

MLADINSKO

COMMUNITAS NA IZPITU

MLADINSKO



Sezona 2015/2016

Uprizoritev 5

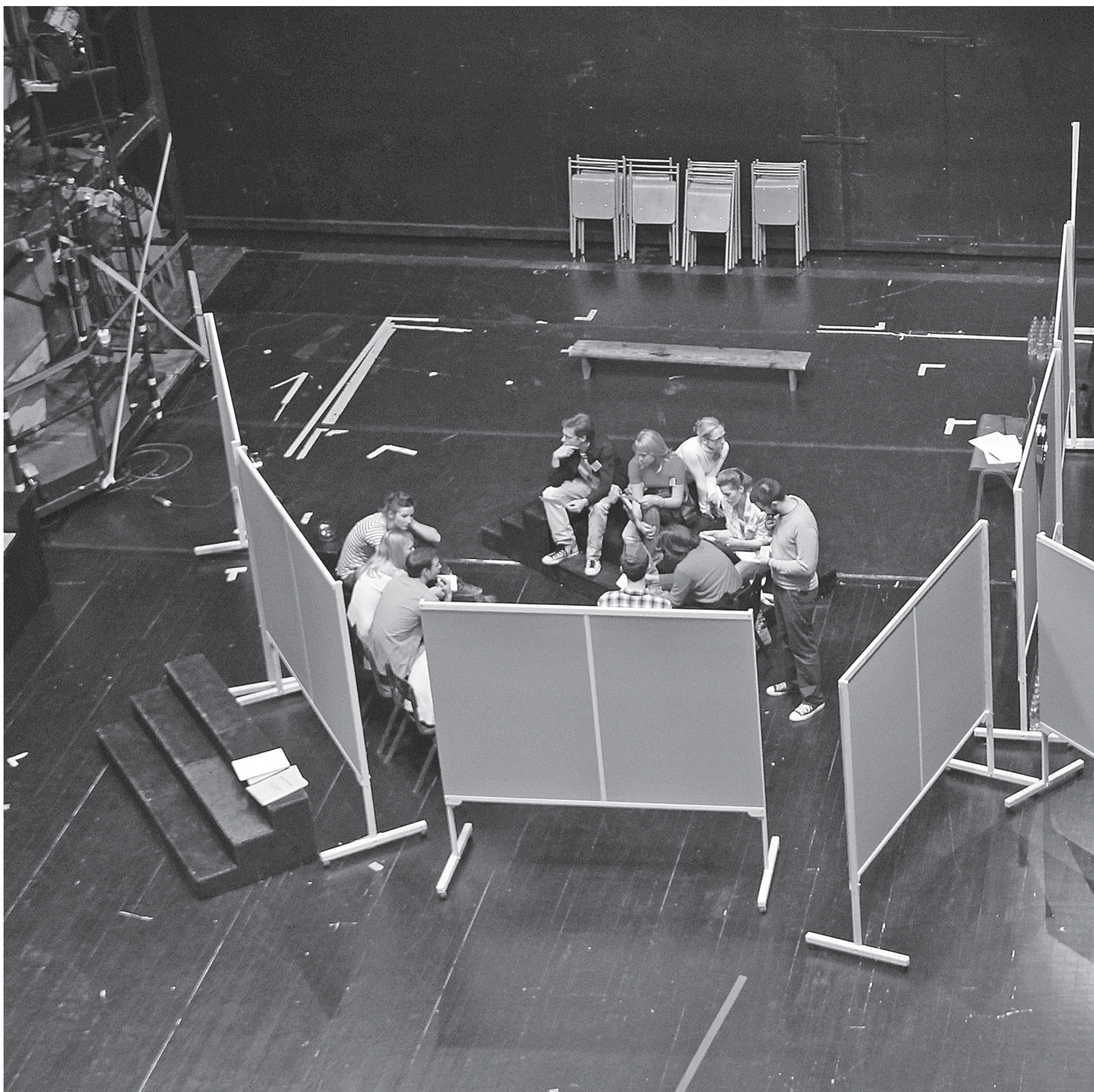


foto Mladjana Šugič



slovensko MLADINSKO gledališče

Communitas na izpitu

Epizoda Ljubljana

Communitas na izpitu je hibridni javni dogodek na presečišču med gledališko predstavo, koreografijo, družabno igro in happeningom. Poteka v gledališču in s tem reafirmira njegovo vlogo v simbolizaciji družbenega. Vendar pa prizorišče tu postane točka javnega prostora, kjer državljani razpravljajo o bistvenih družbenih vprašanjih in ob fiktivnih situacijah razmišljajo o mogoči prihodnosti družbe. Dogodek je zasnovan na načelih družabnih iger in simulacije, ki so odprta za sodelovanje vseh v občinstvu.

Glede na to, da je vsaka ponovitev odvisna od sodelovanja občinstva, je vsaka enkratni dogodek (epizoda), ki ustvarja niz novih dogodkov z nepredvidljivim izidom. Predstava se konča z javnim forumom, diskusijo o izkušnjah sodelujočih, in z zgodbami, ki smo jih pri tem povedali skupaj.

Avtorja:

Ana Vujanović in Saša Asentić

Osutek besedila:

Ana Vujanović

Osutek koreografije:

Saša Asentić v sodelovanju z Ano Vujanović, Christine De Smedt in Olivero Kovačević-Crnjanski

Izvajalci:

občinstvo in moderatorji

Moderatorji:

Ana Vujanović in Olga Dimitrijević / Blaž Šef in Katarina Stegnar (Drugi); Boris Radujko in Saša Asentić / Dragana Alfirević in Stane Tomazin (Vzpon in padec ljudskega samoupravljanja); Ivan Godnič in Draga Potočnjak (Test kolektivne inteligence)

Scenografija:

Nataša Murge Savić in Siniša Ilić

Razvoj LARP-a:

Boris Radujko

Raziskovalna sodelavca za Epizodo Ljubljana:

Dragana Alfirević in Rok Vevar

Premiera: 20. 11. 2015,
zgornja dvorana Slovenskega mladinskega gledališča

Prva slovenska uprizoritev

Lučna mojstra: Matjaž Brišar, David Cvelbar

Tonski mojster: Silvo Zupančič

Asistent tonskega mojstra: Marijan Sajovic

Video tehnik: Dušan Ojdanič

Garderoberki: Andreja Kovač, Slavica Janošević

Maskerka in frizerka: Nathalie Horvat

Rekviziterja: Dare Kragelj, Gašper Tesner

Odrski mojster: Boris Prevec

Odrski delavci: Samir Alibegić, Samo Gerečnik, Valerij Jeraj, Mitja Strašek

Ključavničar: Sandi Mikluž

Mizar: Boštjan Kljakič Kim

Izdelava scenografije: delavnice Slovenskega mladinskega gledališča

Ekonom: Ivan Šikora

Čistilki: Ljubica Letić, Nevzeta Šabić

Uprizarjanje ideologije:

COMMUNITAS IN IMMUNITAS¹

1

Prejšnji različici besedila sta bili objavljeni v poglavju »Social Drama« v knjigi Bojane Cvejić in Ane Vujanović *Public Sphere by Performance* (Berlin-Pariz: b_books – Les laboratoires d'Aubevilliers, 2012) in članku Ane Vujanović »Performing Ideology: Communitas and immunitas in today's neoliberal democratic society« v: *There is no other poetry than action*, ur. Victoria Pérez Royo, Isabel de Naverán (Madrid: Artea, 2015).

V tem članku se bom posvetila problemu uprizarjanja ideologije, in sicer bolj kakor prek sodobnih (uprizoritvenih) umetnosti prek opazovanja množičnih protestov, ki so jih v zadnjem času organizirali povsod po neoliberalnem svetu. Ti protesti, ki so zbrali prekerce in ogorčene – od Španije in Grčije prek Združenih držav, Združenega kraljestva do Slovenije, Bosne in Hercegovine, Turčije, Portugalske² itd. –, se mi zdijo izzivalno izhodišče prav zato, ker so jih pogosto kritizirali zaradi pomanjkanja ideoloških in političnih programov, obenem pa zaradi svojih specifičnih načinov delovanja – pri katerih so državljani fizično, telesno investirani – v središče javne pozornosti postavljajo telesnost, ki je v današnji neoliberalistični kapitalistični družbi morda poglavitna ideološka točka nasploh.

Ko skozi to optiko razpravljamo o uprizarjanju ideologije, besedilo posredno pokaže na vprašanje družbeno-političnih učinkov uprizoritvenih načel in postopkov uprizoritvenih umetnosti. Čeprav je njihov doseg razmeroma skromen, uprizoritvene umetnosti – ki jih kljub vsem spremembam še vedno najbolj zanimata živo (človeško) telo in družbena situacija – vedno znova zaznamujejo praznino v današnjem sistemu predstavnike demokracije, ki pa to situacijo paradoksalno izključuje in zaradi česar postane srečevanje državljanov v živo politično nepomembno. Vendar pa nas, neoliberalne državljane, nedavni množični protesti, na katere se tu osredotočam, s tem da terjajo tako srečanje in ga še razširijo, sprejmejo nazaj in nam pokažejo, kako bi lahko bilo, če bi ta prostor redno zapolnjevali s svojimi telesi, dejanji in govorom. Iz uprizoritvenih umetnosti izhaja še eno vprašanje, pomembno za razumevanje telesnosti ideologije, ki so ga protesti – na zasedenih prostorih, pri srečevanjih na skupščinah in celo pri izvajanju nasilnih in »vandalskih« akcij – postavili v prvi plan: Kaj se zgodi z vsemi temi inteligentnimi in inteligibilnimi telesi, ki jih gledamo na odru, ko enkrat prestopijo v ideološko-politično javno sfero in v vsakdanje življenje državljanov? Zakaj začnemo dvomiti o njihovi inteligibilnosti in terjamo vedno več, ko pa se celo vladajoča ideologija zanaša nanje kot na svoje ključno gradivo, orodje, celo podanike?

Pri razmisleku o problemu uprizarjanja ideologije danes se navezujem na že nekoliko zastarel koncept družbene drame Victorja Turnerja.³ Naj najprej na kratko pojasnim razloge, da za razpravo o trenutni situaciji obujam tak koncept. Družbena drama se mi zdi teoretsko in politično izzivalna, saj sodobni demokratični in neoliberalni kapitalizem v glavnem razumemo kot postzgodovinski, torej postideološki,

družbena drama pa poudarja konfliktno družbeno strukturo, kar po mojem dobro opisuje naš močno antagonistični kapitalistični kontekst. Še več, družbena drama se osredotoča na kritične trenutke, trenutke, ko se družbena struktura, kakršno poznamo, zruši v množičnih uprizoritvah novih, nastajajočih družb, imenovanih *communitates*. Tako pritegne našo analitično pozornost k liminalnim trenutkom, ko se konflikti stopnjujejo, pri čemer zarisuje meje obstoječe družbe in vzpodbuja premislek o novih oblikah družbenosti. Poleg tega in v povezavi s tem se je med nedavnimi družbenimi dramami v Evropi in ZDA kot implicitna ideološka hrbtnica neoliberalnega kapitalizma, vpisana v njegova orodja vladanja, s katerimi naj bi dosegel, da bi vseskozi potekajoča prekerizacija postala nekaj normalnega, razkrila *immunitas*. To je glavna (ideološka) lekcija, ki sem se je z vidika družbene drame naučila iz nedavnih protestov prekercev, in bi se ji na tem mestu rada posvetila.

Prespraševanje komunizacije

Ideologija je danes kljub svojemu nevtralnemu pomenu celovitega pogleda na svet (*Weltanschauung*) ali, natančneje, skupka idej o tem, kako oblikovati družbo, precej neprijetljivi termin. Po eni strani je naš čas opredeljen kot »postideološki«, po drugi pa so nedavni protesti prekercev, ogorčenih in besnih razumljeni kot gibanja, ki nimajo politično-ideoloških stališč, kar jim tudi večkrat očitajo. Onkraj dejstva, da je ideja o koncu ideologije le (ideološki) rezultat nedavne globalne ekspanzije in hegemonije ene same – neoliberalne – ideologije, lahko skozi optiko uprizoritve vidimo, da je to, kar se zdi konec ideologije, morda samo premik v njenem uprizoritvenem mehanizmu. Morda gre za premik od Althusserjevega pojma »interpelacija« do »utelešenja« oziroma za vzpostavitev novega razmerja med lingvistično-semiotičnimi in telesno-afektivno-izkusvenimi vidiki ideologije.⁴ Delovna hipoteza v zvezi s tem je, da ideologija v neoliberalni družbi postaja vedno bolj telesna in vedno manj diskurzivna praksa. Zatorej bi nova kritiška orodja za konceptualno in politično interpretacijo tega pojava terjala premik od diskurzivne proti uprizoritveni analizi ideologije. Razen diskurza samega bi ta kot izraze ideologije namreč upoštevala tudi nejezikovno verbalizacijo, govorico telesa in podob, dejanja, afekte, pa tudi individualne in kolektivne telesne tehnike in tehnologije. Še več, v

2 Dva razloga imam, da se osredotočam na proteste v neoliberalnih družbah, ne pa na tiste, ki se hkrati odvijajo v drugih delih sveta, na primer v arabskih državah. Prvi je, da bi v članku rada pokazala, kako protesti prekernih delavcev v neoliberalni družbi – ki se razhajajo že med seboj – delujejo kot (vsaj začasna) kršitev v neoliberalni normalizaciji prekernosti, ki je postala orodje vladanja. Drugi razlog je, da se mi zdi telo s svojimi izkušnjami in afekti, tehnologijami in tehnikami značilen ideološki *locus* v neoliberalnem kapitalizmu, drugi konteksti pa mi niso dovolj domači, da bi znala preценiti, kakšen pomen ima telo za njihovo ideološko delovanje.

3 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York: Aldine de Gruyter, 1969); *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (Manchester: Manchester University Press ND, 1972); *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play* (New York: PAJ, 1974); *Drama, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975); *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ, 1988).

4 Več v 3. poglavju: Materiality of Ideology, v: *Public Sphere by Performance*, str. 49–55.



foto Nataša Murge Savić

kraljestvu ideološke prakse je bilo tovrstno izražanje že neločljiv del ideološkega delovanja neoliberalizma, hkrati pa tudi protestov proti njemu, saj se dogajajo znotraj istega družbenega konteksta.⁵ Prepoznanje tega splošnega premika bi lahko po eni strani pomagalo razložiti, kako trenutne *comunidades* uprizarjajo svojo ideologijo, in po drugi, kako lahko razgalijo ideologijo družbe. V tej točki se mi zdi teorija Victorja Turnerja, v okviru katere je bil ta pojav zaznan v svoji zgodnji fazi, še vedno dragocena zbirka odpornega znanja. Zanj je ključni trenutek družbene drame liminalni trenutek, ko družba v krizi prelomi s tem, kar je bilo, čeprav še ni jasno, kaj bi lahko in kaj bo nastalo. To liminalnost označujejo obredi in druga javna uprizarjanja *communitas* kot tiste antagonistične kolektivne akcije, ki so diskurzivno in simbolno še vedno neizdelane in ki se zato pred javnostjo pojavijo kot sam trenutek izvajanja in v njem. Liminalne uprizoritve znotraj družbene drame potemtakem niso nič drugega kot množično javno eksperimentiranje z novimi načeli in oblikami družbenosti ter njihovo prespraševanje. V njih družbena struktura ni porušena, reflektirana in znova vzpostavljena le s pomočjo simbolizacije in diskurzivne elaboracije, temveč tudi, najmanj enakovredno, s pomočjo afektivno-izkustvenih vidikov udeležbe.

Da bi *communitas* razumeli kot antagonistično ideološko gibalno brez ideološkega programa kot njene nujne ali edine manifestacije, moram poudariti, da pojem *communitas*, kar je v bistvu latinski termin za skupnost, ne pomeni skupnosti. Glede na Turnerjev koncept *communitas* ni družbena skupnost kot taka, temveč nestrukturirana rudimentarna skupnost, ki se pojavi v liminalnem obdobju; to je potencialna skupnost, skupnost, ki šele nastaja. Čeprav se Roberto Esposito te teme loti drugače, pri razpravi o izvorih skupnosti vzpostavi podobno izhodišče, pri čemer tudi on uporabi termin *communitas*.⁶ Vendar pa ima v Turnerjevi socialni antropologiji *communitas* pozitivno konotacijo skupnostnosti in enakosti med ljudmi, ko so družbeni red, lastnina in družbene vloge začasno odpravljeni – s poudarkom na *communitas* (iz latinskih *communis* in *unitas*). Pri Espositu, ki je opravil filozofsko in etimološko analizo tega pojma, pri čemer je začel z *munus* (služba, dolžnost, dar) in tako poudaril *com-munitas* (iz lat. *com-* in *munus*), pa je v jedru skupnosti bolj manko, praznina, dolžnost in obveza kakor skupno (skupna »stvar«), ki si ga delimo.⁷ Pri obeh teorijah pa je *communitas* tisto, kar se razvije med posamezniki, kar jih povezuje in kar posameznika sprevrne, da stvar ali ne-stvar deli z drugimi.⁸

Tako po Turnerju kot po Espositu lahko torej izpeljem, da se v modernih in sodobnih kapitalističnih družbah, v katerih je skupnost utemeljena na individualizmu, družbena struktura pa tesno povezana z lastnino, *communitas* pojavi – bodisi v družbeni realnosti ali v njeni imaginarni in izgubljeni preteklosti – kot liminalni prehod kolektivnega. Že to bi lahko bila ideološka izbira, če že ne zahteva. Še zlasti ker kolektivizem v svojem nestrukturiranem stanju, značilnem za *communitas*, ki med posamezniki deluje kot rudimentarna, potencialna povezava, učinkuje kot kohezija prekercev, kar se izkaže za družbeno moč. V sozvočju s Turnerjevim besednjakom Judith Butler v svoji interpretaciji gibanja Occupy pojasnjuje:

Demonstracije so eden redkih načinov, s katerimi je moč premagati policijsko silo, še zlasti ko postanejo prevelike in preveč mobilne, da bi jih policijska sila lahko zdržala, in ko imajo sredstva za obnavljanje. Morda gre takrat, ko je postavljeno vprašanje o legitimnosti režima, njegovega mesta pa ni prevzel še noben nov režim, za anarhistične trenutke ali anarhistične prehode. Ta čas intervala je čas ljudske volje; ne volje posameznika, ne enotne volje, temveč volje, ki jo zaznamuje zavezništvo s performativno močjo, da na način, ki še ni kodificiran v zakon in tudi nikdar ne more biti docela kodificiran v zakon, občinstvu predstavi zahtevo.⁹

Ta kolektivnost, ki vznikne v gibanju Occupy, je nepopolna, »nikdar docela kodificirana«, saj vztraja pri množičnem nezadovoljstvu in nestrinjanju, ne da bi snovala nov družbeni red, v katerem bi posameznikom pripisali nove družbene položaje in vloge. Z drugimi besedami, takšna kolektivnost vznikne iz manka in (občutka) dolžnosti (»ne-stvar«), ki sta prepoznana kot skupna in začasna, poskusno deljena. Pri taki delitvi, ki je v običajnem življenju tako neobičajna, kolektiviteta postane družbena sila prekercev in ogorčenih. V tem primeru je zanimivo dialektično naravo *communitas* opazovati prav z ideološkega zornega kota: ima družbeno moč, obenem pa pri napadenih družbenih režimih izziva močne reakcije in je strukturirana kot nepopoln, gibljiv in potencialni kolektiv, v katerem prevladuje določen afekt, vendar nima končnega obrisa. Ko govorimo o družbeni učinkovitosti take kolektivitete, Turner sam natančno ločuje to skupnostnost, ki označuje *communitas*, od timskega dela, ki povezuje posameznike, tako da določeno nalo-

5 Medtem ko denimo določena druga gibanja proti neoliberalnemu kapitalizmu, kakršna so na primer latinsko-ameriške protiimperialistične vlade in gibanja, zapatizem ali revolucionarni islamizem in islamski fundamentalizem, svoje ideološke programe izoblikujejo predvsem diskurzivno, čeprav njihove interpelacije kot govorna dejanja zahtevajo ali povzročajo tudi subjektivne utelesitve.

6 Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2010).

7 »Kot dokazuje zapletena, čeprav obenem nedvoumna etimologija, ki smo se ji posvetili do zdaj, *munus*, ki je del *communitas*, ne pomeni lastnine ali posesti [*appartenenza*]. Ne gre za imetje, prav nasprotno, to je dolg, obveza, dar, ki ga bomo podarili in ki bo potemtakem vzpostavil manko. Subjekte skupnosti družijo 'dolžnost' v pomenu, kot rečemo 'dolžan sem ti', ne pa 'dolžan si mi'.« Roberto Esposito, *Communitas*, str. 6.

8 Po Turnerjevem mnenju je posameznik sprevrnjen v delitev, kar izniči načelo zasebne lastnine in ga nadomesti s skupno, pri kateri stvari pripadajo vsem in nikomur (med posamezniki) in si jih vsi (med posamezniki) delijo. *Communitas* tu dokazuje, da je v naši družbeni skupnosti dovolj stvari, vendar pa niso enakomerno porazdeljene, in ta neenakopravna delitev je eden od stebrov modernega posameznika. Esposito pa po drugi strani predpostavlja subverzijo posameznika znotraj *communitas* kot jedra človeške skupnosti, ki se je oblikovalo prek deljenih nalog, 'služb', kar je dolžnost vseh, ki hočejo živeti z ljudmi in med njimi. Tu pri *communitas* ne gre za stvari ali lastnino, gre za dajanje, investiranje dela sebe, kar v posamezniku povzroči manko, obenem pa ga poveže z drugimi in tako vzdržuje človeško skupnost.

9 Judith Butler, »Bodies in Alliance and the Politics of the Street«, v: »#occupy and assemble«, posebna številka spletnega dnevnika *transversal* (oktober 2011), <http://eipcp.net/transversal/1011>.

10 Victor Turner, »Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual«, v: *From Ritual to Theater*, str. 48.

11 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

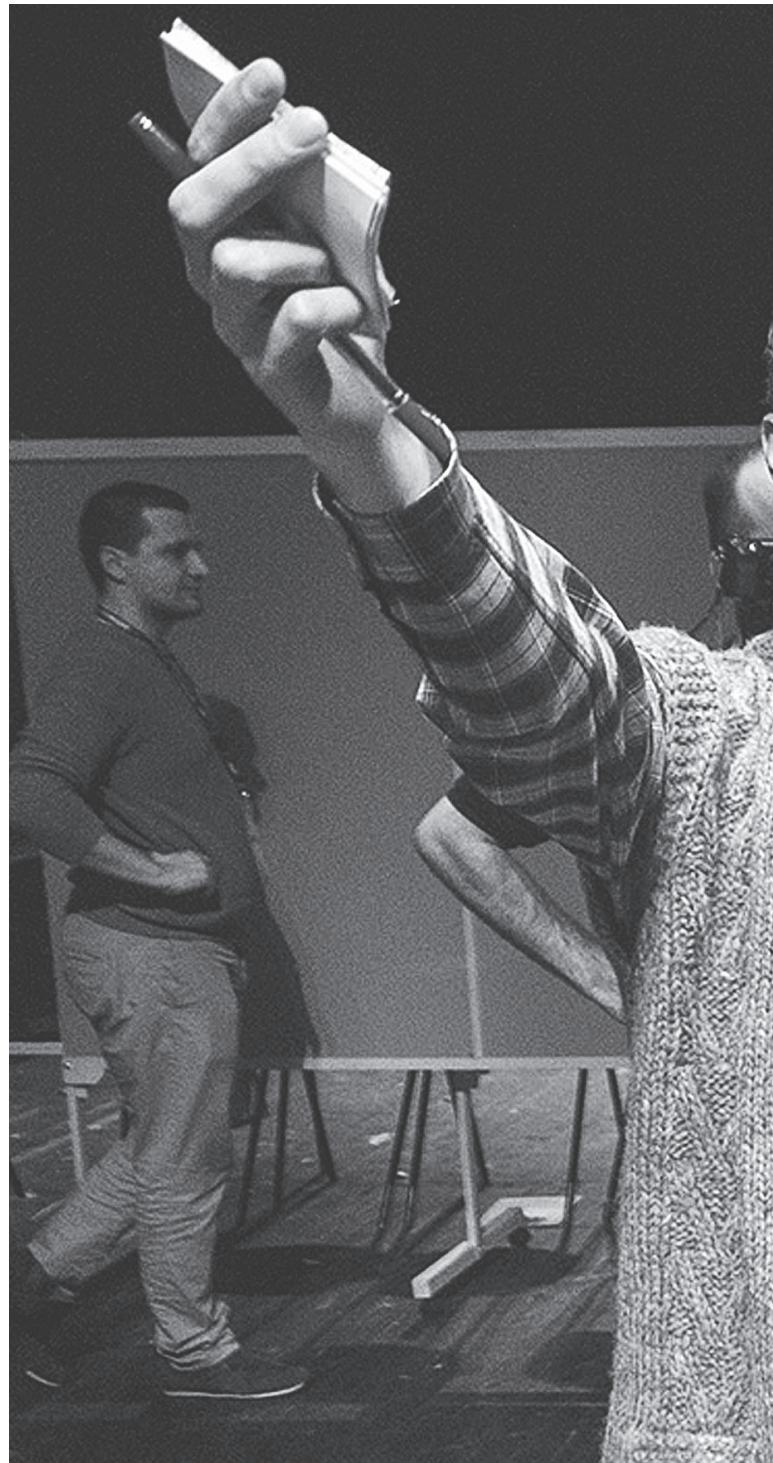




foto Sonja Žugić



foto Nataša Murge Savić

go izpolnijo učinkoviteje, kot bi jo vsak posebej: »Tu ni bistveno timsko delo v zagonu, temveč 'biti' skupaj, pri čemer je operativna beseda 'biti', ne 'delati'.«¹⁰ Ta teza je blizu idejam Jean-Luca Nancyja o brezdelni skupnosti.¹¹ Zanj je skupnost¹² vedno že izgubljeni koren in bistvo družbe, ki ji ne uspe dojeti singularnosti človeškega bitja in njegovega »biti-skupno«, zato niha med individualnostjo in partikularnostjo:

Še več, zaradi tega deljenja ni entitete ali hipostaze skupnosti, ta prehod se ne more izvršiti do konca. Njegovo 'načelo' je nedokončanost, pri čemer jemljemo termin 'nedokončanost' v aktivnem smislu, vendar pa ne kot označevalca za nezadostnost ali manko, temveč za dejavnost delitve, dinamike, če hočete, neprekinjenega prehoda skozi singularne razpoke. To pomeni, še enkrat, brez-delno in neoperativno dejavnost. To ni stvar grajenja, proizvodjanja ali vzpostavljanja skupnosti; niti ni stvar čaščenja svete sile ali strahu pred njo v okviru skupnosti – to je stvar nedokončanosti njene delitve.¹³

Če bi to nepopolno kolektiviteto nedavnih *communitates* lahko razumeli kot ideološko stališče, bi se zdaj rada posvetila temu, kako – če ne kot ideološka zahteva – je v resnici uprizorjena. Pri razpravi o ideologiji in *communitas* je Turner prepoznal tri temeljne tipe ali faze *communitas*:

- Spontano ali eksistenčno *communitas*, ki krši z normami obvladovano družbeno strukturo in z njo stopa v neposreden spopad. Je takojšnja in navadno kratkotrajna. Njena glavna prednost in družbena sila je izkušnja participacije.
- Ideološko *communitas*, ki vključuje teorijo in zgodovino. Lahko ponuja utopični model družbe (navadno utemeljen na izkušnji *communitas*).
- Normativno *communitas*, ki je organizirana v trajen družbeni sistem in je lahko zato zelo počasna in dolgotrajna. Lahko je vsiljena ali zaukazana.¹⁴

S perspektive, ki jo razvijam v pričujočem članku, je videti, da se navedeno nanaša na prej prevladujočo ideološko obliko, torej na tisto, ki je utemeljena bolj na interpelaciji kot na utelešenju. To pojasni, zakaj prvi in tretji tip (oziroma prva in tretja faza) nista razumljena

kot ideološka in je kot taka označena edinole *communitas*, pri kateri je ideologija diskurzivno obravnavana. Toda ko Turner v večini svojih del razpravlja o liminalnih kolektivnih dejanjih v javnosti in o njihovi uprizoritveni razsežnosti, govori o subvertiranju družbenega reda, kar vključuje – ne more pa biti na to zvedeno – kognitivni in jezikovni register in potemtakem tudi ludizem, igrivost, gledališkost, izkušnjo udeležnosti in diskurzivno nestrukturirano telesnost kot konstitutivne elemente novih modelov medčloveške interakcije in odnosov. Ne glede na to, ali so rezultirale v novih družbenih redih ali v reintegraciji v že obstoječe, bi lahko, ko se spomnimo različnih liminalnih kolektivnih dejanj v nedavni zgodovini – od tistih leta '68 pa demonstracij v poznem socializmu do protestov v Seattlu in Genovi ter zdaj gibanj Occupy in 15M –, opazili naslednje: v trenutku ideološkega preloma, ki ga je povzročila družbena drama, sta v igri po eni strani telesna akcija v specifični prostorsko-časovni konstelaciji in po drugi simbolizacija te akcije. Kot bi rekel Turner, gre za stično točko med *Weltanschauung* in *praxis*. Vendar pa simbolizacija, ki prinaša novo ideologijo, v trenutku akcije ni nujno diskurzivno artikulirana. Tvorjenje novih simbolov in jezika se lahko pojavi tudi po tem, ko spontana *communitas* zavzame javni oder kot tako imenovana ideološka *communitas*; vendar pa se v številnih primerih pojavlja samo kot to, kar določena *communitas* uteleša glede na samo izkušnjo uprizarjanja, glede na svoje trajanje in dinamiko, glede na organizacijo delovanja in procesov odločanja, glede na nove javne glasove in podobe in tako naprej. Po Turnerjevem mnenju »je družbena drama kraj, kjer *Weltanschauungen* postanejo vidni, pa četudi le fragmentarno, in sicer kot dejavniki osmišljenja dejanj, ki se na prvi pogled morebiti zdijo nesmiselna«. ¹⁵ Judith Butler v svoji analizi zbora Occupy to misel še razvije – ne vzpodbuja nujno jasnih ideologij ali politik; terja jih s pomočjo udeleženi teles:

Vztrajnost telesa postavlja to legitimnost pod vprašaj, in to prav prek performativnosti telesa, ki preči jezik, ne da bi se kdaj povsem zvedla nanj. Z drugimi besedami, ne gre za to, da bi morali telesno akcijo in gesto prevesti v jezik, ampak da obe, akcija in gesta, označujeta in govorita, in to kot akcija in kot zahteva, in da ene ni moč dokončno ločiti od druge.¹⁶

Glede na to bi rekla, da liminalne uprizoritve *communitas* v okviru družbenih dram vedno utelešajo ideo-

12 *Communitas* v smislu, ki ga obravnavam tu, saj Nancy ločuje med skupnostjo in družbo, kar je blizu dvojici *communitas* – skupnost pri Turnerju in Espositu.

13 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, str. 35.

14 Glej Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, str. 132 in naslednje, zlasti »Ideological and Spontaneous Communitas«, str. 134–141.

15 Turner, »Anthropology of performance«, str. 24.

16 Judith Butler, »Bodies in Alliance and the Politics of the Street«.



foto Nataša Murge Savić

logijo, ki je včasih diskurzivno obravnavana v tipu ali fazi *communitas*, identificiranih kot ideološke *communitates*, ki lahko programsko oblikuje nov model družbenega reda. Če je torej Turner rekel, da »morajo biti *Weltanschauungen* kot vse drugo, kar poganja človeštvo, uprizorjena«,¹⁷ moram dodati, da mora biti uprizoritev *communitas* tudi uprizoritev *Weltanschauungen*. S to trditvijo hočem spomniti bralca, da se *communitas*, telesni vidik družbene drame, pojavi natanko pri stopnjevanju družbenega agona (ki predpostavlja vsaj dve strani v konfliktu druge z drugo) tega, kako bi moral delovati družbeni red.¹⁸ V skladu s tem družbena drama že po definiciji v ospredje postavlja *communitas*, ki se upira ustaljenemu družbenemu redu in ga ruši ter javno uprizarja različne, antagonistične ideje o skupnem življenju, bivanju in delovanju.

Upam, da nam lahko ta analiza specifičnega kolektivismu *communitas* in načinov njenega uprizarjanja pomaga k uvidu o ideološkem značaju nedavnih protestov, ki se pojavljajo brez skritega ideološkega programa in katerih osnovno gorivo je ogorčenje nad obstoječim politično-ideološkim programom, upor proti njemu in njegovo rušenje. Še več, večina *communitates* v zgodovini se je pojavila natanko tako, in prav to prekrivanje in prepletanje ideološke telesnosti in novega jezika je tisto, kar v temelju označuje *communitas* in njeno ideološko delovanje.

Kljubovanje imunizaciji

Če se poglobimo v problematiko, razgrnjeno zgoraj, bi rada vpeljala tezo, da je *communitas*, v skladu z lastnimi ideološkimi uprizoritvami in prek izvajanja svojih eksperimentalnih in nepopolnih načinov bivanja skupaj, zmožna razkriti ideologijo obstoječe družbe, jo pokazati javnosti in jo tako narediti za temo široke javne razprave. To je, kot sem že omenila, pomembno zlasti v kontekstu neoliberalnega demokratičnega kapitalizma, ki samega sebe razume kot postideološki, zgolj razumski družbeni red.

Kot družbeni faktor je *communitas* vedno znova prepoznana kot nevarnost, ki jo v družbi povzročajo »moči šibkih«. To je moč prekercev, manjvrednih, ki se ne vklaplajo dobro v družbeno strukturo in ji oponirajo, saj jih prav ta postavlja v položaj prekerkih, manjvrednih in šibkih. Biti skupaj, vendar ogorčeni in, še huje, brez dokončne oblike, je to, zaradi česar je *communitas* v očeh obstoječega družbenega reda

zmuzljiv, neprijemljiv sovražnik, sovražnik, ki ga ni lahko reprezentirati in identificirati in se proti njemu boriti. To je tisto, zaradi česar se odpre velikanski prostor za potvarjanje in histerične odzive ogrožene družbe, v kateri se *communitas* pojavi.¹⁹ Razen te ogrožajoče odprtosti bi, v skladu s Turnerjevimi in Espositovimi pogledi, pa tudi glede na opažanja o zares obstoječih nedavnih *communitates*, sklepala, da največji razlog za strah tiči v dejstvu, da *communitas* v temeljih nasprotuje *immunitas* (imuniteti), ki naj bi bila značilna za dandanašnje strukturirano družbeno skupnost. To vprašanje – in zdaj se bom osredotočila nanj – postavlja razpravo *in medias res* potekajočih dram neoliberalne družbe, kakor se pojavljajo iz naraščajoče prekernosti, povezovane s terorizmom, negotovostjo, gospodarsko krizo in varčevalnimi ukrepi.

Pojem imunitete, razumljen kot zaščita pred boleznimi, pred navadnim zakonom ali pred nevarnostmi, ki grozijo skupnosti, ima dolgo tradicijo in se je v nedavnih teoretskih, političnih in biopolitičnih premislekih o družbeni skupnosti znova pojavil. Navsezadnje je imuniteta kot družbena kategorija utemeljena na tezi, da je človeško bitje vse od rojstva odvisno od družbenega. V tem pogledu imajo družbene vezi dve plati: strah, povezan z »neimuniteto«, to je z ranljivostjo človeškega bitja, izpostavljenega drugim, ki jim je skupna zmožnost, da mu povzročijo smrt, in nasprotno; ter procesi in orodja imunizacije, ki človeška bitja ščitijo drugo pred drugim. V *Precarious Life and Frames of War*²⁰ Judith Butler nasprotuje trenutni »ontologiji individualizma«, češ da spregleduje ontološko negotovost človeškega življenja in telesa, saj nista zmožni delovati avtonomno in neodvisno. Priznava, da orodij imunizacije skozi zgodovino niso nikoli uporabljali enakopravno, da so jih v nasprotju s tem uporabljali predvsem za to, da so določene posameznike zaščitili pred tveganji, ki jim je izpostavljen preostanek družbe. To je posledično vodilo v tekmovalnost in potisk prekernosti na nezaščitene družbene robove (med imigrante, manjšine, nižje razrede, ženske, spodnji razred itd.). Isabell Lorey, upoštevajoč to strukturo, razlikuje tri registre prekernosti.²¹ Prvi je, kot pri Butlerjevi, ontološka negotovost človeškega življenja. Druga dimenzija je prekernost, kar je kategorija reda, »ki označuje učinke različnih političnih, družbenih in pravnih kompenzаций na splošno prekernost«. ²² Prekernost je povezana z neenako porazdelitvijo nestalnosti, naturalizacijo dominacije in zatorej z družbenim odnosom neenakosti. Tretja dimenzija prekernosti zaobsega prekerizacijo v obliki političnih ali pravnih procesov imuniziranja in ščitenja nekaterih življenj. V današnjem

17 Turner, »Anthropology of performance«, str. 19.

18 Tako na primer *flash mob* ne ustvari nujno *communitas* kot antagonističnega dejavnika, medtem ko je razlog za to, da se *communitas* med družbeno dramo pojavi, prav stopnjevanje družbenih nasprotij, ki niso več ozdravljiva, kakor to velja za neoliberalne državljane, ki se dvigajo proti varčevalnim ukrepom svojih vlad in pustošenju javnega dobrega.

19 Ko je razpravljala o nedavnih (2011) nemirih v Londonu, je Nina Power opazila, da ta mehanizem vodi k prikazovanju nepokorne javnosti med protesti kot »slabe javnosti« v nasprotju z nemim in ubogljivim delom javnosti, ki se ujema s predstavo javnega reda. Glej Nina Power, »The only good public is a moving public«, *TkH* št. 20, 2012.

20 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004); *Frames of War: When is Life Grievable?* (London: Verso, 2009).

21 Isabell Lorey, *Figuren des Immunen: Elemente einer politischen Theorie* (Zurich: diaphanes, 2011); »Identitary Immunity and Strategic Immunization: *Lépra* and Leprosy from Biblical into Medieval Times«, v: »translating violence«, posebna izdaja spletnega dnevnika *transversal* (oktober 2008), <http://eipcp.net/transversal/1107/lorey/en>; »Governmental Precarization« v: »inventions«, *transversal* (avgust 2011), <http://eipcp.net/transversal/0811/lorey/en>; »Becoming Common: Precarization as Political Constituting«, *e-flux* no. 17 (2010), <http://www.e-flux.com/journal/becoming-common-precarization-as-political-constituting/>; *State of Insecurity*; *Government of the Precarious* (New York: Verso, 2015).

22 Lorey, *State of Insecurity*, str. 12.

23 »Če nam spodleti pri razumevanju prekerizacije, potem ne razumemo ne sedanje politike ne ekonomije. [...] Postala je orodje vladanja in obenem temelj za kapitalistično akumulacijo, ki služi družbeni ureditvi in nadzoru.« Lorey, *State of Insecurity*, str. 1.

neoliberalnem kapitalizmu pa prekerizacija ne more biti več potisnjena na družbene robove, saj je postala norma, pravilo. Kot taka je bila orodje vladanja in je sprožala vsesplošen občutek negotovosti, v okviru katerega je lahko normalizirala razlike in umirjala trenja.²³ Za uvid Loreyjeve je ključno, da prekerci niso zgolj žrtve, ampak bi lahko postali tudi družbeni dejavnik, če bi se osredotočili na to, kako spremeniti trenutne načine vladanja. To bi bil tudi trenutek, ko bi se razkrila vladajoča ideologija in bi neoliberalni kapitalizem zadobil svoje ideološke konture. Na nekaj poskusov, da bi zbrali prekerce pri spremembi vladanja, utemeljenega na ideji imunizacije, lahko naletimo prav v trenutnih *communitates*, kakršni sta »Democracia Real YA! v Španiji in gibanje Ogorčenih v Atenah.²⁴

Zakaj v *communitas*? Naj se vrnem k temeljnim postulatam. Kot proti- in protoskupnost, ki požene iz kršitve pravil z normami obvladovane družbene skupnosti, je po Turnerju *communitas* utemeljena na tem, »kar vsi verjamemo, da si delimo«. Potemtakem je to pozitivna kategorija delitve skupnega kot izkušnje solidarnosti, enakosti in tovarištva, v kateri je odpravljena sama nuja po imuniteti. In ne le odpravljena: v smislu ideološkega dela je pomenljivo, da prakticiranje komunizacije prekercev v javnosti kot alternativni način bivanja-skupaj, kaže idejo imunizacije kot eno »ključnih načel družbene strukture pri njenem delovanju«. Teoretski argument je, da *communitas* ustavi proces imunizacije v trenutku, ko ustavi družbeno igro vlog, ki zaznamuje ustaljeno družbeno življenje, v njenih vezeh z družbenim statusom in lastnino. Ker družbene vloge s tem reproducirajo prekerizacijo kot orodje vladanja ter vzdržujejo tekmovalnost in težnjo k imuniteti, sodobne *comunitates* s tem, da ukinejo igro vlog v začasnem, vendar radikalno egalitarnem tovarištvu, ukinejo tudi normalizacijo prekerizacije in se zazrejo v to, kar ima skupnega »devetindevetdeset odstotkov« prekercev. Ali – in to se mi zdi glede na to, da Esposito *communitas* pojasnjuje s pomočjo negacije, z delitvijo »ne-stvari«, še bolj daljnosežno – bi bilo tisto, kar se pojavi med posamezniki in nas povezuje ter tako preobrača ali subvertira idejo imunitete kot družbene vrednote in pridobitve, lahko dolžnost, služenje, žrtvovanje, obveza, vzajemno obdarovanje in dolg? Teoretski argument za espositovsko branje ideološke operacije *communitas* je, da *communitas* razkriva imuniteto kot jedro neoliberalne ideologije, medtem ko v resnici nasprotuje prekerizaciji kot načinu vladanja, kar se je izteklo najprej v vseprisotno grožnjo in strah in nato v popolnoma neegalitarno imunizacijo človeških življenj in teles. Izkaže se, da je

communitas protodružbena konfiguracija, pri kateri se posamezniki proti ontološki negotovosti človeškega telesa prenehajo boriti s tem, da poskušajo postati vse bolj imuni, in se začnejo boriti proti sami ideji imunitete, ki tiči za družbenimi procesi prekerizacije. Še več, v svoji knjigi *Immunitas: The Protection and Negation of Life* je Esposito opravil enako etimološko analizo imunitete, kot jo je v primeru skupnosti.²⁵ Najprej je *communitas* in *immunitas* povezal prek istega etimološkega korena (*munus*), nato pa sklenil, da sta njuni razmerji do *munus* diametralno nasprotni. Ker imuniteta kaže na izvzetje in na privilegij izvzetja, je tisti, ki je imun, prost *munusa* in ni nikomur nič dolžan. Tako vzpostavi svoj položaj kot posebnost, v kateri se razlikuje od drugih; medtem ko se *communitas* s svojim odpravljanjem meja med posamezniki s pomočjo *munusa*, ki si ga vsi delijo, kaže kot popoln antonim *immunitas*. To sicer kot »koren« družbenega naslavlja samo *communitas*, čeprav Esposito jasno vidi, da moderna družba navadno vključuje *immunitas*, in to do take mere, da moderno skupnost, utemeljeno na hobbesovskih premisah (vključno s strahom), zaznava kot *immunitas*, kjer je vsak zaščiten pred vsemi drugimi. Ko poudarja antonimnost, pravzaprav kritizira skupnost, utemeljeno na ideji imunitete in ne na ideji dolžnosti in vzajemne skrbi, ki sta v jedru *communitas*.

Iz moje perspektive je javno in telesno izvajanje nedokončane, eksperimentalne in netotalitarne komunizacije namesto imunizacije velika ideološka lekcija, ki se je lahko naučimo od tistih, ki so bolj povezani z izražanjem afekta – ogorčenja ali besa – kot z jasnim ideološkim pogledom in ustreznim političnim programom. Ta tako zelo telesna praksa namreč že izhaja iz novega pogleda na svet, tistega, katerega antagonistična družbena sila je tako močna, da predstavlja antinomijo trenutno vladajoči. S tega vidika nas ne bi smelo presenetiti, da so te prakse komunizacije včasih ohlapne in pogosto povezane s težavami, frustracijami ali polomi, saj je družbena skupnost, v kateri živimo, paradoksalno, utemeljena prav na nasprotni ideji, na ideji imunizacije, in nas ni nikoli pripravila ali izobrazilila za bivanje-skupaj. V skladu s tem smo lahko bolj potrpežljivi in se zadržimo pred brezglavim sklepom, da so nedavni protesti prekercev ideološko zmedeni in da nimajo političnih programov. Medtem pa se Turnerjeva egalitarna celovitost in Espositov prav tako egalitarni manko kažeta kot dva pola, med katerima bi lahko mislili »neimunitetno« prihodnost, ki jo nedavne *communitates* odpirajo, in prevpraševali, kako lahko mi, sodobni državljani, skupaj bivamo v kolektivni situaciji, v kateri je družbeni red, kakršnega poznamo, ukinjen.

24 Čeprav Loreyjeva ne zagovarja nikakršne skupnosti kot alternative prekerizaciji ali načinu boja proti njej, pokaže na nedavne proteste kot na poskuse kritike trenutnih načinov vladanja, utemeljenih na prekernosti. Glej Isabell Lorey, »Non-representationist, Presentist Democracy«, v: »#occupy and assemble«, *transversal* (oktober 2011), <http://eipcp.net/transversal/1011/lorey/en>.

25 Glej Roberto Esposito, »Introduction« v: *Immunitas: The Protection and Negation of Life* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2011), str. 1–21.



Slovensko mladinsko gledališče

Vilharjeva 11, 1000 Ljubljana
T: + 386 (0)1 3004 900
F: + 386 (0)1 3004 901
E: info@mladinsko-gl.si
www.mladinsko.com

Svet SMG

Slavko Slak – predsednik, Breda Brezovar Goljar, Uroš Kaurin,
Semira Osmanagić, Ana Železnik

Strokovni svet SMG

mag. Maruša Oblak – predsednica, Tatjana Ažman,
Tomaž Gubenšek, dr. Bojana Kunst, Blaž Šef

Direktor: Tibor Mihelič Syed
Umetniški vodja: Goran Injac
Režiserja: Matjaž Pograjc, Vito Taufer
Dramaturg: dr. Tomaž Toporišič
Vodja trženja: Helena Grahek
Lektorica: Mateja Dermelj
Strokovna sodelavka: Tina Malič
Tehnični vodja: Dušan Kohek
Vodja projektov: Dušan Pernat
Vodja koordinacije programa: Vitomir Obal
Tajnica gledališča: Lidija Čeferin
Računovodkinja: Mateja Turk
Knjigovodkinja: Tina Matajc
Prodaja vstopnic: Gabrijela Bernot

Predstava je nastala s podporo Ministrstva za kulturo RS.
Ustanoviteljica Slovenskega mladinskega gledališča je Mestna občina Ljubljana.



REPUBLIKA SLOVENIJA
MINISTRSTVO ZA KULTURO



Mestna občina
Ljubljana



Pokrovitelj jubilejne 60. sezone



Prodaja vstopnic

- v Prodajni galeriji
Trg francoske revolucije 5, 1000 Ljubljana
od ponedeljka do petka med 12.00 in 17.30
ob sobotah med 10.00 in 13.00
OI 425 33 12
Možnost plačila s plačilnimi karticami BA Maestro, American Express, Eurocard, Karanta in Visa
- pri gledališki blagajni
Vilharjeva 11, 1000 Ljubljana
OI 3004 902
uro pred začetkom predstave
- na spletu
www.mladinsko.com
nakup vstopnic s popusti prek spleta ni mogoč

Gledališki list Slovenskega mladinskega gledališča – sezona 2015/2016
Številka 4

November 2015

Izide ob vsaki premieri

Izdalo Slovensko mladinsko gledališče

Za izdajatelja Tibor Mihelič Syed

© Vse pravice pridržane

Uredništvo: Mateja Dermelj, Helena Grahek, Goran Injac, Tina Malič,

Tibor Mihelič Syed, Tomaž Toporišič

To številko uredil: Goran Injac

Lektorica: Mateja Dermelj

Redaktorica: Tina Malič

Oblikovanje: Mina Fina, Damjan Ilič, Ivian K. Mujezinović – Grupa Ee

Tisk: Fotoprospekt, d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

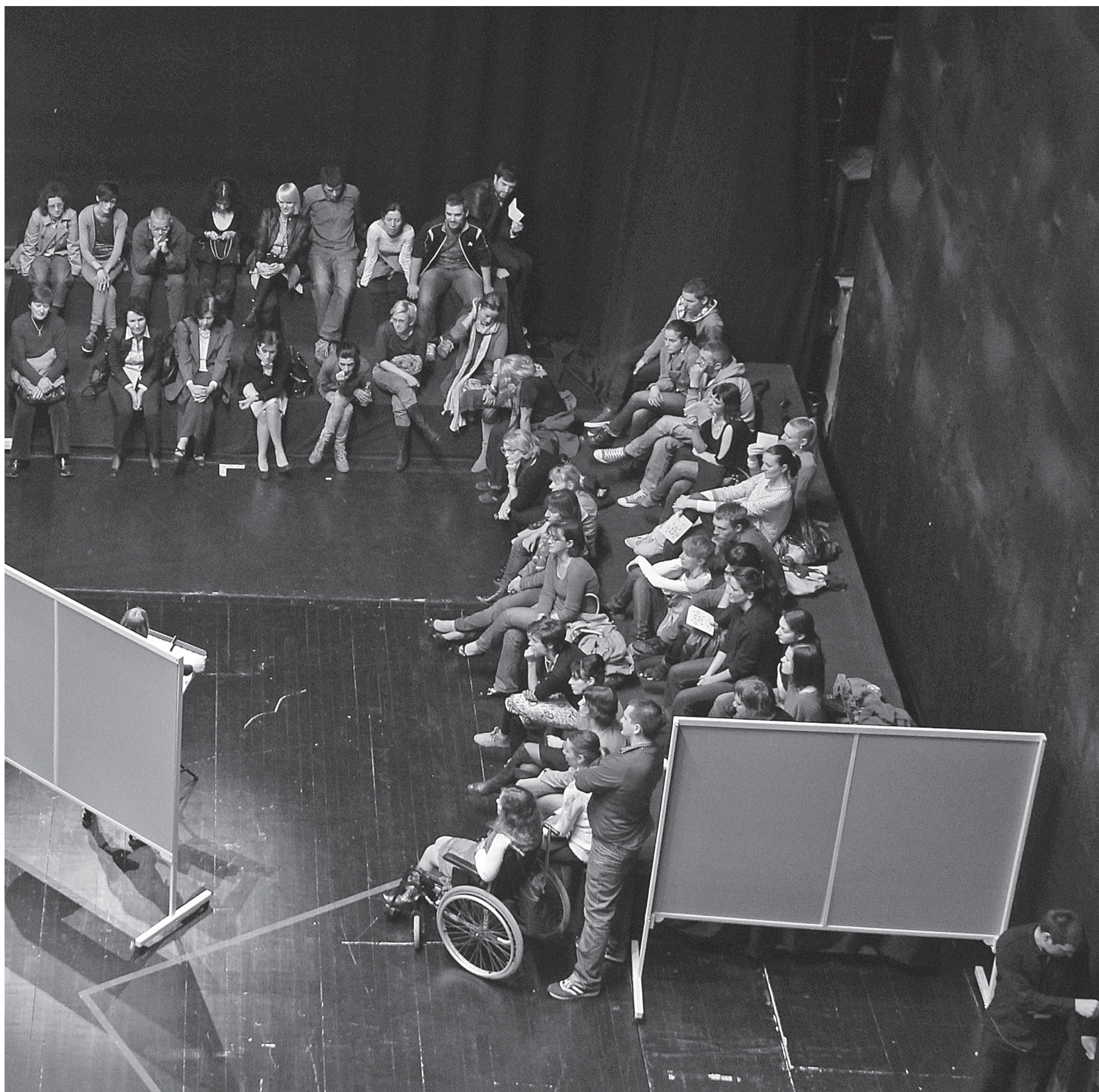


foto Mladjana Šugić

MLADINSKO

EPIZODA
LJUBLJANA

MLADINSKO

