
KOME TREBA “IDENTITET”?

STUART HALL

S engleskog prevela Sandra Veljković

Posljednih se godina pojam “identiteta” našao u središtu prave diskurzivne eksplozije, dok je u isto vrijeme bio podvrgnut temeljitoj kritici. Kako objasniti taj paradoksalni razvoj? I gdje se, s obzirom na njega, mi smještamo u odnosu prema tom pojmu? Dekonstrukcija je provedena u mnoštvu disciplinarnih područja, od kojih su sva, na ovaj ili onaj način, izuzetno kritična prema predodžbi nedjeljivog, izvornog i jedinstvenog identiteta. Kritika samouspostavljenog subjekta u središtu postkartezijske zapadne metafizike dobila je u svakom pogledu značajnije mjesto u filozofiji. Pitanje subjektivnosti i nesvjesnih procesa koji je oblikuju razvilo se unutar diskurza feminizma i kulturalne kritike pod psihoanalitičkim utjecajem. Beskrajno performativno jastvo dobilo je veliku važnost u slavljeničkim varijantama postmodernizma. Neke od najpustolovnijih teorijskih zamisli ocrtane su u njihovu najosnovnijem obliku unutar antiesencijalističke kritike etničkih, rasnih i nacionalnih shvaćanja kulturalnog identiteta i “politike smještanja”. Zašto onda i nadalje postoji potreba za daljnjim razglabanjem o “identitetu”? Kome to treba?

Na to pitanje možemo odgovoriti na dva načina. Kao prvo, možemo primijetiti jednu značajnu činjenicu o dekonstrukcijskoj kritici kojoj su podvrgnuti mnogi od tih esencijalističkih pojmova. Za razliku od onih oblika kritike kojima je cilj nadomjestiti neprikladne pojmove “istinitijima”, ili onima koji teže proizvodnji apsolutnog znanja, dekonstrukcijski se pristup odnosi prema ključnim pojmovima kao da su “prekriženi”. To upućuje na činjenicu da oni više nisu upotrebljivi – “dobri da se pomoću njih promišlja” – u svom izvornom i nerekonstruiranom obliku. Ali budući da nisu dijalek-

tički dokinuti, i da ne postoje drugi, u potpunosti različiti pojmovi koji ih mogu zamijeniti, ne preostaje nam ništa drugo do li promišljati pomoću njih – iako to sada činimo preko njihovih detotaliziranih ili dekonstruiranih oblika, koji uz to više i ne djeluju unutar paradigme u kojoj su prvotno stvoreni (usp. Hall, 1995). Sama crta kojom su prekriveni, paradoksalno, omogućuje im također daljnje iščitavanje. Derrida je opisao ovaj pristup kao promišljanje na granici, kao promišljanje u intervalu, na neki način dvostruko pisanje. “Pomoću ovog dvostrukog, točnije stratificiranog, izmještenog i izmještavajućeg pisanja, moramo primijetiti i interval između inverzije koja spušta ono što je bilo visoko, i eruptivno pojavljivanje novog 'pojma' koji više ne može, niti je ikad mogao biti uključen u prethodni poredak” (Derrida, 1981). Identitet je jedan od takvih pojmova – koji djeluje dok je “prekrižen”, u intervalu između dokidanja i pojavljivanja: ideja koju se ne može misliti na stari način, ali bez koje određena ključna pitanja uopće ne možemo promišljati.

Druga vrsta odgovora zahtijeva od nas da obratimo pažnju na to gdje se i u odnosu prema kojem skupu problema pojavljuje *nereduktivnost* pojma identitet. Smatram da ovdje odgovor leži u središnjem položaju koji on zauzima prema pitanju djelatnosti i politike. Politici pripisujem ono značenje koje u modernim oblicima političkog pokreta ima označitelj “identitet”, njegov središnji odnos prema politici smještanja, ali također i očigledne poteškoće i nestabilnosti koje su na osobit način utjecale na sve suvremene oblike “politike identiteta”. Koristeći pojam “djelatnost” nemam nikakvu želju vratiti se neposredovanoj i transparentnoj predodžbi subjekta ili identiteta kao centriranog autora društvene prakse, ili obnoviti pristup koji “smješta svoje motrište na ishodište cjelokupnog historizma – koje, ukratko, vodi do transcendentalne svijesti” (Foucault, 1970: xiv). Slažem se s Foucaultom da ovdje ne trebamo “teoriju spoznajnog subjekta, nego teoriju diskurzivne prakse”. Ipak, vjerujem da za ovo decentriranje nije potrebno – kao što jasno pokazuje evolucija Foucaultova rada – napuštanje ili dokidanje “subjekta”, nego rekonceptualizacija – promišljanje “subjekta” na novom, izmještenom ili decentriranom mjestu unutar paradigme. Izgleda da se u pokušaju ponovnog raščlanjivanja odnosa između subjekta i diskurzivnih praksi iznova pojavljuje pitanje identiteta ili – ako se želi više naglasiti proces subjektivacije od diskurzivnih praksi, kao i politika isključivanja koju, kako izgleda, zahtijeva svaka subjektivacija – pitanje *identifikacije*.

Identifikacija, iako poželjnija od samog “identiteta”, jest nejasan i zamršen pojam, i zasigurno nije nikakav jamac protiv konceptualnih poteškoća koje muče ovaj drugi. Ona podjednako crpi značenja iz diskurzivnog i psihoanalitičkog repertoara, a da se (u isto vrijeme) ne ograničava niti na jedan od njih. Ovo je se-

217 mantičko polje isuviše složeno da bismo ga ovdje razmrsili, ali je korisno barem naznačiti njegovu važnost za zadatak koji se nalazi pred nama. Jezikom zdravog razuma, identifikacija se konstruira na pozadini prepoznavanja nekoga zajedničkog porijekla ili zajedničke osobine s drugom osobom ili grupom, ili s idealom, i u skladu sa solidarnošću i odanošću koje počivaju na prirodno uspostavljenim temeljima. Suprotno “naturalizmu” ove definicije, diskurzivni pristup vidi identifikaciju kao konstrukciju, nikad završen proces – uvijek “u procesu”. Nije određena tako da uvijek može biti “osvojena” ili “izgubljena”, podržana ili dokinuta. Iako ne bez svojih jasno vidljivih uvjeta postojanja, uključujući materijalna i simbolička sredstva koja su potrebna da je podrže, identifikacija je na kraju uvjetovana, smještena u kontingenciji. Kada je jednom zajamčena, ona više ne poništava razliku. Potpuno stapanje koje sugerira jest zapravo fantazija prisvajanja (Freud je uvijek o tome pisao u odnosu prema “konzumaciji drugog” kao što ćemo uskoro vidjeti). Identifikacija je, stoga, proces artikulacije, zašivanja, nadodređivanja, a ne obuhvaćanja. Uvijek je nečega “previše” ili “premalo” – nadodređivanja ili nedostatka, pa se nikada ne postiže točno pristajanje, cjelina. Kao i sve označiteljske prakse, i ona ovisi o “igri” ili o *différance*. Pokorava se logici više-od-jednog. I budući da kao proces djeluje preko razlike, zahtijeva diskurzivni rad, povezivanje i označavanje simboličkih granica, proizvodnju “učinka granice”. Potrebno joj je ono što je izostavljeno, što je ostalo s vanjske strane, njezina konstitutivna izvanjskost, da učvrsti taj proces.

Pojam identifikacije nasljeđuje bogatu semantičku baštinu iz njegove upotrebe u psihoanalizi. Freud je naziva “najranijim izrazom neke emotivne veze s drugom osobom” (Freud, 1921/1991). U kontekstu Edipova kompleksa, naime, ona istovremeno vidi roditeljske figure kao objekte ljubavi i objekte suparništva, i samim time umeće podvojenost u samo središte tog procesa. “Identifikacija je, zapravo, podvojena od samog početka” (1921/1991:134). U eseju *Mourning and Melancholia* ona nije ono što veže nekoga za objekt koji postoji, nego ono što veže nekoga za napušteni objekt-izbor. Ona je, u prvom redu “oblikovanje prema drugom” koje nadomješta gubitak libidinalnih zadovoljstava prvotnog narcizma. Utemeljena je u fantaziji, projekciji i idealizaciji. Njezin objekt lako može biti netko koga se mrzi, kao i netko koga se obožava, a on sam isto tako često može biti ponovno vraćen u nesvjesno jastvo kao “izvođenje iz samog sebe”. Freud ključnu razliku između “bivanja” i “imanja” drugog razrađuje upravo u odnosu s identifikacijom. “Ona se ponaša kao derivat prve, oralne faze organiziranja libida, u kojoj objekt za kojim žudimo biva asimiliran jedenjem i time poništen kao takav” (1921/1991:135). “Identifikacija promatrana kao cjelina” primjećuju Laplanche i Pontalis (1985) “nikako nije koherentan sistem odnosa. Zahtjevi koji su različiti, proturječni i

neorganizirani zajedno postoje unutar djelatnosti kao Nad-ja, na primjer. Isto tako, Ideal ja se sastoji od identifikacije s kulturalnim idealima koji nisu nužno harmonični” (str. 208).

Ne mislim da sve ove konotacije trebamo uvesti u naše promišljanje o “identitetu” bez razlike i bez pomnijeg tumačenja, nego ih navodim da bih ukazao na nove repertoare značenja pod kojima se sada taj pojam pregiba. Pojam identiteta koji ovdje razvijamo stoga nije esencijalistički, već strategijski i pozicijski. To je potpuno suprotno onome što izgleda kao njegov ustaljeni semantički život. Ovaj pojam identiteta *ne* ukazuje na stabilnu jezgru jastva koje se razvija od početka do kraja kroz nestalnosti povijesti bez promjene, to nije djelić jastva koji ostaje uvijek-već “isti”, identičan sa samim sobom kroz vrijeme. Niti – ako prenesemo ovu esencijalizirajuću koncepciju u djelokrug kulturalnog identiteta – da se “kolektivno ili istinsko jastvo koje se skriva unutar mnogih drugih, površinskih ili umjetno nametnutih 'jastava' koji su zajednički jednom narodu sa zajedničkom povijesti i porijeklom” (Hall, 1990) i koje može stabilizirati, fiksirati ili jamčiti nepromjenjivo jedinstvo ili kulturalno pripadanje koje leži ispod svih površinskih razlika. Ona prihvaća da identiteti nisu nikada jedinstveni te da u kasnom modernom dobu postaju sve više fragmentirani i razlomljeni; nikada nisu singularni, nego se umnažaju, gradeći se preko različitih, antagonističkih diskurza, praksi i pozicija koji se često međusobno presjecaju. Oni su subjekti radikalne historizacije, i neprekidno se nalaze u procesu promjene i transformacije. Rasprave oko identiteta trebamo smjestiti unutar svih tih razvoja i praksi koji su povijesno specifični i koji su uznemirili relativno “ustaljen” karakter mnogih naroda i kultura, prije svega u odnosu prema procesu globalizacije, koje se po mom mišljenju vremenski poklapaju s modernošću (Hall, 1996) i procesima prisilne i “slobodne” migracije koje su postale globalni fenomen takozvanog “postkolonijalnog svijeta”. Iako izgleda kao da svoje porijeklo prizivaju iz historijske prošlosti s kojom su i nadalje u vezi, prava se bit stvarnih identiteta nalazi u pitanjima povezanim s upotrebom resursa povijesti, jezika i kulture u procesu postajanja, prije negoli bivanja: ne “tko smo” ili “odakle dolazimo”, nego što bismo mogli postati, kako smo reprezentirani i kako to utječe na našu reprezentaciju nas samih. Identiteti su stoga konstituirani unutar, a ne izvan reprezentacije. Oni su u istoj mjeri povezani s izmišljanjem tradicije koliko i sa samom tradicijom, zbog njih tradiciju moramo iščitavati ne kao beskrajno ponavljanje, nego kao “mijenjajuću nepromjenjivost” (Gilroy, 1994). To nije takozvani povratak korijenima, nego pomirenje sa svojim “koracima”. Oni proizlaze iz pripovjednog posredovanja jastva, ali obavezna fikcionalna priroda ovog procesa niti na koji način ne umanjuje njegovu diskurzivnu, materijalnu ili političku učinkovitost,

čak i ako je pripadnost, “ušivanje u priču” kroz koju nastaju identiteti, djelomice, u imaginarnom (i u simboličkom), i stoga uvijek djelomice konstruirana u fantaziji ili barem u fantazmičkom polju.

Upravo zbog toga što su identiteti konstruirani unutar, a ne izvan diskurza, trebamo ih razumjeti kao proizvode specifičnih strategija iskazivanja u specifičnim historijskim i institucionalnim mjestima u kojima se koriste specifične diskurzivne formacije i prakse. Štoviše, oni nastaju unutar igre specifičnih modaliteta moći, i time su više proizvodi označavanja razlika i isključivanja, nego što su znak jednog identičnog, prirodno konstituiranog jedinstva, “identiteta” u njegovu tradicionalnom značenju (koje je sveobuhvatna jednakost, bez šavova, bez unutarne diferencijacije).

219 Povrh svega, i suprotno obliku u kojem ih najčešće prizivaju, identiteti se konstruiraju kroz razlike, a ne izvan njih. Ovo za sobom povlači radikalno uznemirujuću spoznaju da se “pozitivno” značenje bilo kojeg termina – pa time i njegov “identitet” – konstruira samo preko odnosa s Drugim, u odnosu prema onome što ono nije, prema onome što mu nedostaje, prema onome što se naziva *konstitutivna izvanjskost* (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). Tijekom njihova razvoja identiteti funkcioniraju kao točke identifikacije i pripajanja samo zato *jer* imaju sposobnost da isključe, izostave, izbace “van” prezreno. Svaki identitet na svojim “marginama” ima suvišak, višak nečega. Jedinственost, unutarnja hegemonija, koju pojam identiteta tretira kao temeljnu, nije prirodan, nego konstruirani oblik zatvaranja, koji svaki identitet naziva svojim neophodnim drugim, onim koji mu “nedostaje”, čak i ako je ušutkan i neiskazan. Laclau (1990) donosi jake i uvjerljive argumente da je “konstituiranje socijalnog identiteta čin moći”, jer:

Ako (...) se objektivnost i uspije djelomično potvrditi, to je jedino moguće u slučaju da potisne ono što je ugrožava. Derrida je pokazao kako je konstituiranje identiteta uvijek zasnovano na isključenju nečega i uspostavljanju nasilne hijerarhije između dva ishodišna pola – muškarac/žena, itd. Posebnost drugog pojma je na taj način reducirana na funkciju slučajnosti, sporedne stvari za razliku od važnosti prvog. Ista je stvar s crno-bijelim odnosom, u kojem bijelo, naravno, postaje ekvivalent “ljudskom biću”. “Žena” i “crno” su stoga “oznake” (tj. označeni termini) za razliku od neoznačenih termina “čovjek” i “bijelo”. (Laclau, 1990:33)

Tako su “jedinства” što ih identiteti objavljuju, zapravo, konstruirani unutar igre moći i isključivanja, i nisu rezultat prirodnog i neizbježnog ili prvobitnog totali-

teta, nego uvedenog, nadodređenog procesa “zatvaranja” (Bhabha, 1994; Hall, 1993).

Ako “identitete” možemo iščitavati jedino protiv struje, da tako kažemo, *ne* kao ono što fiksira igru razlike u točki porijekla i stabilnosti, nego kao nešto što se konstruira u ili kroz *différance* i trajno biva destabilizirano onim što izostavlja, kako onda možemo razumijeti njihovo značenje i kako možemo teoretizirati o njihovom pojavljivanju? Avtar Brah (1992) u svom važnom članku o “*Razlici, raznolikosti i razlikovanju*” postavlja važnu seriju pitanja koja proizlaze iz ovih novih načina poimanja identiteta:

Usprkos Fanonu, još nam mnogo posla predstoji vezano uz temu kako se u psihičkoj domeni konstituira rasni “drugi”. Kako analizirati postkolonijalno stvorenu rodnu i rasnu subjektivnost? Ograničava li privilegiranje “spolne razlike” i ranog djetinjstva u psihoanalizi njezinu eksplanacijsku vrijednost koja bi nam mogla pomoći da bolje razumijemo psihičku dimenziju društvenih fenomena kao npr. rasizma? Kako se “simbolički red” i socijalni red spajaju u oblikovanju subjekta? Drugim riječima, kako teoretizirati vezu između društvene i psihičke realnosti? (1992:142)

220

Ono što slijedi jest moj pokušaj da započnem s odgovorima na ovaj ključan, ali problematičan niz pitanja.

U nekim sam novijim radovima na tu temu načinio prilagodbu pojma identiteta koju ne dijeli mnogo ljudi i nije baš dobro shvaćena. “Identitet” koristim kako bih označio točku susretanja, točku *prošivnog boda* između diskurza i praksi koje pokušavaju “interpelirati”, govoriti nam ili nas usidriti kao socijalne subjekte određenih diskurza s jedne strane, i procesa koji proizvode subjektivnosti, koji nas konstruiraju kao subjekte koji mogu biti “iskazani”, s druge strane. Identiteti su stoga točke privremenog spajanja na subjektne pozicije koje za nas konstruiraju diskurzivne prakse (vidi Hall, 1995). One su rezultat uspješne artikulacije ili “ulančavanja” subjekta u tok diskurza, ono što Stephen Heath, u svom pionirskom eseju o “Prošivnom bodu” zove “raskrižje” (1981:106): “Teorija ideologije mora započeti ne od subjekta, već kao prikaz “prišivajućih” učinaka, djelovanja spajanja subjekta sa strukturama značenja”. Identiteti su, stoga, pozicije koje je subjekt primoran zauzeti dok cijelo vrijeme “zna” (jezik svijesti nas sada iznevjerava) da su reprezentacije i da se reprezentacija uvijek konstruira preko “nedostatka”, preko podjele, s mjesta onog Drugog, i stoga nikada ne može biti adekvatna – identična – subjektivnim procesima koji su u nju zaodjenuti. Zamisao da uspješno zašivanje subjekta na su-

bjektnu poziciju zahtijeva, ne samo da subjekt bude “pozvan”, nego da subjekt uloži u tu poziciju, znači da se zašivanje treba smatrati *artikulacijom*, prije negoli jednostranim procesom, a to onda ponovno postavlja *identifikaciju*, ako već ne i identitete, čvrsto na teorijski dnevni red.

Spominjanje termina koji opisuje pozivanje subjekta od strane diskurza – interpelaciju – podsjeća nas da ova debata ima značajnu i nedovršenu predpovijest u raspravama koje je potaknuo Althusserov esej “Ideologija i ideološki aparati države” (1971). Taj esej uvodi pojam interpelacije i zrcalne strukture ideologije u pokušaju da zaobiđe ekonomizam i redukcionizam klasične marksističke teorije ideologije, i da okupi unutar jednog eksplanacijskog okvira materijalističku funkciju ideologije u reprodukciji društvenih odnosa u proizvodnji (marksizam) i (kroz posudbe od Lacana) simboličku funkciju ideologije u konstituiranju subjekata. Michele Barrett je u svojoj nedavnoj raspravi na tu temu prilično uspješno dokazala “duboko podijeljenu i kontradiktornu prirodu argumenta koji je uveo Althusser” (Barrett, 1991:96; vidi također Hall, 1985:102: “U tom su eseju razlomljene dvije strane teškog problema ideologije i od tada ih se pripisuje suprotnim polovima.”). Ipak, sâm se esej “*Ideologija i ideološki aparati države*”, kako se kasnije vidjelo, pokazao vrlo značajnim momentom u raspravi, čak iako nije bio jako uspješan. Jacqueline Rose, na primjer, u *Spolnosti u vidnom polju* (1986), tvrdi da je “pitanje identiteta – kako se ono konstruira i zadržava – stoga središnja točka kroz koju psihoanaliza ulazi u političko polje”.

To je jedan razlog zbog čega je lacanovska psihoanaliza ušla u engleski intelektualni život: preko Althusserova pojma ideologije, kroz dvije staze feminizma i analizu filma (to je zapravo činjenica koja se često koristi kada se želi diskreditirati sve troje nabrojeno). Feminizam, jer izgleda da pitanje kako pojedinci prepoznaju sami sebe kao muško ili žensko, i zahtjev da to čine, stoji u temeljnom odnosu prema oblicima nejednakosti i subordinacije čije se mijenjanje postavlja kao cilj feminizma. Film, jer snaga koju posjeduje kao ideološki aparat počiva na mehanizmima identifikacije i spolne fantazije u kojoj, izgleda, svi sudjelujemo, ali koju izvan kina priznajemo jedino na kauču terapeuta. Ako je ideologija učinkovita, to je zato jer djeluje na najrudimentarnijim razinama psihičkog identiteta i nagona. (Rose, 1986:5)

Ipak, ako ne želimo izravno iz ekonomističkog pasti u psihoanalitički redukcionizam, potrebno je dodati da, ako je ideologija učinkovita, to je zato jer funkcionira na *obje* razine: na “rudimentarnoj razini psihičkog identiteta i nagona” i na ra-

zini diskurzivne formacije i praksi koje izgrađuju društveno polje; i da upravo u oblikovanju ovih međusobno konstitutivnih, ali ne i identičnih polja leže pravi konceptualni problemi. Pojam identiteta – koji se pojavljuje upravo na točki njihova presjecanja – jest stoga mjesto poteškoća. Vrijedno je dodati da je malo vjerojatno da ćemo ikada moći izjednačiti te dvije sastavnice kao potpuno jednake – sama podsvijest ovdje djeluje kao zapreka ili rez između njih koji ga čini “mjestom neprekidnog odlaganja ili odgađanja jednakosti” (Hall, 1995), ali koje ne možemo, upravo zbog tog razloga, napustiti.

Heathov nas esej (1981) podsjeća da je upravo Michael Pêcheux pokušao razviti prikaz diskurza unutar althusserovske perspektive, i da je zapravo, prvi zapazio nepremostiv raskorak između prve i druge polovice u Althusserovom eseju kao “jaku odsutnost pojmovne artikulacije između *ideologije* i *nesujesnog* (citirano prema Heathu, 1981: 106). Pêcheux je pokušao “opisati u odnosu na mehanizme smještanja subjekata” (Heath, 1981: 106), koristeći foucaultovsku predodžbu diskurzivne formacije kao nešto što “određuje što se može i mora kazivati”. Ili kako je Heath objasnio Pêcheuxov argument:

Pojedinci se konstituiraju kao subjekti kroz diskurzivnu formaciju, u procesu subjekcije u kojem se (tu se približavamo Althusserovoj posudbi od Lacana koja se tiče zrcalnog karaktera izgradnje subjektivnosti) pojedinac identificira kao subjekt diskurzivne formacije u strukturi pogrešnog prepoznavanja/neprepoznavanja (subjekt je tako predstavljen kao izvor značenja čiji je on učinak). Interpelacija zapravo imenuje mehanizam ove strukture pogrešnog prepoznavanja terminom subjekta u diskurzivnom i ideološkom, točkom njihove korespondencije. (1981:101-2)

222

Ta je “korespondencija”, međutim, ostala bolno nerazriješena. Interpelacija je, iako se i dalje koristi kao opći način opisivanja “pozivanja na mjesto” subjekta, bila podvrgnuta Hirstovoj poznatoj kritici. Ovisila je, tvrdio je Hirst, o prepoznavanju koje bi subjekt, zapravo, trebao moći izvesti *prije* negoli je uopće konstituiran unutar diskurza kao subjekt. “To nešto što nije subjekt, već unaprijed mora imati sposobnosti koje su neophodne da podrže prepoznavanje koje će ga konstituirati kao subjekt” (Hirst, 1979:65). Ovaj su argument mnogi Althusserovi čitatelji smatrali veoma uvjerljivim, pa je on zapravo prerano zaustavio i zapriječio daljnje istraživanje.

Ta je kritika uistinu dojmljiva, ali se lako može vidjeti da je zaustavljanje svih daljnjih istraživanja na ovoj točki možda ipak bilo preuranjeno. Hirstova je

kritika uspješno pokazala da su svi mehanizmi koji su konstituirali subjekt u diskurzu kao interpelaciju (kroz zrcalnu strukturu pogrešnog prepoznavanja oblikovanu po uzoru na Lacanovu fazu zrcala), dolaze u opasnost unaprijed pretpostaviti već konstituirani subjekt. Bilo kako bilo, budući da nitko nije predložio da se napusti ideja subjekta konstituiranog kao učinak diskurza, još uvijek treba pokazati kojim se mehanizmom, neovisno o opterećenju pretpostavkom, ovo konstituiranje može postići. Problem je bio odgođen, a ne razriješen. Neke od poteškoća, barem, izgleda kao da proizlaze otuda što se previše toga iz Lacanove pomalo senzacionalističke pretpostavke da se *sve* što sačinjava subjekt ne odvija samo kroz mehanizam razrješavanja Edipove krize, već se upravo zbiva u isto vrijeme, prihvaća zdravo za gotovo, bez ikakve provjere i bez ikakva ograničenja. “Razrješavanje” Edipove krize *jest*, u prezgusnutom jeziku Lacanovih gorljivih zagovornika, identično i dešava se kroz ekvivalentni mehanizam kao pokoravanje Zakonu Oca, konsolidaciji spolnih razlika, ulazak u jezik, formiranje nesvjesnog također – poslije Althussera – kao novačenje u patrijarhalne ideologije kasnokapitalističkih zapadnih društava! Složenija se predodžba subjekta-u-procesu gubi u ovim polemičkim sažimanjima i hipotetički poravnatim ekvivalentima (Konstituirala li se subjekt također kao rasni, nacionalni i kao kasnoliberalni poduzetnički subjekt u tom trenu?).

223

Izgleda da je i Hirst uzeo za sigurno ono što Michele Berrett naziva “Althusserovim Lacanom”. Ali kako sam kaže “složen i riskantan proces formiranja odrasla čovjeka od 'male životinje' ne podudara se u potpunosti s Althusserovim mehanizmom ideologije (...) *osim ako Dijete* (...) ne ostane u Lacanovoj fazi zrcala ili ako ne ispunimo dječju kolijevku antropološkim pretpostavkama” (Hirst, 1979). Njegov odgovor na to *jest* nešto površan. “Ja nemam ništa protiv djece, i ne želim ih proglasiti slijepima, gluhima ili nijemima samo zato da bih porekao da posjeduju sposobnosti *filozofskih* subjekata, kao i da imaju osobine 'razumnih' subjekata neovisno od njihove formacije i uvježbavanja kao društvenih bića.” Ovdje je glavno pitanje sposobnost samoprepoznavanja. Ali neopravdano je pretpostaviti da je “prepoznavanje” čisto kognitivna, a pogotovo “filozofska” osobina, i malo je vjerojatno da bi se mogla pojaviti kod djeteta u jednom divljem zaletu, po modelu prije/poslije. Ulozi u ovome su, izgleda, neobjašnjivo prilično visoki. Mi skoro da i ne trebamo obdariti pojedinačnu “malu životinju” cjelokupnim filozofskim aparatom da bismo mogli razjasniti kako ona može imati sposobnost “pogrešnog prepoznavanja” sebe same u pogledu s mjesta koje pripada drugom, što je sve što nam je potrebno da uspostavimo prijelaz između Imaginarnog i Simboličkog, da upotrijebimo Lacanove termine. Naposljetku, osnovno zaposjedanje zona tjelesnih aktivnosti, osjetilni aparat, zadovoljstva i bol već moraju biti u “igri” u bilo kojem embrionalnom obli-

ku da bi se uspostavio bilo kakav odnos s izvanjskim svijetom. Već postoji odnos s izvorom zadovoljstva – odnos s majkom u imaginarnom – pa onda već mora postojati i nešto što je sposobno “prepoznati” što je to zadovoljstvo. Sâm je Lacan primjetio u svom eseju o “Stadiju zrcala” da “dijete, u onom periodu, ma koliko kratak on bio, u kojem ga u instrumentalnoj inteligenciji nadmašuje čimpanza, bez obzira na sve ipak može prepoznati svoj lik u zrcalu”. Štoviše, izgleda da se ova kritika prije temelji na binarnom, prije/poslije, ili/ili logičkom obliku. Zrcalna faza nije početak nečega, već prekid – gubitak, nedostatak, dijeljenje – koje započinje proces koji “utemeljuje” spolno diferencirani subjekt (i nesvjesno), što ne ovisi samo o trenutnom stvaranju neke unutarnje kognitivne sposobnosti, nego i o razmještajućem prijelomu pogleda s mjesta Drugog. Za Lacana je već i to fantazija – sama slika koja smješta dijete dijeli njegov identitet na dva dijela. Štoviše, taj trenutak posjeduje značenje samo u odnosu na prisutnost majke koja pruža podršku i njezin pogled koji djetetu osigurava realnost. Peter Osborne primjećuje da u *Polju Drugog* Lacan (1977) opisuje “roditelja koji ga drži ispred zrcala”, dok dijete gleda prema majci tražeći potvrdu, ono je shvaća kao referencijalnu točku (...), ne kao idol njegova ega, nego kao njegov idealni ego (1995: 257). “Ovaj argument”, navodi Osborne, “iskorištava neodređenost koja je svojstvena neskladu između temporalnosti Lacanova opisa djetetova susreta s vlastitom tjelesnom slikom u zrcalu kao “faze” i točnosti njegova opisa toga prizora, koji se pokazuje kao dramatska točka ograničena na odnos između samo dva “lika”: djeteta i njegove tjelesne slike. Međutim, kako kaže Osborne, to bi mogao biti ključni dodatak raspravi. Ako je tome tako, zašto nije dalje razrađen? Ili on uvodi novu logiku čijim se implikacijama u svojim kasnijim djelima Lacan ne bavi.

224

Ideja da od subjekta ne postoji ništa sve do Edipove drame predstavlja pretjerano čitanje Lacana. Uvjerenje da subjektivnost nije potpuno izgrađena dok se ne razriješi Edipova kriza ne zahtijeva prazan ekran, *tabula rasu*, ili prije/poslije shvaćanje subjekta koju je pokrenuo takozvani *coup de théâtre*, čak iako – kako je Hirst pravilno primjetio – to ostavlja nerazriješen problematičan odnos između “pojedina” i subjekta (Što jest onda pojedinačna “mala životinja” koja još nije subjekt?).

Mogli bismo dodati da je Lacanov opis oblikovanja subjektivnosti samo jedan od mnogih koji uzimaju u obzir nesvjesne psihičke procese i odnos prema drugom, pa rasprava – sada kada se “Lacanov potop” pomalo povlači i u nedostaku ranijega snažnog poticaja u tom smjeru koji smo dobili od Althusserova teksta – može izgledati poprilično različito. U svojoj nedavnoj pažljivo zamišljenoj raspravi o Hegelovu porijeklu pojma “prepoznavanja” koji smo ranije spomenuli, Peter Osborne je zamjerio Lacanu zbog “načina na koji apsolutizira djetetov odnos s vlasti-

tom slikom, odvajajući ga od konteksta njegovih odnosa s drugima (osobito s majkom)”, dok ga pretvara u ontološki konstitutivni element “simboličke matrice u kojoj se Ja obrušava u svoj praiskonski oblik” i razmatra nekoliko drugih varijanti (Kristeva, Jessica Benjamin, Laplanche) koji nisu toliko sputani unutar otuđenoga pogrešnog prepoznavanja Lacanova scenarija. To su korisni pokazatelji za izlaz iz slijepe ulice u kojoj nas je, kao posljedica “Althusserova Lacana” ostavila ova rasprava, s nitima psihičkog i diskurzivnog prediva rasutim u našim rukama.

225 Ustvrdio bih da se Foucault također približava slijepoj ulici u kojoj nas ostavlja Hirstova kritika Althussera, ali tako da progovara iz suprotnog smjera. Nemilosrdno napada “veliki mit inferiornosti” i, vođen istodobno svojom kritikom humanizma i filozofije svijesti, kao i negativnim načinom tumačenja psihoanalize, podvrgava kategoriju subjekta radikalnoj historizaciji. Subjekt je proizveden “kao učinak” kroz diskurz i unutar njega, unutar određenih diskurzivnih tvorbi, i ne postoji, kao što sigurno nema ni transcendentalni kontinuitet ili identitet od jedne subjektne pozicije do druge. U svom “arheološkom” radu (*Povijest ludila u doba klasicizma, Rođenje klinike, Riječi i stvari, Arheologija znanja*), diskurzi grade subjektne pozicije kroz pravila za njihovo oblikovanje i “modalitete iskazivanja”. Iako su ova djela originalna i divljenja vrijedna, kritike koje su im upućene u ovom pogledu, u najmanju ruku izgledaju opravdane. One nude formalni prikaz konstrukcije subjektivnih pozicija unutar diskurza dok u isto vrijeme otkrivaju vrlo malo zašto neki pojedinci zauzimaju određene pozicije, a ne neke druge. Budući da je zapostavio analizu međusobnog djelovanja društvenih pozicija pojedinaca na konstrukciju određenih “praznih” diskurzivnih subjektivnih pozicija, Foucault iznova upisuje antinomiju između subjektivnih pozicija i pojedinaca koji ih zauzimaju. Tako njegova arheologija daje kritički, ali jednodimenzionalni formalni prikaz subjekta diskurza. Diskurzivne subjektivne pozicije postaju *a priori* kategorije koje pojedinci, kako izgleda, zauzimaju bez problema (McNay, 1994:76-7). McNay navodi Brownovo i Cousinsovo ključno zapažanje da je Foucault sklon ispustiti “subjektivne pozicije u iskazu u ime individualnih sposobnosti koje ih mogu ispuniti” (Brown and Cousins, 1980: 272). Tako su, idući drugim putem, naišli na istu poteškoću koju Foucault nije mogao razriješiti.

Presudan pomak u Foucaultovu djelu od arheološke prema genealoškoj metodi učinio je konkretnijim pomalo “prazan formalizam” ranijeg rada. To se osobito odnosi na silovit način na koji se moć, koja je izostala u formalnom opisu diskurza, sada iznova uvodi na središnje mjesto. Time su se Foucaultovom raspravom otvorile uzbuđljive mogućnosti dvostrukog karaktera subjektivacije/subjektivacije (*assujettissement*). Štoviše, postavljanje pitanja moći na središnje mjesto, kao i predodžba da je sâm diskurz regulativna i regulirana tvorba, kojoj je pristup “određen

i stvoren zahvaljujući odnosima moći koje prožimaju društvenu sferu” (McNay, 1994: 87), približava Foucaultovu koncepciju diskurzivne tvorbe nekim klasičnim pitanjima koja je Althusser pokušao uputiti preko pojma “ideologije” – lišene, naravno, klasnog redukcionizma, ekonomističkih prizvuka i onih što pozivaju na istinu.

U području teoretizacije subjekta i identiteta, međutim, ostaju određeni problemi. Jedna od implikacija novih shvaćanja moći razrađenih u ovoj skupini djela jest radikalna “dekonstrukcija” tijela, posljednjeg “Čovjekova” ostatka ili mjesta na kojem se on skriva, i njegova “rekonstrukcija” pomoću historijskih, genealoških i diskurzivnih tvorbi. Tijelo je konstruirano, oblikovano i iznova oblikovano presijecanjem niza disciplinarnih diskurzivnih praksi. Zadatak genealogije jest, kako objavljuje Foucault, “izložiti tijelo potpuno protkano poviješću i procese povijesne destrukcije tijela” (1984:63). Dok ovo možemo prihvatiti sa svim radikalno “konstruktivističkim” implikacijama (tijelo postaje neograničeno rastezljivo i slučajno), nisam siguran da možemo ili trebamo ići tako daleko kao što ide Foucaultova tvrdnja da “Ništa u čovjeku – čak niti njegovo tijelo – nije dovoljno stabilno da posluži kao osnova za samoprepoznavanje ili pak za razumijevanje drugih ljudi”. To nije zbog toga što tijelo *jest* tako stabilan i pouzdan referent za samoprepoznavanje, iako to može biti i “pogrešno prepoznavanje”, nego zato što tijelo služi da bi *funkcioniralo kao označitelj kondenzacije subjektivnosti u pojedincu*, a ta se funkcija ne može olako napustiti jer, kako je Foucault uspješno dokazao, nije istinita.

226

Nadalje, moj je osobni osjećaj, da usprkos Foucaultovom nijekanju, njegovo prizivanje *tijela* kao točke primjene niza varijacija disciplinarnih praksi ima tendenciju pridavati ovoj teoriji disciplinarnu regulaciju jednu vrstu “izmještene ili skrivene smještene zbiljnosti” – preostale materijalnosti – i na taj način djeluje diskurzivno da bi “razriješila” ili naizgled razriješila neodređen odnos između subjekta, pojedinca i tijela. Grubo rečeno, on ponovo zajedno pribada ili “prišiva” one stvari koje bi teorija diskurzivne proizvodnje subjekata, dovedena do svojih krajnjih granica, nepovratno razlomila i razasula. Mislim da je “tijelo” steklo totemsku vrijednost u postfoucaultovskom radu upravo zbog ovog talismanskog statusa. To je gotovo jedini trag “transcendentalnog označitelja” koji smo ostavili u Foucaultovom djelu.

Bolje utemeljena kritika, međutim, vezana je uz problem koji Foucault susreće s teoretizirajućim otporom unutar teorije moći koju primjenjuje u *Nadzoru i kazni* i *Povijesti seksualnosti* cjelokupnom koncepcijom samoregulativnog subjekta koja se pojavljuje iz disciplinskih, konfesionalnih i pastoralnih modaliteta moći o kojima se ondje raspravlja, i ne pridavanjem ni najmanje pažnje nečemu što može na bilo koji način prekinuti, spriječiti ili omesti nesmetano umetanje pojedinaca u su-

227 bjektne pozicije koje konstruiraju ti diskurzi. Pokoravanje tijela kroz “dušu” normalizirajućim režimima istine stvara upečatljiv način kojim se iznova promišlja takozvana “materijalnost” tijela (koju je preuzeo i uspješno razvio Nikolas Rose, kao i tzv. “governmentality” škola, a također i, u drugačijem obliku, Judith Butler u *Tijelima koja nešto znače*, 1993). Ali teško je ne shvatiti ozbiljno Foucaultovu vlastitu formulaciju, sa svim poteškoćama što ih ona donosi: to jest, da su subjekti koji se konstruiraju na taj način “prilagodljiva tijela”. Ne postoji teorijski prikaz kako ili zašto se tijela ne bi mogla uvijek i stalno pojavljivati, na pravom mjestu, u pravo vrijeme (upravo je to točka s koje se klasična marksistička teorija počela razmršivati, i upravo ona poteškoća koju je Althusser ponovno unio kada je normativno definirao funkciju ideologije kao “reprodukciju društvenih odnosa proizvodnje”). Štoviše, ne postoji teoretiziranje psihičkog mehanizma ili unutrašnjih procesa kojima se te automatske “interpelacije” mogu proizvesti, ili – još važnije – zbog kojih mogu propasti, naići na otpor ili oko kojih se može pregovarati. Snažno i produktivno kao što ovo djelo bez sumnje jest, ono ostaje slučaj u kojem “Foucault lako odustaje od opisivanja moći discipliniranja kao *tendencije* unutar suvremenih oblika društvenog nadzora, prema postuliranju moći discipliniranja kao potpuno ustoličene monolitne točke koja prožima sve društvene odnose. To vodi do precjenjivanja djelotvornosti moći discipliniranja i do osiromašenog shvaćanja pojedinca koje ne može objasniti iskustva koja padaju izvan sfere 'prilagodljiva' tijela” (McNay, 1994:104).

Da je sve to postalo očito Foucaultu, iako i dalje mnoštvo njegovih sljedbenika odbija ovu kritiku, vidi se iz sljedećeg važnog pomaka u njegovu djelu koje su označili kasniji (i nedovršeni) svesci takozvane “*Povijesti seksualnosti*” (*Upotreba užitaka*, 1987; *Briga o sebi*, 1988, i koliko do sada možemo zaključiti, neobjavljen ali s točke gledišta upravo upućene kritike, bitan svezak *O perverzijama /Les Pervers/*). Jer ovdje, bez udaljavanja od svoga oštroumnog rada o produktivnom karakteru normativne regulacije (nema subjekta izvan Zakona, kako kaže Judith Butler), on prešutno priznaje da za Zakon nije dovoljno da priziva, nadzire, proizvodi i uvodi red, nego da mora postojati odgovarajuća proizvodnja odgovora (i na taj način sposobnost i aparat subjektivnosti) pripadna subjektu. U kritičkom uvodu u *Upotrebu užitaka* Foucault navodi ono što bismo do sada i mogli očekivati od njegova djela – “međusoban odnos između polja znanja, tipova normativnosti i oblika subjektivnosti u određenim kulturama” – ali sada kritički dodaje:

prakse koje navode pojedince da usredotoče pažnju na sebe same, da se odgo-
netnu, prepoznaju i potvrde kao subjekte žudnje, uspostavljajući između se-
be određen odnos koji im dopušta da u žudnji otkriju istinu vlastitog bića, bi-

lo da je ono prirodno ili je grešno. Ukratko, glavna zamisao ove genealogije bila je istražiti kako su pojedinci navedeni da na sebi i na drugima vježbaju hermeneutiku žudnje. (1987:5)

Foucault ovo opisuje – po našem mišljenju ispravno – kao: “treći pomak, da bi se moglo analizirati ono što se označava kao 'subjekt'. Izgledalo je prikladno potražiti oblike i modalitete odnosa prema jastvu pomoću kojih pojedinac konstituira i prepoznaje samog sebe kao subjekt”. Foucault, naravno, ne bi nikada učinio nešto tako vulgarno i upotrijebio termin “identitet”, ali mislim da se s “odnosom prema jastvu” i konstituiranjem i prepoznavanjem “samog sebe” (*sic*) kao subjekta približavamo nečemu što nalikuje području koje, da se vratimo na prije uvedene termine, pripada problematici “identiteta”.

Ovo nije mjesto gdje bismo tragali za velikim brojem plodnih zapažanja koja proizlaze iz Foucaultove analize igara istine, pomne razrade etičkog rada, režima samoregulacije i samooblikovanja, iz “tehnologije jastva” koja je uključena u konstituiranje subjekta koji žudi. Ovdje zasigurno ne postoji jednostavan pomak prema “djelovanju”, prema namjeri i volji (iako postoje, u samom središtu, prakse slobode koje priječe da ovaj subjekt ikada bude prilagodljivo spolno tijelo).

Ali postoji *proizvodnja* jastva kao objekta u svijetu, kao prakse samokonstituiranja, prepoznavanja i refleksije, odnosa prema pravilu, uz pridavanje velike pažnje normativnoj regulaciji bez koje se ne proizvodi niti jedna “subjektivacija”. Ovo je značajan korak naprijed, budući da Foucault prvi put u nekom važnijem djelu upućuje na postojanje unutarnjeg krajolika subjekta, na neke važne unutarnje mehanizme prihvaćanja pravila, kao i na njegovu očiglednu disciplinsku snagu koja spašava cjelokupni prikaz od “biheviorizma” i objektivizma koji prijete nekim djelovima u *Nadzoru i kazni*. U tom djelu Foucault ponajbolje opisuje etiku i praksu jastva kao “estetiku postojanja”, hotimičnu stilizaciju dnevnog života, čije se tehnologije najučinkovitije pokazuju u praksama samoproizvodnje, u specifičnim načinima ponašanja, u čemu smo, iz kasnijeg djela, prepoznali određenu vrstu *performativnosti*.

Mislim da ovdje možemo vidjeti Foucaulta kako gura neumoljivu oštrinu vlastitog razmišljanja kroz niz konceptualnih pomaka u različitim fazama svog rada, prema spoznaji da se – budući da decentriranje subjekta nije uništavanje subjekta, i budući da “centriranje” diskurzivne prakse ne može djelovati bez konstituiranja subjekta – teorijsko djelo ne može ostvariti i izvesti bez upotpunjenja prikaza diskurzivne i disciplinarne regulacije prikazom praksi samokonstituiranja subjekta. Nikada nije bilo dovoljno – kod Marxa, Althussera, Foucaulta – razraditi teoriju kako su pojedinci pozvani na svoje mjesto u diskurzivnim strukturama. Uvijek

je bio potreban prikaz kako su subjekti konstituirani, a to je u ovom djelu Foucault prikazao prilično uspješno, u odnosu na povijesno specifične diskurzivne prakse, normativne samoregulacije i tehnologije jastva. Pitanje koje ostaje jest trebamo li također, da tako kažemo, premostiti jaz između to dvoje: to jest, trebamo li teoriju o tome koji su to mehanizmi što pojedince kao subjekte identificiraju (ili ne identificiraju) s “pozicijama” na koje su pozvani; kao i o tome i kako oblikuju, stiliziraju, proizvode i “izvode” te pozicije i zašto to nikada ne obave u potpunosti, jednom za svagda ili neki čak nikada; ili zašto su u stalnom, agonskom procesu borbe, otpora, pregovaranja i prilagođavanja normativnim ili regulativnim pravilima s kojim se suočavaju i reguliraju sami sebe. Ukratko, ono što ostaje jest uvjet da se ovaj odnos subjekta i diskurzivnih formacija shvati kao *artikulacija* (nijedna artikulacija nije odnos “neophodnog podudaranja”, tj. svaka je utemeljena na kontigenciji koja “reaktivira povijesno” (usp. Laclau, 1990:35).

229 Još je zanimljivije da Foucault, kada napokon ipak *krene* tim putem (u djelu koje se onda tragično prekida), biva spriječen, naravno, u dolasku do jednog od glavnih izvora ovog zapostavljenog aspekta – tj. psihoanalize. Od kretanja u tom smjeru spriječila ga je njegova vlastita kritika psihoanalize kao jednostavno još jedne mreže disciplinarnih odnosa moći. Ono što on umjesto toga stvara jest diskurzivna *fenomenologija* subjekta (približavajući se ranijim izvorima i utjecajima čija je važnost u njegovu radu premalo naglašena) i genealogije *tehnika jastva*. Ali to je fenomenologija koja je u opasnosti da bude nadjačana prevelikim naglašavanjem intencionalnosti, upravo stoga što ne može stupiti u vezu s *nesvjesnim*. Bilo to dobro ili ne, ta su vrata već otprije zatvorena.

Na sreću, nije tako i ostalo. U *Nevoljama s rodom* (1990) i još više u *Tijelima koja nešto znače* (1993), Judith Butler je – zanimajući se diskurzivnim granicama “spola” i politikom feminizma, složenoga međusobnog djelovanja između subjekta, tijela i identiteta – poduzela spajanje u jedan analitički okvir zapažanja koja su proizašla i iz Foucaultove i psihoanalitičke perspektive. Prigrlivši stav da ne postoji subjekt ispred ili izvan Zakona, Butler razvija oštromnu tvrdnju da je

spol, od početka, normativan; to je ono što je Foucault nazvao “regulatornim idealom”. U tom smislu, dakle, spol ne funkcionira samo kao norma, nego je dio regulativne prakse koja proizvodi (kroz ponavljanje ili iteraciju norme koja je bez porijekla) tijela kojima upravlja, čija se regulativna snaga jasno definira kao jedna vrsta proizvodne moći, snage da proizvede – obilježi, zaokruži, razluči – tijela koja nadzire (...) “spol” je idealna konstrukcija koja se prisilno materijalizira kroz vrijeme. (Butler, 1993:1)

Materijalizacija se ovdje iznova promišlja kao jedan od učinaka djelovanja moći. Stajalište da se subjekt proizvodi tijekom svoje materijalizacije ima čvrste temelje u performativnoj teoriji jezika i subjekta, ali je performativnost lišena svih njezinih veza s htijenjem, izborom i intencionalnošću, i (suprotno nekim pogrešnim čitanjima *Nevolja s rodom*) ponovo iščitana “ne kao čin kojim subjekt dovodi do postojanja ono što ona/on imenuje, nego prije kao reiterativna snaga diskurza da proizvede fenomene koje regulira i sapinje” (Butler, 1993:2).

Odlučni pomak sa stajališta argumenta koji ovdje razvijamo sastoji se, naime, “u spajanju ovog procesa 'poprimanja' spola s pitanjem *identifikacije*, i s diskurzivnim sredstvima pomoću kojih heteroseksualni imperativ omogućava određene seksualne identifikacije i isključuje i/ili ne odobrava druge identifikacije” (Butler, 1993:5). Ovo središnje mjesto pitanja identifikacije, zajedno s problematikom subjekta koji “poprima spol”, otvara u djelu Judith Butler kritički i reflektivni dijalog između Foucaulta i psihoanalize koji je nevjerojatno produktivan. Istina je da Butler ne nudi teorijski metaargument za način na koji se te dvije perspektive, ili odnos između diskurzivnog i psihičkog, “promišljaju” zajedno u njezinu tekstu, nego samo sugestivno nagovještava: “Moguće je da postoji način da se psihoanalizu podvrgne foucaultovskom preopisivanju, iako je sam Foucault odbio tu mogućnost”. Bilo kako bilo,

230

ovaj tekst prihvaća kao početnu točku Foucaultovu ideju da regulativna moć proizvodi subjekte koje nadzire, da moć nije samo nametnuta izvana već djeluje kao regulativno i normativno sredstvo kojim se oblikuje subjekt. Povratak na psihoanalizu jest stoga vođen pitanjem kako određene regulativne norme oblikuju “spolni” subjekt pomoću uspostavljanja nemogućnosti razlikovanja psihičkih i tjelesnih formacija. (1993: 23)

Međutim, važnost Butlerove za ovu raspravu postaje sve relevantnija jer se razvija u kontekstu rasprave o rodu i spolnosti koju uokviruje feminizam, i na taj se način izravno vraća i na pitanja identiteta i politike identiteta, kao i na pitanje koje je Avtar Brah već ranije postavila u radu o paradigmatičkoj funkciji spolnih razlika u odnosu prema osima isključivanja. Ovdje Butler snažno dokazuje da svi identiteti djeluju kroz isključivanje, kroz diskurzivnu konstrukciju konstitutivne izvanjskosti i proizvodnju prezrenih i marginaliziranih subjekata, očito izvan polja simboličkog, reprezentativnog, kao “proizvodnja 'izvanjskosti', područja razumljivih učinaka” (1993: 22), što se onda vraća da bi zadavalo probleme i remetilo zaposjedanja koje preuranjeno zovemo “identitetima”. Ona s uspjehom primjenju-

je ovaj argument u odnosu na problem stjecanja spola i rase subjekata – argument koji zahtijeva da bude dalje razvijen ako se želi da konstituiranje subjekta u i kroz normalizirajuće regulativne učinke diskurza rase postigne teorijski razvoj koji je do tada bio namijenjen isključivo rodu i spolnosti (iako se, naravno, njezin najbolje oblikovan primjer odnosi na proizvodnju onih oblika spolne prezrenosti i življene neshvatljivosti koji se obično “normaliziraju” kao patološki ili perverzni).

Kao što je istakao James Souter (1995), “unutarnja kritika feminističke politike identiteta i njezinih osnovnih pretpostavki što je poduzima Judith Butler, dovodi u pitanje primjerenost politike reprezentacije utemeljene na pretpostavljenoj univerzalnosti i jedinstvu njezina subjekta, a to je bešavna kategorija žene”. Paradoksalno, kao i svi drugi identiteti koji se politički uzimaju kao utemeljujući, i ovaj se identitet “zasniva na isključivanju 'različitih' žena (...) i na normativnom davanjem prednosti heteroseksualnim odnosima kao temeljcu feminističke politike”. Ovo “jedinstvo” je “fiktivno jedinstvo”, tvrdi Souter, “koje nastaje i biva obuzdano samim strukturama moći kroz koje se traži emancipacija”. Značajno je, kao što Souter dalje tvrdi, da ovo *ne* navodi Judith Butler na tvrdnju da se sve zamisli o identitetu trebaju napustiti jer su teorijski napuknute. Uistinu, ona uzima zrcalnu strukturu identifikacije kao dio svog argumenta. Ali priznaje da takav argument zaista sugerira “neophodne granice politike identiteta”.

U tom smislu, identifikacije pripadaju imaginarnom; one su fantazmična nastojanja svrstavanja u red odanosti, dvosmislene i ukrižane tjelesne kohabitacije, oni remete ja; oni su taloženje “nas” u građenju bilo kojeg ja, strukturna prisutnost promjene u samom formuliranju ja. Identifikacije nisu nikada potpuno i konačno izvedene; one se neprestance rekonstituiraju, i kao takve su podložne prevrtljivoj logici ponavljanja. One se neprestance trebaju postrojavati, konsolidirati, utvrđivati rovovima, boriti i, u slučaju potrebe uzmaknuti (1993: 105).

Trud uložen u promišljanje pitanja svojstvenosti logike unutar koje se rasno i etničko tijelo diskurzivno konstituira, kroz regulativni normativni ideal “prisilnog eurocentrizma” (u nedostatku bolje riječi), ne može se jednostavno ucijepiti u argumente koje smo do sada ukratko ocrtali. Ali oni su primili ogroman, a uz to i prvobitni zamah iz ovoga zapetljanog i nedovršenog argumenta, koji bez trunke sumnje pokazuje da je ovo pitanje, uz teoretiziranje identiteta, pitanje od zamjetne političke važnosti i da se može pokrenuti dalje samo onda kada i neophodnost i “nemogućnost” identiteta i zašivanje psihičkog i diskurzivnog u njihovoj konstituciji, budu potpuno i nedvosmisleno priznati.

Izvornik: "Introduction: Who Needs 'Identity'", u: *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall & P. du Gay, Sage, London 1996, str 1–17.

LITERATURA

Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: New Left Books (hrv. prijevod ogleđa "Ideologija i ideološki aparati države" u: *Proturječja suvremenog obrazovanja* (1986), prir. S. Flere; Zagreb: RZRKSSOH, str. 141–186.).

Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth*, Cambridge: Polity.

Bhabha, H. (1992) "The Other Question", u: *The Location Of Culture*, London: Routledge.

Brah, A. (1992) "Difference, diversity and differentiation" u: J. Donald & A. Rattansi (ur.), *Race, Culture and Difference*, London: Sage, str. 126–145.

Brown, B. & Cousins, M. (1980) "The linguistic fault", *Economy and Society*, 9(3).

Butler, J. (1990) *Gender Trouble*, London: Routledge (hrv. *Nevolje s rodnom: feminizam i subverzija identiteta* (2000), Zagreb: ženska infoteka).

232

Butler, J. (1993) *Bodies That Matter*, London: Routledge (srp. *Tela koja nešto znače* (2001), Beograd: Samizdat B92)

Derrida, J. (1981) *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, London: Tavistock (srp. *Riječi i stvari* (1971), Beograd: Nolit).

Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock (srp. *Arheologija znanja* (1998), Novi Sad: Izd. knjiž. Z. Stojanovića).

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*, Hamondsworth: Penguin (hrv. *Nadzor i kazna: rađanje zatvora* (1994), Zagreb: Informator; srp. *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora* (1999), Novi Sad: Izd. knjiž. Z. Stojanovića).

Foucault, M. (1981) *The History of Sexuality, Volume 1*, Hamondsworth: Penguin. (hrv. *Volja za znanjem*, u: M. Foucault, *Žnanje i moć* (1994), Zagreb: Globus; srp. *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem* (1982), Beograd: Prosveta).

Foucault, M. (1987) *The Use of Pleasure*, Hamondsworth: Penguin (srp. *Istorija seksualnosti. Korišćenje ljubavnih užitaka* (1988), Beograd: Prosveta).

- Foucault, M. (1988) *The Care of the Self*, Hamondsworth: Penguin (srp. *Istorija seksualnosti. Staranje o sebi* (1988), Beograd: Prosveta).
- Foucault, M. (1984) "Nietzsche, genealogy, history", u: P. Rabinow (ur.) *The Foucault Reader*, Hamondsworth: Penguin.
- Freud, S. (1921/1991) *Group psychology and the analysis of the ego*, u: *Civilization, Society and Religion, Vol. 12 Selected Works*, Hamondsworth: Penguin.
- Gilroy, P. (1994) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London: Verso.
- Hall, S. (1985) "Signification, representation and ideology: Althusser and the post-structuralist debates", *Critical Studies in Mass Communication*, 2(2).
- Hall, S. (1990) "Cultural identity and diaspora", u: J. Rutherford (ur.), *Identity*, London: Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (1993) "Cultural identity in question", u S. Hall, D. Held & T. McGrew (ur.), *Modernity and its Futures*, Cambridge: Polity.
- Hall, S. (1995) "Fantasy, identity, politics", u: E. Carter, J. Donald & J. Squites (ur.), *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*, London: Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (1996) "When was the post-colonial?", u: L. Curti & I. Chambers (ur.), *The Post-Colonial in Question*. London: Routledge.
- Heath, S. (1981) *Questions of Cinema*, Basingstoke: Macmillan.
- Hirst, P. (1979) *On Law and Ideology*, Basingstoke: Macmillan.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Lacan, J. (1977) *Ecrits*, London: Tavistock (srp. *Spisi* (1983), Beograd: Prosveta).
- Lacan, J. (1977) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, London: Hogarth Press. (hrv. *Četiri temeljna pojma psihoanalize: XI seminar* (1986), Zagreb: Naprijed).
- Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1985) *The Language of Psychoanalysis*, London, Hogarth Press (hrv. *Rječnik psihoanalize* (1992), Zagreb: August Cesarec).
- McNay, L. (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Osborne, P. (1995) *The Politics of Time*, London: Verso.
- Souter, J. (1995) "From Gender Trouble to Bodies that Matter", neobjavljen rukopis.