми дії, проте обидві вимагають участі тіла. Будучи способами реалізації прав, разом

вони створюють простір оприявнення та забезпечують його рухомість. Хоча дехто стверджує, що пряма тілесна дія зараз витісняється новими формами реалізації свобод, що твітер та інші віртуальні технології спричинили дематеріалізацію публічної сфери, я з цим не згодна. Медіа вимагають від тіл на вулиці події так само, як вулиця вимагає від медіа функціонування в глобальному вимірі. Але у випадках, коли користувачі фотокамер чи інтернету зазнають арешту, тортур або депортації, використання технологій виявляється безпосередньо пов'язаним із тілом. І справа не тільки в тому, що набирати та надсилати повідомлення має чиясь рука, але і в тому, що це можуть відстежити і тоді чиєсь тіло опиняється під загрозою. Інакше кажучи, локалізацію дуже складно подолати навіть через медіа, які потенційно охоплюють увесь світ. І якщо це поєднання вулиці та медіа є найсучаснішою версією публічної сфери, тоді загрожені тіла повинні мислитись як такі, що перебувають і там, і тут, зараз і потім, водночас перенесені та закріплені за своїм місцем, з дуже різними політичними наслідками, які випливають із цих двох модальностей простору та часу.

Важливо, що громадські площі вщерть заповнюються людьми, що вони там харчуються і сплять, співають і відмовляються поступитися цим простором, як ми це вже бачили, зокрема, на майдані Тагрір, і продовжуємо бачити щодня.

Важливо, що в Афінах, Лондоні та Берклі були захоплені будівлі державних закладів освіти. В Берклі на учасників акції були накладені штрафи за несанкціоноване проникнення. В окремих випадках студентів звинуватили в пошкодженні приватної власності. Але самі ці заяви підняли питання про те, вважати університет приватним чи громадським. Заявлена мета протесту – захопити будівлю і закріпитися там – була шляхом здобуття платформи, забезпечення матеріальних умов для публічного оприявнення. Такі акції зазвичай не відбуваються, якщо ефективні платформи уже наявні й доступні. Студенти в Берклі, а також нещодавно в коледжі Голдсмітс у Великобританії захоплювали навчальні корпуси, заявляючи в такий спосіб своє на них право. І хоча не кожна з подібних спроб є виправданою, ми повинні бути пильними щодо головного: захоплення цих будівель є символічним, адже вони повинні належати громадськості, державній освіті; саме доступ до освіти обмежується, коли зростає оплата за навчання і урізається бюджет; тож нас не повинно дивувати, що обрана форма протесту перформативно утверджує право на освіту, вимагаючи буквального доступу до будівель навчальних закладів саме в той історичний момент, коли цей доступ намагаються перекрити. Інакше кажучи, жоден позитивний закон не обґрунтовує ці дії, які протистоять інституціоналізації несправедливих або дискримінаційних форм влади. Отож чи можемо

ми стверджувати, що вони, попри все, є здійсненням права, і якщо так, то якого?

***

Дозвольте розповісти одну історію, щоб конкретизувати мою думку. Минулого року мене запросили до Туреччини взяти участь у міжнародній конференції проти гомофобії та трансфобії. Ця подія була особливо важливою в Анкарі, турецькій столиці, де трансґендерні люди часто отримують штрафи за публічну появу і зазнають побиття, інколи поліцейськими, і де вбивства жінок-трансґендерів трапляються останнім часом мало не щомісяця. Я наводжу приклад Туреччини не для того, щоб назвати цю країну «відсталою» – саме це поспішила зауважити представниця данського посольства, і я так само швидко їй заперечила. Я запевняю вас, що не менш брутальні вбивства мають місце під Лос-Анджелесом та Детройтом, у Вайомінгу та Луїзіані чи навіть у Нью-Йорку. Я радше звертаюся до цього прикладу, бо там відбувається справді неймовірне згуртування – декілька феміністичних організацій співпрацюють з квірами, геями/лесбійками та трансґендерами у боротьбі з поліцейським насильством, а до того ж із мілітаризмом, націоналізмом та формами маскулінності, якими ці явища підтримуються. Тож на вулиці після конференції феміністки йшли поруч з драґ-королевами, ґендерквіри – з правозахисниками, а

лесбійки-фам – зі своїми бісексуальними та гетеросексуальними друзями, у марші брали участь як секуляристи, так і мусульмани. Вони скандували: «Ми не будемо солдатами, ми не станемо вбивати». Протистояти свавіллю поліцейських над трансґендерами водночас означало відкрито виявляти свою незгоду з військовим насильством та націоналістською ескалацією мілітаризму; це означало бути супротивником збройної агресії проти курдів, а також діяти, пам'ятаючи про вірменський геноцид, чинити спротив приховуванню насильства державною владою та медіа.

Цей союз мене так вразив з різних причин, але передусім тому, що в більшості північноєвропейських країн зараз існує серйозний розкол серед феміністок, квірів, гей-лесбійських правозахисників, антирасистських рухів, рухів за свободу віросповідання, а також угрупувань, що борються з бідністю та війною. У французькому Ліоні минулого року одна із визнаних феміністок написала книгу про «ілюзію» транссексуальності, і її публічні лекції були зірвані транс-активістами та їхніми союзниками. Вона спробувала виступити на свій захист, стверджуючи, що називати транссексуальність «психозом» і патологізувати транссексуальність – не одне й те ж. Як вона заявила, це описовий термін, за яким не стоїть жодне оціночне судження чи припис. Називати частину населення «психотичною» у зв'язку з

формою тілесного життя, яку вони провадять, – чи може це не бути патологізацією? Феміністка називала себе матеріалісткою та радикалкою, але вона протиставила себе трансґендерній спільноті, підтримуючи певні норми маскулінності та фемінності як необхідні передумови непсихотичного життя. Такі аргументи були б моментально спростовані в Стамбулі чи Йоганнесбурзі, і в той же час ті самі феміністки вдаються до універсалізму, який нібито робить Францію та їхню версію французького фемінізму мало не світочем прогресивної думки.

Не всі французькі феміністки, які називають себе універсалістками, заперечували би право трансґендерів на публічне оприявнення або долучались би до їхньої патологізації. Водночас навіть якщо вулиці відкриті для трансґендерних людей, вони закриті для тих, хто носить атрибути своєї релігійної належності на людях. Отож нам лишається дати свою оцінку діям французьких універсалісток, які закликають поліцію арештовувати, затримувати, штрафувати, а інколи й депортувати жінок, які публічно носять нікаб або бурку у Франції. Що це за політика, яка бере собі на підмогу поліцейську функцію державної влади, щоб наглядати за жінками з релігійних меншин та регулювати їхню появу в публічній сфері? Як так склалося, що ті самі універсалістки (Елізабет Бадінтер) відкрито захищають право трансґендерів вільно

з’являтися на людях, відбираючи таке право у жінок у релігійному вбранні, яке зачіпає почуття затятих секуляристів? Якщо право на оприявнення мусить поважатися «універсально», воно не може подолати такої явної та необґрунтованої суперечності[2].

Ходити вулицями, не боячись перешкод із боку поліцейських, – це щось інше, аніж масове зібрання. І все ж таки, коли трансґендерні люди ходять вулицями – це право, здійснюване в тілесній формі, належить не лише одній людині. Разом з нею йде ціла група чи навіть союз, видимі вони чи ні. Мабуть, ми можемо назвати «перформативною» цю реалізацію ґендеру і втілену політичну вимогу рівноправного ставлення, захисту від насильства, права рухатися всередині цієї соціальної категорії і разом з нею в публічному просторі. Ходити означає заявляти, що це – публічний простір, де ходять трансґендерні люди, де перехожі, одягнені по-різному, незалежно від ґендеру чи релігії, можуть вільно пересуватися без загрози насильства. Але ця перформативність стосується й загалом умов нашої тілесної появи в світі.

Насамкінець, як ми розуміємо це тіло? Чи є воно виразно людським тілом, наділеним статтю, і чи можна остаточно розмежувати даність і конструйованість тілесного? Якщо люди здатні перетворювати тіло на політичний означник, чи відмежовується воно від своєї тваринності і

сфери тварин, стаючи політичним? Перефразовуючи, як ми можемо осмислити цю ідею здійснення свободи й прав, вийшовши за межі антропоцентризму? Знову ж таки, я гадаю, що ключовою тут є концепція живого тіла. Зрештою, життя, що заслуговує на збереження, навіть якщо виключно людське, сутнісно пов'язане з життям інших істот – саме це випливає з уявлення про людську тварину. Отож, якщо ми добре все осмислили, і наша думка мотивує нас захищати життя в котрійсь із його форм, тоді це життя набуває тілесної форми. Це також означає, що життя тіла – його голод, потреба в дахові над головою і захисті від насильства – має стати основною проблемою політики. Навіть найбільш задані аспекти нашого життя, щодо яких ми не маємо вибору, не просто так даються нам; вони даються в історії та в мові, у тих векторах влади, які ми не обирали. Справедливо й те, що задана ознака тіла чи набір його визначальних характеристик залежать від безперервної життєстійкості тіла. Ці соціальні категорії, які ми не обирали, певним чином перетинаються із заданим тілом, і ґендер, наприклад, позначає цю точку перетину, а також траєкторію його трансформацій. В цьому сенсі найбільш насущні та незалежні від нашої волі виміри нашого життя, як-от голод, потреба в житлі, медичному догляді і захисті від насильства, як природного, так і спричиненого людьми, є визначальними для політики. Ми не можемо розраховувати на захищений і добре

забезпечений простір полісу, де всі матеріальні потреби якимось чином забезпечуються істотами, чий ґендер, раса або ж статус роблять їх недостойними публічного визнання. Радше ми маємо не лише вивести матеріальні потреби тіла на площу, але й зробити їх центральними вимогами політики.

На мій погляд, нова соціальна онтологія повинна брати за точку відліку те спільне загрожене становище, яке обумовлює наші політичні життя. І дехто з нас, як дуже ясно продемонструвала Руті Ґілмор, набагато частіше піддається тілесним ушкодженням та ранній смерті, ніж інші, і можна дуже добре простежити расові відмінності, поглянувши на статистику дитячої смертності; коротше кажучи, це означає, що загроженість розподіляється нерівномірно і що життя не вважаються однаково вартими жалю або цінними. Якщо, як стверджує Адріана Кавареро, наша відкритість у публічному просторі сутнісно визначає, хто ми є, і робить наше мислення соціальним і втіленим, уразливим і пристрасним, тоді наше мислення виявляється неспроможним без розуміння тілесної взаємозалежності і тісного зв’язку. Тіло конституюється через перспективи, які не належать йому самому; хтось інший бачить наше обличчя так, як ми самі нездатні його побачити. Через це ми завжди перебуваємо десь інде, адже нас творить більша за нас самих соціальність. Це закріплює наше вразливе та загрожене

становище, узалежнює наше виживання від політичних та соціальних інституцій.

Зрештою, в Каїрі люди не просто юрмились на вулицях: вони постійно там перебували; вони проводили там ночі; вони роздавали ліки та провіант, вони збиралися гуртом і співали, і вони говорили. Чи можемо ми відділити цей голос тіла від інших виразів матеріальної необхідності і невідкладності? Ці люди, зрештою, спали і харчувались посеред громадської площі, будували туалети і різноманітні споруди для спільного використання, і таким чином не лише відмовлялись бути витісненими в сферу приватного – піти додому або лишатися там – і не лише заявляли свої права на публічний простір, діючи спільно на засадах рівності, але також підтримували власне тілесне існування, наполягаючи на своїх потребах, бажаннях і вимогах. <...> Тіла діяли разом, але вони також спали на вулиці, і в цих двох модальностях дії виступали водночас уразливими і вимогливими, надаючи політичної та просторової організації елементарній тілесній необхідності. Так їм вдалося створити образ, що був донесений до всіх глядачів і змусив нас почути і відреагувати, домогтися такого висвітлення події в мас-медіа, яке б не дало їй бути замовчаною чи викривленою. Спати на асфальті вочевидь не лише було способом заволодіти сферою публічного та піддати сумніву легітимність державної влади, але й водночас підставляло

тіло під удар, піддавало його ризику з усією його наполегливістю, стійкістю і водночас загроженим становищем, долаючи відмінність між публічним та приватним на час революції. Інакше кажучи, лише тоді, коли названі потреби, які буцімто мусили лишатись приватними, вийшли на площу, сформували певний образ і дискурс для медіа, нарешті стало можливим надати часу і простору події такого масштабу, щоб повалити режим. Зрештою, камери ні на мить не переставали знімати, тіла були скрізь, вони безупинно промовляли, навіть уві сні, і тому їх не можна було змусити мовчати, ізолювати чи витіснити – революція відбулася саме тому, що всі відмовились піти додому, не залишали вулицю, діяли спільно.

Текст опубліковано в третьому числі української версії часопису "Політична критика".

---

[1] Зі словника сучасної писемної арабської мови Ганса Вера.

[2] Можливо, існують модальності насильства, над якими нам варто поміркувати, щоб зрозуміти задіяні тут функції поліції. Врешті-решт, той, хто наполягає, що ґендер завжди повинен з'являтися

саме в такому, а не іншому варіанті одягу, намагається криміналізувати або ж патологізувати тих, хто втілює свій ґендер чи сексуальність у ненормативний спосіб, часом виступає в ролі поліції у просторі оприявнення незалежно від його приналежності до поліцейських сил. Як ми знаємо, інколи сама державна поліція чинить насильство щодо сексуальних та ґендерних меншин, відмовляється вести розслідування та порушувати кримінальні справи у зв'язку зі вбивством трансґендерних жінок або ж ніяк не запобігає насильству проти трансґендерних членів суспільства.

Якщо ґендерні та секс-меншини криміналізуються та патологізуються за те, якими вони постають, як присвоюють публічний простір, якою є мова їхнього самопізнання, якими засобами вони виражають свою любов, з ким вони згуртовуються, вирішують бути поруч, або вступають в сексуальні стосунки, як реалізують свою тілесну свободу, який одяг носять або ж ні, тоді самі ці акти криміналізації є насильницькими, а тому несправедливими та злочинними. В арендтіанських термінах можна сказати, що не мати доступу до простору оприявнення, не бути вхожим до множинності, яка його творить – значить позбавлятися права мати права. Публічна дія множинності є виявом права на місце і приналежність, і саме завдяки їй

ми можемо помислити та створити простір оприявнення.

Дозвольте повернутися до поняття ґендеру, з якого я почала, водночас ідучи за Арендт та заперечуючи її концепцію. На мою думку, ґендер – це реалізація свободи; не те щоб ми могли самостійно обирати всі його елементи, однак навіть те, що не розглядається як вільний вибір, доводиться утверджувати та здійснювати у певний спосіб. Це формулювання дещо відходить від арендтіанського. Таке здійснення свободи повинне отримати не менш справедливе ставлення, як і будь-яке інше, узаконене. З політичної точки зору, нам необхідно закликати до розширення наших уявлень про рівність, щоб включити ці форми отілесненої свободи. Тож що ми маємо на увазі, кажучи, що сексуальність або ґендер є реалізацією свободи? Повторюсь: я не стверджую, що ми обираємо свій ґендер і свою сексуальність. Нас, звісно, формує мова та культура, історія, соціальна боротьба, учасниками якої ми є, фактори психологічного та історичного плану – у взаємодії з біологічними ситуаціями зі своєю власною історією та впливом. Безперечно, нам може здаватися, що наш спосіб бажання є сталою, невід'ємною та незворотною рисою того, хто ми є. Але незалежно від того, вважаємо ми свій ґендер чи сексуальність результатом вибору чи даністю, ми маємо право його утверджувати. І важливо, щоб така можливість існувала в принципі. Коли ми

здійснюємо своє право реалізувати свій ґендер, який уже є сформованим – навіть якщо ми відчуваємо, що у нас немає іншого вибору – ми все одно реалізуємо певну свободу, але не тільки.

Коли людина вільно здійснює право бути собою й утверджує соціальну категорію, яка відповідає її модальності буття, вона фактично робить свободу частиною цієї соціальної категорії, дискурсивно перетворюючи саму присутню тут онтологію. Неможливо відділити наш ґендер та сексуальність, яку ми практикуємо, від права вільно їх утверджувати в публічному та приватному житті чи різноманітних проміжних сферах, не боячись загрози насильства. Коли ще давно хтось сказав, що ґендер є перформативним, це означало, що він є свого роду впровадженням (enactment), тобто людина не є спершу носієм певного ґендеру, а вже потім вирішує, як і коли його реалізувати. Це впровадження є частиною самого буття і дозволяє переосмислити онтологічну модальність ґендеру, тож важливо, як, коли і з якими наслідками воно відбувається, адже все це змінює сам ґендер, до якого людина «належить».

---

[i] В оригіналі - space of appearance. - Прим. ред.

[ii] Цит. за: Арендт, Ганна. Становище людини [Текст] / Г. Арендт; пер. М. Зубрицька. – Л.: Літопис, 1999. – С. 152.

[iii] Там само, с. 152.

[iv] Там само, с. 153.

[v] Ibid, c. 152.