

◀B> POTČINJAVANJE, OTPOR I PROMENA ZNAČENJA

Između Frojda i Fukoa

Džudit BATLER

Sa engleskog preveo Dejan Ilić

U suštini, moj problem je određenje implicitnog sistema unutar kojeg sebe pronalazimo kao zarobljene; ono što bih voleo da obuhvatim jeste sistem ograničenja i isključenja kojeg se pridržavamo, a da toga nismo svesni; voleo bih da nesvesno kulture učinim očiglednim.

Fuko, "Ritualni isključivanja"

Razmotrimo paradoksalnu prirodu onoga što Fuko u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* opisuje kao subjektivaciju zatvorenika. Izraz "subjektivacija" nosi u sebi paradoks: *assujetissement* označava i postajanje subjektom i <★>potčinjavanje</★> – neko postaje autonomna ličnost samo tako što se potčini moći, a to potčinjavanje podrazumeva radikalnu zavisnost. Kako kaže Fuko, ovaj proces subjektivacije odvija se uglavnom preko tela. U knjizi *Nadzirati i kažnjavati* zatvorenikovo telo ne javlja se samo kao znak krivice i greha, kao otelotvorenje zabrane i sankcije u ritualima normalizovanja, nego je i uobičajeno i formirano prema diskurzivnoj matrici pravnog subjekta. Tvrdnja da diskurs "formira" telo nije jednostavna, i od početka moramo razlikovati ovo "formiranje" od "uzrokovanja" ili "određivanja", a još je manje jasno i jednostavno shvatanje prema kojem su tela na neki način napravljena od <1>diskursa.</1>

Fuko smatra da zatvorenikom ne upravlja *spoljašnji* odnos moći, prema kojem neka institucija uzima već formiranog pojedinca za metu pokoravanja. Naprotiv, pojedinac se formira – ili pre

formuliše – na osnovu svog diskurzivno konstituisanog "identiteta" zatvorenika. Potčinjavanje jeste doslovno pravljenje subjekta, regulativni princip na osnovu kog je subjekt formulisan ili proizveden. Ovakvo potčinjavanje nije samo vrsta moći koja kao oblik dominacije jednostrano deluje na pojedinca, ova moć takođe i aktivira ili formira subjekt. Otuda potčinjavanje nije ni jednostavna dominacija nad subjektom, ni njegovo proizvođenje. Potčinjavanje zapravo oblikuje određenu vrstu ograničenja u proizvođenju, ograničenja bez kojeg proizvođenje subjekta ne bi bilo moguće, ograničenja na osnovu kojeg proizvođenje postaje moguće. Iako Fuko tu i tamo pokušava da objasni da istorijski gledano pravna moć – moć koja deluje na već formirane subjekte ili ih sebi podređuje – prethodi proizvodnoj moći, sposobnosti moći da formira subjekte, u slučaju zatvorenika jasno je da su proizveden subjekt i potčinjen subjekt, odnosno subjekt kojim se upravlja, jedan isti subjekt i da je neizbežna proizvodnja istovremeno i oblik upravljanja.

Fuko upozorava zagovornike liberalne tradicije, koji bi da oslobode zatvorenika od zatvorskih okova, da potčinjavanje označeno spolja institucijom zatvora ne deluje odvojeno od napada na zatvorenikovo telo i upravljanja njime, što Fuko opisuje kao potpuno opkoljavanje tela i invaziju na njega preko zatvorskih praksi označavanja – inspekcije, ispovedi, regulacije kretanja i gestova tela i njihovo normalizovanje, disciplinski režimi tela, – što je uputilo feministkinje da se u razmatranjima disciplinske proiz-

<★>U originalu: subjection – *prim. prev.* </★>

<1>Rasprava koja sledi oslanja se na prvo poglavlje moje knjige *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993, str. 33-36) i dalje ga razraduje.</1>

vodnje roda oslone na <2>Fukoa.</2> Naime, zatvor deluje na zatvorenikovo telo, ali to čini tako što prisiljava zatvorenika da stremlje idealu, normi ponašanja, obrascu poslušnosti. Na ovaj način zatvorenikova individualnost postaje koherentna, totalizovana, smeštena unutar diskurzivnih i konceptualnih granica zatvora, što je, naglašava Fuko, način na koji "on, zatvorenik, postaje princip sopstvenog <3>pokoravanja".</3> Ovaj normativni ideal utuljen, navodno, u svest zatvorenika jeste neka vrsta psihičkog identiteta ili ono što Fuko naziva "dušom". Budući da je duša posledica utamničavanja, Fuko tvrdi da je zatvorenik pokoren "na jedan fundamentalniji način" nego što je to prostorna zarobljenost koju podrazumeva zatvor. U navodu koji sledi i sama duša shvata se kao oblik prostorne ograničenosti, zaista kao vrsta zatvora koji daje spoljašnju formu ili regulativni princip za zatvorenikovo telo. Ovo postaje jasno u Fukoovom iskazu o tome da je "čovjek, onakav kakvim nam ga opisuju i koga treba, kako nas pozivaju, da oslobodimo, već sam po sebi posledica potčinjavanja /*assujettissement*/ koje je

mного dublje od njega samog /.../ duša je tamnica tela" (30).

Mada ovde određuje subjektivaciju zatvorenika, očito je da je Fuko takođe sklon da upotrebi metaforu tamnice i u razmišljanju o subjektivaciji tela. Šta da počnemo sa utamničavanjem i invazijom kao privilegovanim govornim figurama pomoću kojih Fuko opisuje proces subjektivacije, diskurzivne proizvodnje identiteta? Ako diskurs doista proizvodi identitet tako što snabdeva i jača regulativni princip koji potpuno zaposeda i totalizuje pojedinca i čini ga koherentnim, onda se čini da svaki "identitet", u onoj meri u kojoj je totalizujući, deluje upravo kao "duša koja je tamnica tela". U kom smislu je ova duša "mnogo dublja" od samog zatvorenika? Da li ovo znači da duša postoji pre tela koje joj daje život? Kako da razumemo ovakvu tvrdnju u kontekstu Fukoove teorije o moći?

Umesto da na ovo pitanje neposredno odgovorimo, zarad objašnjenja mogli bismo da "duši", koju Fuko naziva okvirom utamničavanja, suprotstavimo psihi u njenom psihoanalitičkom <4>značenju.</4> U psihi subjektov ideal korespondira sa ego-

idealom, a ego-idealom obraća se super-ego kako bi, navodno, ocenio ego. Lakan iznova opisuje ovaj ideal kao određenu "poziciju" subjekta unutar simboličkog, kao normu koja uspostavlja subjekt unutar jezika i tako unutar dostupnih shema inteligibilnosti u jednoj kulturi. Ovo sposobno i inteligibilno biće, ovaj subjekt, uvek se proizvodi uz određeni gubitak, i sve što se opire normativnim zahtevima na osnovu kojih se subjekti uspostavlja mora ostati nesvesno. Tako se psiha koja obuhvata i nesvesno prilično razlikuje od subjekta: psiha je upravo ono što premašuje učinke utamničavanja diskurzivnog zahteva da se pojedinac smesti unutar granica koherentnog identiteta, da se uspostavi koherentan subjekt. Psiha je ono što se opire regulisanju koje Fuko pripisuje diskursima normalizovanja. Ovim diskursima pripisuje se da telo bacaju u tamnicu *duše*, da udahnuju život telu unutar tog idealnog okvira, a istovremeno ga unutar njega i sputavaju i svode shvatanje psihe na operacije ideala spoljašnjeg nametanja okvira i <5>normalizovanja.</5> Ispada da ovaj fukoovski

<2>Vidi Sandra Bartky, *Femininity and Domination* (New York: Routledge, 1990).</2>

<3>Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, preveo Alan Sheridan (New York: Random House, 1979), str. 203; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), str. 202.</3>

<4>Važno je razlikovati shvatanje psihe, koje obuhvata i shvatanje nesvesnog, i shvatanje subjekta prema kojem je njegovo formiranje uslovljeno isključivanjem nesvesnog.</4>

<5>Za dužu i bogatiju raspravu o tome kako norme deluju u subjektivaciji i, naročito, kako norme treba razumeti kao prenosne radnje, vidi Pierre Macherey, "Towards a Natural History of Norms" u Timothy J. Armstrong, preveo i uredio, *Michel Foucault / Philosopher* (New York: Routledge, 1992), str. 176-91. U istom tomu, za raspravu o Fukou koji posredno govori o Lakanu, vidi Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault and Psychoanalysis", str. 58-63. O problemu dinamičkog odnosa između etičkih zahteva i subjektiviteta na koji se ovi zahtevi odnose, vidi vrlo korisnu uporednu raspravu o Fukou i Lakanu u John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* (New York: Routledge, 1991).</5>

pristup opisuje psihi kao nešto što je jednostrano izloženo dejstvu lakanovskog simboličnog. Premeštanje duše u jedan spoljašnji okvir utamničavanja tela navodno prazni unutrašnjost tela, i od nje čini površinu podložnu jednostranom delovanju moći disciplinovanja.

Idem ka psihoanalitičkoj kritici Fukoa, jer smatram da se subjektivacija i naročito proces postajanja principom sopstvene potčinjenosti ne mogu predstaviti bez pozivanja na psihoanalitički opis uobičajućih i proizvodnih efekata ograničenja i zabrane. Štaviše, o stvaranju subjekta ne može se celovito misliti – ako je to uopšte moguće – bez pozivanja na grupu paradoksalno oslobađajućih temeljnih ograničenja. Ali, dok budem izlagala ovu kritiku, biće podvrgnute kritičkoj proverbi i neke romantizovane predstave o nesvesnom definisanom kao nužan otpor, i ta kritika će dovesti do ponovne pojave fukoovske perspektive **unutar** psihoanalize. Kod Fukoa potisnuto pitanje psihoanalize – koje je pokrenuo sam Fuko pominjući "kulturno nesvesno" navedeno u epigrafu za ovo poglavlje – može se postaviti nešto preciznije kao problem lociranja ili određivanja mogućnosti otpora. Gde se javlja otpor prema disciplinskom formiranju subjekta, odnosno gde se javlja otpor u toku samog tog procesa? Da li svođenje bogate psihoanalitičke predstave psihe na predstavu o duši kao tamnici potire mogućnost otpora protiv normalizovanja i formiranja subjekta, otpora koji se javlja upravo u nepodudarnosti između psihe i subjekta? Kako da razumemo ovakav otpor, i da li će ovo razumevanje istovremeno dovesti i do ponovnog kritičkog razmatranja psihoanalize?

Izložicu niže dve različite grupe pitanja: jedna će se odnositi na Fukoa, a druga na psihoanalizu (pri čemu će se ovaj izraz odnositi na Frojda i <6>Lakana). </6> Prvo, ako Fuko razume psihi kao učinak utamničavanja u službi normalizovanja, kako onda može da računa na otpor psihe protiv normalizovanja? Drugo, da li je to samo trik kada neki zastupnici psihoanalize naglašavaju da je otpor protiv normalizovanja funkcija nesvesnog? Nešto preciznije, da li se otpor koji ističe psihoanaliza proizvodi socijalno i diskurzivno ili je to neka vrsta otpora protiv socijalne i diskurzivne proizvodnje **kao takve**, njeno podrivanje? Razmotrimo tvrdnju da se nesvesno uvek i jedino opire normalizovanju, da je svaki ritual prilagođavanja uredbama civilizacije praćen određenim gubitkom, i da se tako dobija izvestan nepotčinjen i nesocijalizovan ostatak, koji dovodi u pitanje pojavu subjekta u okvirima zakona. Ovaj psihički ostatak označava granice normalizovanja. Ta pozicija ne podrazumeva to da ovakav otpor poseduje moć da promeni ili drugačije artikulise uslove diskurzivnog zahteva, disciplinske uredbe na osnovu koje dolazi do normalizovanja. Osujetiti uredbu u proizvođenju pokornog tela nije isto što i ukinuti tu uredbu ili promeniti uslove za formiranje subjekta. Ako su nesvesno ili psihi uopšte definisani kao otpor, šta da radimo onda sa nesvesnim privrženostima potčinjavanju, koje navode na pomisao da nesvesno u odnosu prema diskursu normalizovanja nije ništa slobodnije od subjekta? Ako nesvesno izmiče datoj normativnoj uredbi, kojoj se drugoj uredbi priklanja? Šta nas navodi da mislimo da je nesvesno išta manje strukturisano odnosima moći, koji dominiraju označiteljima jedne kulture, nego što je to jezik subjekta? Ako nađemo na privrženost potčinjavanju u ravni nesvesnog, kakva vrsta otpora može odatle da sledi?

<6>Ovo ne treba da sugeriše da psihoanalizu treba da predstavljaju jedino ove dve ličnosti, iako će u ovoj analizi tako biti. </6>

Čak i ako prihvatimo to da nesvesni otpor protiv uredbe normalizovanja garantuje da uredba neće biti u stanju da u potpunosti formira sopstveni subjekt, da li ovakav otpor čini išta da promeni ili proširi dominantne uredbe ili interpelacije za formiranje subjekta? Šta da radimo sa otporom koji može samo da podrije, a nema moć da drugačije artikulise uslove, simboličke uslove – da upotrebimo lakanovski govor – pod kojima se formira subjekt, i pod kojima se odvija potčinjavanje u samom procesu formiranja subjekta? Ovaj otpor čini da svaki pokušaj proizvođenja subjekta pomoću disciplinskih sredstava ostane nedovršen, ali je i dalje nemoćan da drugačije artikulise dominantne uslove proizvodne moći.

Međutim, pre nego što produžim sa ovim preispitivanjem psychoanalize, hajde da se vratimo na problem tela kod Fukoa. Kako je i zašto uskraćen otpor telima proizvedenim preko disciplinskih režima? Šta je ova predstava o disciplinskoj proizvodnji, i da li je ova proizvodnja zaista toliko efikasna koliko Fuko, izgleda, misli? U završnom poglavlju prvog toma *Istorije seksualnosti* Fuko se zalaže za "istoriju tela" koja bi detaljno razmotrila "način na koji je u tela uloženo ono što je u njima najmaterijalnije i <7>najživotnije". </7> U ovom iskazu Fuko nagoveštava da moć ne deluje samo *na* telo, nego i *u* telu, da moć ne proizvodi samo granice subjekta nego zaposeda i njegovu unutrašnjost. U poslednjem iskazu ispostavlja se da imamo jedno "unutra" tela koje postoji pre nego što moć zaposedne telo. Ali: kako da razumemo "unutrašnjost" kod Fukoa, s obzirom na radikalnu spoljašnost <8>duše? </8> Ta

unutrašnjost neće biti duša, i neće biti psiha, ali šta će onda biti? Da li je to prostor čiste podložnosti oblikovanju, prostor koji je, navodno, spreman da se prilagodi zahtevima socijalizacije? Odnosno, da li treba ovu unutrašnjost jednostavno nazvati telom? Da li smo stigli do paradoksalne tačke u kojoj Fuko želi da zaključi da je duša spoljašnja forma, a telo unutrašnji prostor?

Iako tu i tamo Fuko želi da ospori mogućnost da postoji telo koje nije proizvedeno na osnovu odnosa moći, ponekad njegova objašnjenja traže da telo ostane materijalnost ontološki različita od odnosa moći koji telo koriste kao mesto <9>ulaganja. </9> Razume se, očito je da se izraz "mesto" u ovom iskazu javlja bez ikakvog upozorenja, jer: kakav je odnos između tela kao *mesta* i ulaganja za koja se kaže da ih to mesto prima ili podnosi? Da li izraz "mesto" stabilizuje telo u odnosu prema tim ulaganjima, dok odvraća pažnju od pitanja kako ulaganja uspostavljaju, uobličuju i osujećuju ono što iskaz uzima zdravo za gotovo kao "mesto" tela (dakle, da li se izrazom "mesto" izbegava veza sa projektom Lakanove "faze ogedala")? Šta čini neko "ulaganje", i šta je njegova konstitutivna moć? Da li ono ima vizuelnu funkciju, i možemo li da shvatimo proizvođenje telesnog ega kod Frojda kao projektovani ili prostorni modalitet ovakvih <10>ulaganja? </10> U kojoj meri je, zaista, mesto tela stabilizovano pomoću izvesne projektivne nestabilnosti, koju Fuko ne može sasvim da opiše i koja bi ga verovatno uvukla u razmatranje ega kao imaginarne funkcije?

<7>Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, preveo Robert Hurley (New York: Random House, 1978), str. 152; Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978), str. 200. </7>

<8>Na drugi način ovo pitanje postavio je i Charles Taylor kada je upitao ima li mesta za avgustinovsko "unutra" kod Fukoa; vidi njegov tekst "Foucault on Freedom and Truth", u David Couzens Hoy, priredio, *Foucault: A Critical Reader* (New York: Blackwell, 1986), str. 99. Ovim se na zanimljiv način bavio i William Connolly u svojoj knjizi *The Augustinian Imperative* (Newbury Park, Calif.: Sage Press, 1993). </8>

<9>Vidi moj tekst "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions", *Journal of Philosophy* 86, no. 11 (November 1989): 257-79. </9>

<10>Vidi raspravu o telesnom egu u Frojdovoj studiji "The Ego and the Id", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, priredio i preveo James Strachey, vol. 24 (London: Hogarth, 1953-74), 19: 26, kao i kod Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991), str. 53-74. </10>

Knjiga *Nadzirati i kažnjavati* nudi drugačiju konfiguraciju odnosa između materijalnosti i ulaganja. Tu je duša uzeta kao instrument moći za kultivisanje i formiranje tela. Ona u nekom smislu deluje kao snagom bremenita shema koja proizvodi telo i čini ga stvarnim. Možemo da razumemo Fukoovo upućivanje na dušu kao implicitnu promenu aristotelovskog iskaza prema kojem je duša shvaćena kao forma i princip svega što je u vezi sa <11>telom.</11> U knjizi *Nadzirati i kažnjavati* Fuko objašnjava da duša postaje normativni i normalizujući ideal u skladu sa kojim se telo trenira, oblikuje, kultiviše i u skladu sa kojim se u telo ulaže; to je jedan istorijski specifičan imaginarni ideal (*ideal speculatif*) prema kojem se telo materijalizuje.

Ovo "potčinjavanje" ili *assujettissement* nije samo podređivanje nego i obezbeđivanje i održavanje, postavljanje na mesto subjekta – subjektivacija. "Duša udahnjuje život /zavoreniku/"; slično kao kod Aristotela, duša, kao instrument moći, formira telo i nameće mu okvir, udara pečat na njega, i time što ga pečati udahnjuje mu život. U ovom iskazu nema tela izvan moći, jer materijalnost tela – zaista sama materijalnost – proizvodi se ulaganjem moći i u neposrednom odnosu prema ulaganju moći. Materijalnost zatvora, piše Fuko, uspostavlja se u meri u kojoj je (*dans la mesure ou*) ona istovremeno vektor i instrument <12>moći.</12> Otuda, zatvor se materijalizuje u meri u kojoj je u njega uložena moć. Da bismo gramatički precizni, nema zatvora pre njegove materijalizacije; njegova materijalizacija poklapa se sa njegovim uvođenjem u odnose moći; a materijalnost je posledica i mera ovog ulaganja. Zatvor može da postoji samo unutar polja odnosa moći ili, preciznije, samo u onoj meri u kojoj je ispunjen ovim odnosima, a ova ispunjenost daje oblik samom njegovom postojanju. Ovde telo – i zavorenika i zatvora – nije neka nezavisna materijalnost, statična površina ili mesto, koje

kasnije ulaganje treba da obeleži, označi, ili zaposedne; telo je ono za šta su i materijalizacija i ceremonija ulaganja podudarni procesi.

Iako je u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* duša shvaćena kao okvir tela, Fuko tvrdi da se proizvodnja "subjekta" u izvesnoj meri odvija i preko podređivanja tela, pa čak i njegovog razaranja. U ogledu "Niče, genealogija, istorija" Fuko primećuje da se samo pomoću razaranja tela pojavljuje subjekt kao "nepovezano jedinstvo": "... telo je ispisana površina događaja (praćenih jezikom i rasplinutih idejama), mesto nepovezanog jastva (koje prihvata iluziju o suštinskom jedinstvu) i masa u stalnom <13>raspadanju."</13> Subjekt se pojavljuje na račun tela, i to je pojavljivanje u obrnutoj srazmeri uslovljeno procesom nestajanja tela. Ne samo da subjekt uspešno zaposeda mesto tela, nego deluje i kao duša koja nameće okvir telu i formira ga u zatočeništvu. Ovde funkcija formiranja i nametanja okvira koju vrši spoljašnja duša deluje protiv tela; zaista, mogli bismo to da razumemo kao sublimaciju tela koja sledi za izmeštanjem i zamenom.

Menjajući tako opis tela koji je ponudio Fuko, očitost sam za basala u psihoanalitički rečnik sublimacije. I kad sam već tu, dopustite mi da postavim pitanje da bih se vratila na temu potčinjavanja i otpora. Ako je telo potčinjeno i delimično uništeno pojavom nepovezanog jastva, i ako se ovo pojavljivanje može čitati kao sublimacija tela, a jastvo kao avetinjska forma tela, postoji li onda neki deo tela koji nije sačuvan sublimacijom, neki deo tela koji ostaje nesublimisan?

Mislim da ovaj telesni ostatak opstaje u ovakvom subjektu u obliku nečega što je već – ako ne i nečega što stalno biva – uništeno, u nekom obliku, dakle, konstitutivnog gubitka. Telo nije mesto izgradnje; ono je mesto razaranja usled kojeg se formira subjekt. Formiranje ovog subjekta jeste istovremeno i nametanje okvira telu, njegovo podređivanje i regulisanje,

<11> Za potpunije objašnjenje Fukoovog razmatranja Aristotela, vidi "Bodies that Matter" u mojoj knjizi *Bodies that Matter*, str. 32-36. </11>

<12> "Nije reč bila o tome da li je zatvorsko okruženje isuviše surovo ili isuviše sterilno, isuviše primitivno ili isuviše delotvorno, nego je u pitanju bila njegova sama materijalnost kao instrument i vektor moći." (*Discipline and Punish*, str. 30; *Surveillier et punir*, str. 35) </12>

<13> Vidi Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", u *The Foucault Reader*, priredio Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984). </13>

kao i oblik u kojem se čuva (u smislu dugotrajnosti, balsamovanja) to razaranje **u** normalizovanju.

Ako sada, na osnovu svega ovoga, ne treba da razumemo telo samo kao nešto što konstituiše subjekt u njegovom nepovezanom i sublimisanom stanju, nego i kao nešto što prevazilazi bilo koji pokušaj sublimacije, ili mu se opire, kako onda da razumemo ovo telo koje je, navodno, poreknuto ili potisnuto da bi subjekt mogao da živi? Mogli bismo da očekujemo da se telo vrati u divljinu koju nije moguće podvrgnuti normalizovanju, i svakako kod Fukoa nailazimo na mesta gde se upravo to i događa. Ali mnogo je češće kod Fukoa to da se mogućnost podriivanja ili otpora javlja: (a) usled procesa subjektivacije koja premašuje svrhe normalizovanja zbog kojih je sam proces i pokrenut, na primer u "povratnom diskursu"; ili (b) u podudarnosti sa drugim diskurzivnim režimima, zbog čega neplanirano proizvedena diskurzivna složenost podriva teleološke svrhe <14>normalizovanja. </14> Otuda se otpor javlja kao rezultat moći, kao deo moći, kao njena sopstvena subverzija.

U teorijskom razmišljanju o otporu javlja se izvestan problem u vezi sa psihoanalizom i, otuda, u vezi sa ograničenjima subjektivacije. Prema Fukoovom mišljenju, subjekt koji se proizvede potčinjavanjem ne biva proizveden odmah u svojoj celovitosti. Umesto toga, on je u procesu sopstvenog proizvođenja, on se proizvodi u ponavljanju (a to nije isto što i biti proizveden uvek iznova). Upravo mogućnost ponavljanja ne dozvoljava da se nepovezano jedinstvo, subjekt, konsoliduje, nego proizvodi bezbrojne efekte koji podrivaju silu normalizovanja. Izraz koji ne samo da imenuje, nego i formira subjekt i nameće mu okvir – da upotrebimo Fukoov primer homoseksualnosti – mobilise povratni diskurs protiv samog režima normalizovanja koji ga je izazvao. Razume se, ovo nije samo čista suprotstavljenost, jer će ista "homoseksualnost" biti prvo upotrebljena u službi normalizovanja heteroseksualnosti, a onda u službi njene depatologizacije. Ovaj izraz će nositi sa sobom rizik prethodnog značenja u potonjem značenju, ali napravićemo grešku ako pomislimo da jednostavnim iskazivanjem ovog izraza ili transcendiramo heteroseksualno normalizovanje ili postajemo njeni instrumenti.

Rizik promene normalizovanja stalno je prisutan: razmotrimo slučaj nekoga ko u pobunjeničkom "ispoljavanju" obznajuje svoju homoseksualnost samo da bi dobio ili dobila odgovor: "O, da, dakle to si ti, i samo to." Šta god da kažete to će zauzvrat biti pročitano kao otvorena ili suptilna manifestacija vaše suštinske homoseksualnosti. (Ne treba potceniti to koliko je iscrpljujuće kada neko od vas očekuje da sve vreme budete "ispoljeni" homoseksualac, bez obzira na to da li to od vas očekuju vaši saveznici pederi i lezbijke ili njihovi neprijatelji.) Ovde Fuko navodi i razrađuje mogućnost promene značenja, političke mobilizacije onoga što Niče u *Genealogiji morala* naziva "lanac znaka". Niče tu objašnjava da upotrebe unutar kojih je dati znak izvorno smešten jesu "odvojeni svetovi" u odnosu na upotrebe za koje taj znak potom postaje dostupan. Ovaj vremenski jaz između različitih upotreba proizvodi mogućnost za povratno označavanje, ali takođe otvara put i za otvaranje označavajućih mogućnosti koje premašuju one za koje je izraz prethodno bio vezan.

Dakle, fukoovski subjekt nije nikad u potpunosti konstituisan u procesu potčinjavanja; on se u procesu potčinjavanja konstituiše ponavljanjem, a mogućnost ponavljanja koje ponavlja protiv svog izvornika čini da potčinjavanje može da bude shvaćeno kao nenameran izvor oslobađajuće moći. Međutim, iz psihoanalitičke perspektive mogli bismo da pitamo da li se mogućnost otpora konstitutivnoj ili subjektivacionoj moći može izvesti iz onoga što "pripada" ili se nalazi "u" diskursu. Šta da počnemo sa načinom na koji diskursi ne samo da konstituišu domene izrecivog, nego su i sami sputani proizvodnjom konstitutivne spoljašnjosti: neizrecivog, neoznačivog?

Iz lakanovske perspektive mogli bismo s pravom da pitamo da li za učinke psihe možemo da kažemo da se iscrpljuju u onome što može da bude označeno, odnosno da ne postoji, možda, domen psihe, povrh ovog označavajućeg tela i nasuprot njemu, koji dovodi u pitanje čitljivost. Ako, prema psihoanalizi, subjekt nije isto što i psiha iz koje se pomalja i ako, prema Fukou, subjekt nije isto što i telo iz kojeg se pomalja, onda Fuko verovatno uvodi telo kao zamenu za psihu – dakle, kao ono što premašuje uredbe normalizovanja i unosi zbrku u

<14> Vidi Zakia Pathak i Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano", u Judith Butler i Joan Scott, priredili, *Feminist Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), str. 257-79. </14>

njih. Da li je telo čisto i jednostavno, ili "ovo telo" biva uvedeno kao zamena za određenu operaciju psihe, operaciju koja je upadljivo različita od duše shvaćene kao učinak utamničavanja, ako toj duši nije već i neposredno oprečna? Možda je i sam Fuko u telo uložio psihička značenja koja nije mogao da razmotri u okvirima onih izraza koje je upotrebljavao. Kako proces subjektivacije, disciplinske proizvodnje subjekta, prestaje da funkcioniše, ako uopšte prestaje, u fukoovskoj i psihoanalitičkoj teoriji? Otkuda kvar, i koje su njegove posledice?

Razmotrimo altiserovsko shvatanje interpelacije, prema kojem je subjekt konstituisan time što je prozvan, što mu se neko obratio, što ga je neko <15>imenovao. </15> Izgleda da je Altiser prilično verovao u to da je ovaj društveni zahtev – mogli bismo da ga nazovemo i simboličkom uredbom – proizvodio vrste subjekata koje je imenovao. On daje primer policajca koji na ulici viče "Hej, ti, tamo!", i zaključuje da ovaj poziv na bitan način konstituiše onoga kome je upućen i čije mesto određuje. Jasno je da je ovo jedna disciplinska situacija: policajčev poziv jeste pokušaj da se neko vrati na svoje mesto u redu. Ali, možemo je takođe razumeti i u lakanovskim okvirima kao poziv za simboličko konstituisanje. Kako sam Altiser naglašava, ovaj performativni čin imenovanja može samo da **pokuša** da udahne život onome kome se obraća: uvek je prisutan rizik izvesnog **pogrešnog prepoznavanja**. Ako neko pogrešno prepozna ovaj pokušaj da se proizvede subjekt, sama proizvodnja postaje nedelotvorna. Onaj ko je pozvan može da ne čuje, pogrešno protumači poziv, okrene se na drugu stranu, odazove se na drugo ime, nastoji da mu se ne obraćaju na taj način. Razume se, domen imaginarnog Altiser je odredio upravo kao domen koji čini mogućim pogrešno prepoznavanje. Neko je viknuo ime, i sigurna sam da je to moje ime, ali nije. Čuje se ime, i sigurna sam da neko izvikuje baš ime, moje ime, ali to je zvuk u nečijem nerazumljivom govoru, ili, još gore, to je nečiji kašalj, ili, još gore, to je zvuk radijatora koji je za trenutak zaličio na ljudski glas. Ili: sigurna sam da niko nije primetio moj prekršaj, i da ime koje se izvikuje nije moje, nego se čuje samo kašalj prolaznika, visoki ton u zvuku mehanizma za grejanje – ali to jeste moje ime, a ipak ne prepoznajem sebe u subjektu koga ime u tom trenutku <16>uspostavlja</16>

Razmotrimo silu ove dinamike interpelacije i pogrešnog prepoznavanja kada ime nije vlastito ime nego socijalna <17>kategorija, </17> i stoga označitelj koji smo u stanju da tumačimo na mnogo nepodudarnih i suprotstavljenih načina. Kad vas neko prozove kao "ženu", ili "Jevreja", ili <★★>"pedera", </★★> ili "crnca", ili "Čikana", to može da zvuči kao afirmacija ili kao uvreda, u zavisnosti od konteksta samog prozi-

<15>Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, preveo Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), str. 170-77. </15>

<16>Kao odličan primer upotrebe altiserovske problematike u feminizmu, vidi Denise Riley, "Am I that Name?": *Feminism and the Category of 'Women' in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988). </16>

<17>Vidi Slavoj Žižek o socijalnoj interpelaciji vlastitog imena u *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1987) str. 90-91. </17>

vanja (pri čemu je kontekst efektivna vremenska i prostorna određenost znaka). Ako je to ime prozvano, mnogo češće je prisutno oklevanje u vezi sa načinom na koji će se na prozivanje odgovoriti, jer pitanje je da li je privremena totalizacija koju je ime sprovelo politički oslobađajuća ili paralizujuća, da li je prisvajanje, zapravo nasilje, totalizujuće redukcije identiteta koja se izvodi ovim prozivanjem od strateškog značaja ili nazadno, ili je, iako paralizujuće i nazadno, takođe i oslobađajuće na određeni način.

Altiserovska upotreba Lakana usredsređena je na funkciju imaginarnog kao na stalnu mogućnost za pogrešno prepoznavanje, dakle na nesrazmernost između simboličkog zahteva (ime koje je predmet interpelacije) i nestabilnosti i nepredvidljivosti njegove upotrebe. Ako ime koje je predmet interpelacije teži da dosegne do identiteta na koji upućuje, to počinje kao performativni proces koji uprkos svemu isklizava u imaginarno, jer iako je zakon zasigurno već osvojio imaginarno, strukturisao ga, imaginarno se ne povinuje odmah zakonu. Prema lakanovcima, dakle, imaginarno označava nemogućnost diskurzivnog – odnosno, simboličkog – konstituisanja identiteta. Simboličko nikada ne može u potpunosti da totalizuje identitet, jer će se ono što ne može da se uredi pojaviti unutar imaginarnog kao nered, kao mesto na kojem se identitet dovodi u pitanje.

Otuda, u lakanovskom stilu, Žaklin Rouz formuliše nesvesno kao ono što čini uzaludnim svaki napor simboličkog da koherentno i u potpunosti konstituiše polno određen identitet, nesvesno koje se prepoznaje u omaškama i prekidima koji obeležavaju rad imaginarnog u jeziku. Navodim odlomak kojim su se obilno okoristili mnogi od nas koji pokušavaju da u psihoanalizi pronađu princip otpora protiv datih formi društvene realnosti:

<★★>U originalu ovde stoji izraz "queer" koji bi na naš jezik bilo najbolje prevesti kao "nastrana osoba". Nekada se u engleskom jeziku ova reč na uvredljiv način odnosila na homoseksualce, pa bi, s obzirom na to, ovaj izraz kod nas danas bilo najbolje prevesti sa "peder", jer se time i u prevodu čuva uvredljivost ovog izraza, bitna za ono što autorka hoće da kaže. Međutim, izraz "queer", pored toga što gubi svoju nipodaštavajuću dimenziju, u današnjem engleskom odnosi se kako na pedere tako i na lezbijke, ali i na sve ostale čije se seksualne sklonosti razilaze sa onim što se smatra normalnim seksualnim sklonostima, pa bi, s obzirom na to, i dalje bio upotrebljiv prevod "nastrana osoba". Ali "nastrana osoba" ne nosi sa sobom sav onaj uvredljiv nanos koji u našem jeziku i dalje poseduje reč "peder", a koji jeste bitan i za novu upotrebu reči "queer" u engleskom jeziku. Zbog toga sam se ipak odlučio da upotrebim ne baš sasvim prikladan izraz "peder", uz napomenu da se izraz "queer" danas drugačije upotrebljava, ponekad kao izraz-kišobran za koaliciju kulturno marginalizovanih seksualnih samoidentifikacija, a ponekad kao oznaka za teorijske modele u začetku koji nastaju na osnovama tradicionalnih pederskih i lezbij-skih studija:

"Queerness" ("nastranost") u delima teoretičarki poput Džudit Batler i Iv Sedžvik (Eve Sedgwick) jednako je semiotički koliko i socijalni fenomen. Reči za neku osobu da je "queer" znači da je nemoguće odrediti ili odgonetnuti seksualne sklonosti i rod te osobe i da je ne možemo svrstati ni u jednu kategoriju bez pažljive analize konteksta i možda uvođenja nove kategorije. (Annamarie Jagose, "Queer Theory", *Australian Humanities Review*) – prim. prev. </★★>

Nesvesno stalno otkriva "neuspeh" identiteta. Zato što nema kontinuiteta psihičkog života, nema ni stabilnosti polnog identiteta, nema položaja za ženu (ili muškarca) koji je ikada jednostavno zaposednut. A ni psihoanaliza ne vidi ovakav "neuspeh" kao poseban slučaj nesposobnosti ili individualnog odstupanja od norme. "Neuspeh" nije trenutak u procesu prilagođavanja ili postizanja normalnosti zbog kojeg treba žaliti, /.../ "neuspeh" je nešto što se u nedogled ponavlja i ublažava iz trenutka u trenutak u svim individualnim istorijama. Neuspeh se ne pojavljuje samo u simptomima, nego i u snovima, u omaškama u govoru i u oblicima seksualnih uživanja koja je norma potisnula na stranu /.../ postoji otpor protiv identiteta u samom srcu psihičkog <18>života. </18>

U knjizi *Nadzirati i kažnjavati* Fuko pretpostavlja efikasnost simboličkog zahteva, njegovu performativnu sposobnost da konstituiše subjekt koji imenuje. Međutim u prvom tomu *Istorije seksualnosti* nailazimo i na odbacivanje ideje o "jednom uporištu Otpora" – koje bi verovatno trebalo da obuhvati psihu, imaginarno, odnosno nesvesno – i na afirmaciju višestrukih mogućnosti otpora koje stvara sama moć. Prema Fukou, otpor nije moguć *izvan* zakona u nekom drugom registru (u imaginarnom) ili u onome što izmiče konstitutivnoj moći zakona.

... nema jednog uporišta velikog Odbijanja, nema duše revolta, izvora svih pobuna, ili čistog zakona revolucije. Umesto toga postoji mnoštvo otpora, i svaki od njih je slučaj za sebe: otpori koji su mogući, neophodni, malo verovatni; drugi koji su spontani, divlji, usamljeni, organizovani, nekontrolisani, nasilni; kao i oni spremni na kompromis, učinjeni iz intere-

sa, ili koji se žrtvuju; po definiciji, oni mogu da postoje samo u strateškom polju odnosa moći. Ali ovo ne znači da su oni samo reakcija ili odjek, koji uz priznavanje osnovne dominacije stvaraju naličje koje je na kraju uvek pasivno, osuđeno na stalni <19>poraz. </19>

Ova poslednja karikatura moći, mada očitno napisana pod uticajem Markuzea, podseća na učinak lakanovskog zakona, koji proizvodi sopstveni "neuspeh" na nivou psihe, ali koji nikada ne može biti izmešten ili drugačije formulisan delovanjem tog otpora psihe. Imaginarno slabi učinak simboličkog zakona, ali mu se ne može suprotstaviti, zahtevajući ili izazivajući njegovu drugačiju formulaciju. U ovom smislu otpor psihe slabi delovanje zakona, ali ne može da preusmeri zakon ili njegove učinke. Otpor je tako smešten u oblasti koja ne poseduje moć da promeni zakon kojem se suprotstavlja. Otuda, otpor psihe pretpostavlja opstajanje zakona u svom prvobitnom, simboličkom obliku i u tom smislu doprinosi njegovoj nepromenljivosti. Ovako shvaćen, otpor se pokazuje kao nešto što je predodređeno za stalni poraz.

Nasuprot tome, Fuko formuliše otpor kao posledicu same moći kojoj se suprotstavlja. Ovo isticanje dvojne mogućnosti da se bude neko koga je zakon *konstituisao*, ali i *proizvod otpora* protiv tog zakona, obeležava napuštanje lakanovskih teorijskih okvira, jer tamo gde Lakan ograničava shvatanje socijalne moći na domen simboličkog i otpor prenosi u imaginarno, Fuko određuje simboličko kao odnose moći i shvata otpor kao posledicu moći. Fukoov koncept inicira prelaz sa diskursa o zakonu, shvaćenom u pravnim okvirima (koji pretpostavljaju subjekta podređenog moći), na diskurs o moći, koja je polje proizvodnih, regulativnih i suprotstavljenih odnosa. Prema Fukou, simboličko proizvodi mogućnost sopstvenog podrivanja i ovo podrivanje je nepredvidiv učinak simboličke interpelacije.

Predstava o "simboličkom" ne odnosi se na višestrukost vektora moći, koju Fuko naglašava, jer kod Fukoa moć ne samo da konstituiše i stalno ponavlja razradu normi ili interpelativnih

<18> Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1987), str. 90-91. </18>

<19> Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1*, str. 95-96. </19>

zahteva, nego je i formativna ili produktivna, podložna promenama, višestruka, proliferativna i konfliktna. Štaviše, u procesu promene značenja, sam zakon mutira u ono što se suprotstavlja njegovim početnim namerama i premašuje ih. U ovom smislu, disciplinski diskurs kod Fukoa ne konstituise jednostrano subjekt, odnosno, ako ga i konstituise, *istovremeno* konstituise i uslove pod kojima subjekt može i da se razgradi. Ono čemu je život udahnuto performativnim učinkom inteprelacionog zahteva mnogo je više od "subjekta", jer stvoreni "subjekt" nije vezan za jedno mesto: "subjekt" postaje prilika za dalje stvaranje. Dodala bih, razume se, da subjekt ostaje subjekt jedino putem ponavljanja ili ponovne artikulacije samoga sebe kao subjekta, i ova zavisnost subjekta od ponavljanja da bi se postigla koherentnost može da konstituise upravo nekoherentnost tog subjekta, njegov nedovršeni karakter. Ovo ponavljanje ili, još bolje, ponovljivost postaje tako ne-mesto subverzije, mogućnost za drugačije otelovljenje subjektivacione norme koja može da preusmeri svoju normativnost.

Razmotrimo inverziju "žene" i "žene", u zavisnosti od dodeljenih uloga i mesta izvođenja, "pedera" i "pedera", u zavisnosti od patologizujućih ili izazivačkih oblika. Oba primera ne tiču se razlike između nazadne i napredne upotrebe naziva, nego je reč o progresivnoj upotrebi koja zahteva i ponavlja ono što je reakcionarno da bi postigla subverzivnu promenu teritorije. Prema Fukou, dakle, disciplinski aparat proizvodi subjekte, ali kao posledicu te proizvodnje, unosi u diskurs uslove za podiranje samog tog aparata. Drugim rečima, zakon se okreće protiv sebe i uzrokuje sopstvene verzije koje se suprotstavljaju njegovim početnim svrhama udahnjivanja života, i u izobilju proizvode nove. Otuda je, prema Fukou, strateško pitanje kako da se nosimo sa odnosima moći koji nam udahnjuju život, i kuda treba da stremimo?

U svojim poslednjim intervjuima Fuko kaže da su identiteti formirani unutar trenutnih političkih aranžmana u vezi sa određenim zahtevima liberalne države, države koja pretpostavlja da potvrde prava i odobrenja mogu da budu zasnova-

ne samo na pojedinačnom i povređenom identitetu. Ukoliko su identiteti osobeniji, utoliko je identitet više totalizovan upravo na osnovu te osobenosti. Razume se, mogli bismo da razumemo ovaj današnji fenomen kao kretanje na osnovu kojeg pravni aparat proizvodi polje mogućih političkih subjekata. Zato što prema Fukou disciplinski aparat države deluje preko totalizujuće proizvodnje pojedinaca, i zato što ova totalizacija pojedinca proširuje pravnu nadležnost države (tako što pojedince transformiše u subjekte države), Fuko će tražiti da se subjektivitet iznova odredi izvan zakonskih stega. U ovom smislu, ono što zovemo politikom identiteta proizvodi država koja može samo da dodeli priznanje i prava subjektima koji su totalizovani na osnovu svoje posebnosti koja konstituise njihov status tužilaca. Izgleda da, kada poziva da se odbace ovakvi aranžmani, Fuko zapravo ne poziva da se oslobodi skriven ili potisnut identitet, nego da se unutar i protiv istorijske hegemonije pravnog subjekta radikalno oblikuju novi subjektiviteti:

Možda naš cilj danas nije da otkrijemo ko smo mi, nego da odbacimo to što jesmo. Moramo da zamislimo i razvijemo ono što bismo mogli da budemo da bismo se oslobodili ove vrste političke "dvostruke sputanosti": istovremene individualizacije i totalizacije modernih struktura moći... Možemo da zaključimo da politički, etički, socijalni, filozofski problem našeg doba nije pokušaj da se oslobodimo i države i državnih institucija, nego da se oslobodimo države i onog tipa individualizacije koji je vezan za ovu državu. Moramo da se zalažemo za nove oblike subjektiviteta odbijanjem ove vrste individualnosti koja nam se nameće nekoliko <20>vekova. </20>

Dve grupe pitanja izvire iz prethodne analize. Prvo, zašto Fuko može da formuliše otpor u odnosu na disciplinsku moć sek-

<20>Foucault, "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, priredili Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), str. 212. </20>

sualnosti u *Istoriji seksualnosti*, dok u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* ispada da disciplinska moć uslovljava pojavu pokornih tela nesposobnih za otpor? Postoji li nešto u odnosu seksualnosti prema moći što uslovljava to da u prvom tekstu postoji mogućnost otpora, a da u drugom tekstu bude primetno odsustvo razmatranja seksualnosti u raspravi o moći i telima? Treba imati na umu da je u *Istoriji seksualnosti* represivna funkcija zakona podrivena upravo time što sama postaje objekt erotskog ulaganja i uzbuđenja. Disciplinski aparat ne uspeva da potisne seksualnost upravo zato što je on sam erotizovan, postavši razlog za **podsticanje seksualnosti**, čime osujećuje sopstvene represivne svrhe.

Drugo, ako imamo na umu ovo prenosno vlasništvo seksualnih ulaganja, možemo da pitamo šta uslovljava mogućnost koju Fuko priziva, mogućnost da se odbije tip individualnosti koji je u vezi sa disciplinskim aparatom moderne države? I kako da shvatimo **privrženost** upravo onoj vrsti državom nametnute individualnosti koja podupire pravni zakon? U kojoj meri disciplinski aparat koji pokušava da proizvede i totalizuje identitet postaje trajan objekt strasne privrženosti? Ne možemo jednostavno zbaciti sa sebe stečene identitete, i Fukoov poziv da "odbacimo" ove identitete će sigurno naići na otpor. Ako teorijski odbijemo da je izvor otpora u oblasti psihe, za koju je rečeno da prethodi ili premašuje oblast <21> socijalnog, </21> a moramo to da uradimo, možemo li drugačije da formulišemo otpor u **okvirima socijalnog**, a da takvo formulisanje ne bude pripitomljavanje ili normalizovanje? (Mora li socijalno uvek da se izjednači sa zatečenim i onim što je moguće normalizovati?) Preciznije rečeno, nije stvar samo u tome kako da razumemo disciplinsku proizvodnju subjekta, nego i u tome kako razumeti disciplinsko kultivisanje **privrženosti potčinjavanju**?

Ovakvo postavljeno pitanje može da nas uputi na problem mazohizma – razume se, mazohizma u kontekstu formiranja subjekta, – ali to, ipak, neće biti objašnjenje statusa "privrženosti" ili "ulaganja". Ovde se javlja gramatički problem, jer izgleda da privrženost prethodi subjektu za koji se može reći da **jest**e privržen. A opet, izgleda da je izuzetno važno suspendovati uobičajene gramatičke zahteve i razmisliti o takvoj inverziji izraza prema kojoj privrženosti prethode formiranju subjekata i uslovljavaju ih (vizuelizacija libida u fazi ogledala, održavanje te projektovane slike kao diskurzivne funkcije imena). Da li je onda ovo neka ontologija libida ili ulaganja koje u nekom smislu prethodi subjektu i može se odvojiti od njega, ili je svako ovakvo ulaganje od samog početka u tesnoj vezi sa odnosom subjekta prema samom sebi, koji je stabilizovan (u imaginarnom) kao ego? Ako je ego sastavljen od identifikacija, a identifikacija je razrešenje čežnje, onda je ego ostatak čežnje, posledica obuhvatanja koje, kako to Frojd objašnjava u studiji *Ego i id*, prati poreklo privrženosti i gubitka.

Prema Frojdovom shvatanju, formiranje svesti uspostavlja privrženost zabrani koja utemeljuje subjekt u njegovom odnosu prema samom sebi. Pod pritiskom etičkog zakona, javlja se subjekt koji je u stanju da uspostavi odnos prema samome sebi, dakle subjekt koji sebe uzima za objekt i otuda greši u vezi sa sobom, budući da je on/ona, zahvaljujući utemeljuju-

<21> Za psihoanalitičko upozorenje protiv "svodenja" psihičkog i socijalnog, vidi predgovor u Victor Burgin, James Donald i Cora Kaplan, priredili, *Formations of Fantasy* (London: Methuen: 1986). </21>

ćoj zabrani, beskrajno daleko od svog porekla. Samo pod uslovom odvajanja osnaženog zabranom javlja se subjekt, formiran na osnovu privrženosti zabrani (u pokornosti prema zabrani, ali i erotizujući je). A ova zabrana još je i slasnija jer je u tesnoj vezi sa narcisističkom putanjom izbegavanja rastakanja subjekta u <22>psihozi. </22>

Prema Fukou, režim moći formira subjekt i ulaže u njega seksualnost. Međutim, ako sam proces formiranja subjekta zahteva prethodno uklanjanje seksualnosti, utemeljujuću zabranu koja zabranjuje određenu čežnju, ali sama postaje objekt čežnje, onda je subjekt formiran zabranom seksualnosti, zabranom koja u isto vreme formira ovu seksualnost – kao i subjekt za koji se kaže da je poseduje. Ovo shvatanje ne slaže se sa fukoovskim stavom da psihoanaliza pretpostavlja spoljašnost zakona u odnosu na čežnju, jer drži da nema čežnje bez zakona koji formira i održava upravo samu čežnju koju zabranjuje. Razume se, zabrana postaje čudan oblik očuvanja, erotizovanja zakona koji ukida erotiku, ali koji je delotvoran isključivo usled nužnog erotizovanja. U ovom smislu, "seksualni identitet" jeste produktivna protivrečnost, jer se identitet formira zabranom jedne dimenzije same seksualnosti za koju se kaže da je poseduje, a seksualnost, kada se veže za

identitet, uvek u nekom smislu podriva samu sebe.

Ova protivrečnost nije nužno statična, jer označitelji identiteta nisu unapred strukturno određeni. Ako je Fuko mogao da tvrdi da znak može da se preuzme i upotrebi u svrhe koje su oprečne onima zarad kojih je stvoren, onda je on shvatao da čak i najneprijatniji izrazi mogu biti prisvojeni, da i najštetnije interpelacije mogu da budu mesto radikalnog, novog zaposedanja i promene značenja. Ali šta nam to dozvoljava da zaposednemo diskurzivno mesto koje nas čini izopštenima? Kako nas to diskurzivno mesto i povreda koju nam ono nanosi motivišu i mobilišu na način na koji upravo naša privrženost tom mestu postaje uslov koji nam omogućava da mu promenimo značenje? Ako me neko oslovi uvredljivim imenom, postajem socijalno biće, i budući da sam na neki način neminovno privržen svom postojanju, jer izvesni narcisizam prisvaja svaki naziv koji potvrđuje postojanje, navedena sam da prigrlim nazive koji me povređuju zato što me oni socijalno konstituišu. Linija koja predstavlja proces kolonizovanja samoga sebe u određenim oblicima politike identiteta simptomatična je za ovo paradoksalno prihvatanje uvredljivih naziva. Dodatni je paradoks i to što onda samo prisvajanjem tih uvredljivih naziva – ili time što me oni prisvajaju – mogu da im

<22>Ovde izrazi "privrženost" i "ulaganje" mogu da budu shvaćeni kao intencionalni u fenomenološkom smislu, dakle kao libidinalni pokreti ili trajektorije koje uvek uzimaju neki objekt. Ne postoji slobodno plutajuća privrženost koja redom uzima neki objekt; pre će biti da je privrženost uvek privrženost *prema* jednom objektu, pri čemu ono za šta je privrženost menja samu tu privrženost. Prenosivost privrženosti pretpostavlja da objekt privrženosti može da bude promenjen, ali će privrženost ostati i uvek će uzimati neki objekt, i ova akcija vezivanja za nešto (praćena uvek izvesnim izbegavanjem) jeste konstitutivna akcija privrženosti. Čini se da je ovo shvatanje privrženosti blisko izvesnim naporima da se opišu nagoni u ne-biološkim okvirima (što treba razlikovati od pokušaja koji biološko shvataju ozbiljno). Ovde bi neko možda posegnuo za čitanjem nagona u knjizi Gillesa Deleuzea *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty* (New York: Braziller, 1971; Presentation de Sacher-Masoch //Paris: Minuit, 1967/), u kojoj Delez piše da se nagoni mogu shvatiti kao porivi pozicioniranja ili vrednovanja. Vidi takođe i nedavno objavljenu raspravu Žana Laplanša, u kojoj "nagon" postaje nerazdvojni od svoje kulturne artikulacije: "... mislimo da je nagon neophodno razumeti uzimanjem u obzir njegovog dvostrukog stanja: s jedne strane je početno stanje nekog organizma koji treba da homeostazira i opstane, a na drugoj strani je stanje odraslog, kulturnog sveta u koji je dete odmah i potpuno uronjeno" (*Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*, priredili John Fletcher and Martin Stanton (London: Institute of Contemporary Arts, 1992), str. 187. </22>

se oduprem i suprotstavim. Na ovaj način obezbeđeno je izvesno mesto za psihoanalizu tamo gde će svaka mobilizacija protiv potčinjavanja uzeti potčinjavanje za svoj izvor, i ta će privrženost jednoj uvredljivoj interpelaciji, putem nužno otuđenog narcisizma, postati uslov pod kojim će promena značenja interpelacije postati moguća. Ovo neće biti neko nesvesno izvan moći, nego nešto poput nesvesnog same moći, u njenoj traumatičnoj i produktivnoj ponovljivosti.

Ako razumemo, onda, određene vrste interpelacije kao nešto što dodeljuje identitet, ove uvredljive interpelacije konstituisaće identitet upravo time što vređaju. Ovo nije isto što i reći da će ova kvi identiteti ostati stalno i zauvek ukorenjeni u svojoj povređenosti dok god ta povređenost opstaje kao identitet, ali ipak podrazumeva da će mogućnosti promene značenja promeniti i uzdrmati strasnu privrženost potčinjenosti bez koje formiranje subjekta – i njegovo preoblikovanje – ne mogu uspeti.

Napomena: Ovaj ogleđ prethodno je bio objavljen u John Rajchman, ed., *The Question of Identity* (New York: Routledge, 1995).

Izvornik: Judith Butler, "Subjection, Resistance, Resignification. Between Freud and Foucault", *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997), str. 83-105.