

RANJENI IDENTITETI

Vendi BRAUN

Da bi nešto ostalo u pamćenju, mora da se u njega ureže:
samo ono što ne prestaje da *pričinjava bol* ostaje u pamćenju.

Fridrih Niče, *Genealogija morala*

....ta žudnja za slobodom, izbavljenjem, zaboravom....

Tomas Man, *Smrt u Veneciji*

Stjuart Hol (Stuart Hall), društveni teoretičar rođen na Jamajci, ispričao je ovu priču o posleratnom, postkolonijalnom „raspadu“ engleskog identiteta, prilazeći paradoksu s ogromnim užitkom:

„... baš onog časa kada je Britanija konačno ubeđena da mora da dekolonizuje, da ih se otarasi, svi smo se mi vratili kući. Tad kad su spuštali zastavu [u kolonijama], mi smo se ukrkali na brodove za prevoz banana i zaplovili pravo ka Londonu... Vladali su svetom tri stotine godina i kad su najzad odlučili da se ostave te uloge, bar su drugi mogli da ostanu tamo po obodima, mogli su da budu pristojni, da odu negde drugde, ili da nađu neku drugu marionetsku

državu. Ali ne, oduvek su nam govorili da je [London] bio pravi dom, da su tamo ulice popločane zlatom i, do đavola, mi smo došli da proverimo da li je to zaista tako”.¹

Prema Holovoj obešenjačkoj proceni, restrukturiranje kolektivnog identiteta „Prvog sveta“ i demokratskih praksi koje je iziskivala postkolonijalnost, nije ostalo negde u pozadini nego se, doslovno, ćudljivo vratilo kao bumerang. Ostavljeni da slobodno plove svojim vodama, istorijski „drugi“ kolonijalnog identiteta uplovili su u središte postkolonijalnih metropola s ciljem da ga raznesu iznutra, da unesu nemir u poslednje tragove usredištenog evropskog identiteta sa svim njegovim ekonomskim i političkim predikatima. Došli su da opustoše gospodarevu kuću, pošto je gospodar napustio svoje vojno-političke, ali ne i svoje kulturne i metafizičke posede, koji su ga i dalje činili metonimijom za čoveka.

Holova priča o invaziji tek oslobođenih podanika na palatu može da posluži i kao metafora za jedan drugi istorijski paradoks koji se odnosi na proces formiranja kolektivnog i individualnog identiteta poznog XX veka: upravo u času kad moderne liberalne države u potpunosti shvataju svoj sekularizam (kako je to rekao Marks [Marx] u „Prilogu jevrejskom pitanju“), upravo kad se plašt apstraktno određene osobe (*personhood*) formalno nudi čitavom mnoštvu onih koji su bili istorijski isključeni pošto je humanizam privilegovao samo jednu rasu, jedan rod i jednu organizaciju seksualnosti, marginalizovani odbacuju propis humanističkog uključivanja i okreću se, bar jednim delom, protiv samih njegovih premisa. Odbijajući da budemo neutralizovani, da razlike postanu nevažne, da budemo depolitizovani kao „životni stilovi“, „raznovrsnost“ i „osobe koje su iste kao i sve druge“, onedavno smo svoju istorijsku isključenost preformulisali u istorijski proizvedenu i politički bogatu *drugost* (*alterity*). Insistiranjem na tome da smo istorijom pozicionirani ali i proizvedeni, istovremeno smo insistirali na tome da je proizvodnja nas kao marginalnih, devijantnih ili podljudskih bića, po sebi konstitutivna za samu središnjost i legitimnost središta, te da su upravo stoga ulice tog središta

1. „The Local and the Global“ u *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, ur. Anthony King (Albany: SUNY Press, 1989), str. 24.

popločane semiotičkim, političkim i psihičkim zlatom. Baš kad je pristojan liberalni (da ni ne pominjemo korektan levičarski) diskurs o nama prestao da govori kao o lezbačama, pederima, obojenim devojkama ili domorocima, mi smo tako počeli da govorimo o sebi. Odbivši poziv da postanemo apsorbovani, insistirali smo na politizovanju i razradi kulturne kritike samih onih konstrukcija koje je liberalni humanizam, razotkriven u načinu na koji je delio rasne, seksualne i rodne privilegije, nastojao da formalno ukine.

Ti paradoksi liberalizma i kolonijalizma pozne modernosti nisu, naravno, puka istorijska slučajnost – uistinu, njihova nepotpunost i uzajamno uspostavljanje protivreče uređenom hronološkom pregledu koji smo im Hol i ja nametnuli da bismo ih pretvorili u prijatne ironije. Štaviše, s ironijom se ne završava kad tek dekolonizovani Jamajčani zaplove ka Londonu, niti kad istorijski marginalizovane grupe iskonstruišu opozicionu političku kulturu i kritiku na temelju sopstvene istorijske isključenosti. Čak i kad se margine izjasne kao margine, njihov denaturalizujući napad na koherentan kolektivni identitet u središtu, okreće se protiv njih, unoseći pometnju u njihove vlastite identitete. Iako je artikulisan, pušten u opticaj i institucionalizovan nebrojenim pravnim, političkim i kulturnim praksama, identitet se raspada – metafizički, kulturno, geopolitički i istorijski – jednakom brzinom kojom se proizvodi. Isto kolebanje zapaža se u naturalističkim narativima koji služe legitimaciji kolektivnog identiteta poznatog kao nacionalizam. Iznutra razneti pobunjeničkim znanjima i političkim zahtevima istorijski podređenih kultura, i spolja napadnuta spektakularnim hibridima i nadnacionalnim artikulacijama globalnog kapitalizma kasnog XX veka, uz krize globalne ekologije, nacionalna formacija – razlabavljena svojim združivanjem s državom (*nation-state* – prim. prev.) koje je, pogleda li se unazad, istorijski bilo kratkog veka – danas se pojavljuje u kulturno-političkim zahtevima koji se protežu od onih islamističkih do zahteva gluvihih, od starosedelačkih do romskih, od srpskih do *queer* zahteva.

Uprkos tome što krajem XX veka postoje izvesna ukrštanja, artikulacije i paralele između tako kulturno različitih političkih formacija, ovaj tekst ne razmatra problematiku politizovanog identiteta u globalnoj ravni. Štaviše, pored drugih stvari, on je argument u prilog tome da se problematika

političkog identiteta ispituje iz perspektive istorijske, geopolitičke i kulturne specifičnosti. Stoga ću se u onom što sledi usredsrediti na pojedina protivrečena dejstva politizovanog identiteta u demokratiji pozne modernosti; politizovani identitet razumem kao proizvodnju i osporavanje političkih pretpostavki liberalizma, disciplinarno-birokratskih režima, izvesnih sila globalnog kapitalizma i demografskih tokova postkolonijalnosti, koji bi se zajedno mogli smatrati konstitutivnima za savremeno političko stanje na tlu Severne Amerike. Dovoljno je poslednjih godina bilo bezizlaznih debata o dobrim i lošim stranama onog što nazivamo politikom identiteta, a to ukazuje na ograničenu upotrebljivost rasprave o identitetu bilo u svetlu vanvremenih metafizičkih ili lingvističkih elemenata njegovog uspostavljanja, bilo u svetlu etičko-političkih kategorija dobra i zla. Pođe li se, umesto toga, od premise da umnožavanje i politizacija identiteta u Sjedinjenim Američkim Državama nije stvar moralnog ili političkog izbora već složene istorijske proizvodnje, tada ovaj tekst nastoji da rasvetli bar neke aspekte prirode te proizvodnje, da bi se u njoj locirala neka otvorena i neka opasna mesta po radikalno demokratski politički projekt.

Imajući na umu da identitetu, kad se javlja u jeziku/kao jezik, inherentno pripada tendencija da totalizuje i pretvara u drugo (*othering*), mnogi su se pitali kako bi identitet mogao da izbegne ponavljanje tih ulògâ u svom, po pretpostavci, emancipatorskom vidu.² Ovde želim da se upustim u slično

2. „Identitet se uspostavlja u odnosu na skup razlika koje su postale društveno priznate. Te razlike su za njega suštinske. Kada one ne bi koegzistirale kao razlike, on ne bi egzistirao u svojoj zasebnosti i čvrstini... Identitet zahteva razliku da bi ga bilo, i on pretvara razliku u drugost da bi osigurao sopstvenu samoizvesnost“ (William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* [Ithaca: Cornell University Press, 1991], str. 64).

Umesto očekivanog izbora nekog Deridinog (Derrida) citata, ovde navodim Konolijev tekst, pošto je njegov trud u okvirima političke teorije egzemplaran za promišljanje političkog problema identiteta, uz heurističku razradu načina na koji identitet operiše u jeziku. Navodim Konolija i zbog toga što je ovaj tekst na neki način produžetak razgovora koji je počeo tokom godišnjeg susreta Asocijacije za američke političke nauke 1991. godine, tokom okruglog stola povodom njegove knjige. Primitivši tokom te rasprave da Konoli u poznoj modernosti prepoznaje period u kojem za identitet nastaju izvesni problemi, ali da on sam politizovanom identitetu ne pruža istorijsku dimenziju, smatrala sam da je to neophodno učiniti.

ispitivanje, ali ću to uraditi u istorijski specifičnom kulturno-političkom registru, i to ne stoga što je lingvistički okvir nevažan, već zato što sâm za sebe nije dovoljan da bi se razlučio karakter problematičnih uloga savremenog politizovanog identiteta. Utoliko su u ovom tekstu ključna sledeća pitanja: prvo, imamo li u vidu subjektivizujuće uslove proizvodnje identiteta u kapitalističkom, liberalnom i birokratsko-disciplinarnom društvenom poretku pozne modernosti, postavlja se pitanje kako da se spreči ponavljanje tih uslova proizvodnje u projektu kojim bi identitet po pretpostavci trebalo da se emancipuje. U specifičnom kontekstu savremenog liberalnog i birokratsko-disciplinarnog diskursa, kojoj to vrsti političkog priznanja mogu da teže zahtevi zasnovani na identitetu – i koju bi vrstu priznanja želeli – a da se time subjekt koji je istorijski potlačen identitetom ne dovede u podređenu poziciju ponovo, budući da su se kategorije poput rase ili roda javile i cirkulisale upravo kao uslovi moći da se sprovodi podređivanje? Ovde se ne postavlja pitanje *da li* političke strategije denaturalizacije podrivaju tlačiteljsku moć naturalizovane identitetske formacije, već *kakva* politizacija bi mogla da izvede to podrivanje, s obzirom na *tip* političkog konteksta u kojem je proizvedena i u koji je ubačena. Drugo, polazeći od često isticanog interesa politizovanog identiteta da dosegne emancipatorsko političko priznanje u posthumanističkom diskursu, postavlja se pitanje kakva je logika bola u procesima formiranja subjekta u uređenjima pozne modernosti, koja može zaustaviti ili podržati ispunjenje ovog cilja. Od čega se to sastoji želja identiteta za priznanjem – što je specifično za naše doba, ali je opet relativno srodno širokom spektru identiteta – što često rađa politiku optuživanja i ozlojeđenosti, politiku kulturno rasute ukočenosti i patnje, sklonost da se moći prigovara umesto da joj se stremi, i da se sloboda prezire umesto da se praktikuje? Ukratko, gde istorijski i kulturno specifični elementi ulaganja politizovanog identiteta u samog sebe, a posebno u sopstvenu istoriju patnji, dolaze u sukob s potrebom da se od tih uloga odustane, da se upusti

U meri u kojoj ovaj ogled predstavlja moj delimični odgovor na to, on – što postaje jasno u fusnotama – duguje Konolijevoj knjizi i okolnostima u kojima se o njoj javno raspravljalo.

Na spisku boraca za to da se politizovani identitet provuče kroz problem političkog isključivanja i mimo političke zatvorenosti mogli bi se naći Stjuart Hol, Trinh T. Minha (Trinh T. Minh-ha), Homi Baba (Homi Bhabha), Pol Gilroj (Paul Gilroy), Aiva Ong (Aiwah Ong), Džudit Batler (Judith Butler), Gajatri Spivak (Gayatri Spivak) i Ana Norton (Anne Norton).

u ničeanski „zaborav“ te istorije, da bi se sproveo emancipujući demokratski projekt?

S obzirom na pitanja koja postavlja, trebalo bi da bude jasno da ovaj ogled ne procenjuje načelnu vrednost ili postignuća politike identiteta, niti je on kritika te opozicione političke formacije. Reč je pre o ispitivanju načina na koje su izvesni aspekti specifične genealogije politizovanog identiteta uneti u strukturu njegovih artikulacija i zahteva, iz čega sledi i njegovo samopodrivanje. U ovo ispitivanje se upuštam tako što ću prvo ponuditi vrlo selektivan opis diskurzivnog istorijskog konteksta pojave politike identiteta u Sjedinjenim Američkim Državama, da bih potom razmotrila ranjenu prirodu želje politizovanog identiteta, pozivajući se na Ničeovu (Nietzsche) genealogiju logike *resentimana*.

Napetost koja postoji u liberalizmu između pojedinačnih „ja“ i univerzalnog „mi“ podnošljiva je dok se sastavni elementi „ja“ ne politizuju: odnosno, dok, s jedne strane, „ja“ ostaje nepolitizovano, i dok, s druge, država (kao izraz ideala političke univerzalnosti) ostaje nepolitizovana. Stoga je latentni sukob između univerzalnog predstavljanja i individualizma u liberalizmu i dalje latentan, i dalje nepolitizovan, sve dok su diferencijalne moći u građanskom društvu i dalje naturalizovane, sve dok „ja“ ostaje politički neartikulisano, sve dok je voljno da se njegova sloboda predstavlja apstraktno – podređujući tako svoje „ja-stvo“ apstraktnom „mi“, koje predstavlja univerzalna zajednica države. Ta podređenost se postiže ili tako što je „ja“ apstrahovano u svom političkom predstavljanju, čime se trivijalizuje njegova „razlika“ da bi i dalje bilo deo „mi“ (primer su homoseksualne osobe koje su „baš kao i svi ostali, zanemari li se s kim odlaze u krevet“), ili prihvatanjem vlastite konstrukcije kao dodatka, dopune ili delimičnog autsajdera u odnosu na „mi“ (primer su homoseksualne osobe koje su naprosto „različite“, ili Jevreji čije veze s jevrejskom zajednicom delimično ili sasvim počivaju izvan nacionalnog identiteta). Istorija liberalnog upravljanja svojim nasleđenim i konstruisanim drugima može se čitati kao istorija varijacija i kolebanja između te dve strategije.

Apstraktna priroda pripadnosti liberalnoj političkoj zajednici i ideološki naturalizovan karakter liberalnog individualizma, zajedno rade protiv formiranja politizovanog identiteta.³ Kada se političko stanje i status građanina formulišu tako da apstrahuju suštinske uslove naših života, kako kaže Marks u „Prilogu jevrejskom pitanju“, onda se razlike ne mogu prepoznati ili artikulirati *kao* političke – kao učinci moći – u načinu na koji su konstruisane i organizovane; one se, u najboljem slučaju, odnose samo na divergentne političke ili ekonomske *interese*.⁴ Jednako je značajno da u meri u kojoj podrazumeva apstrahovanje nečijeg društvenog bića, političko pripadanje u liberalnoj državi ne podrazumeva samo apstrahovanje kontingentnih proizvodnji nečijih životnih okolnosti, nego i apstrahovanje procesa *identifikacije* koji su konstitutivni za način na koji je neko društveno konstruisan i pozicioniran. Bez obzira na to da li je čitamo sa naslovne strane Hobsovog (Hobbes) *Levijatana*, na kojoj je mnoštvo pretvoreno u jedno jedinstvom suverena, ili iz iskaza o toleranciji koje su ustanovili Lok, Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill) i, nešto skorije, Džordž Kejteb (George Kateb), prema kojima se minimalna liberalna država predstavlja kao uslov mogućnosti naše politički oslobođene individualnosti, od nas se očekuje da od države tražimo jednak obzir – da prema svima jednako bude slepa – ali ne i priznanje koje će sve nas učiniti jednakima, što je opšte mesto svih liberalizama.⁵ Kako primećuje Marks u svojoj kritici Hegela (Hegel), opštost države ideološki se postiže okretanjem od naših kolektivnih pojedinačnosti, čime one bivaju depolitizovane, ali svejedno *pretpostavljene* – što pak ne znači da se one kao takve prihvataju, a još manje da smo ih oslobođeni.⁶ Ukratko, „političko“ u liberalizmu upravo

3. Lokovo (Locke) *Pismo o toleranciji* (1689) signalizira takav razvoj u intelektualnoj istoriji. Tristogodišnji proces eliminisanja prvo svojinskih, a potom rasnih i rodničkih odlika u evropskim i severnoameričkim ustavnim državama navešćuje njihova formalno politička postignućima.

4. „On the Jewish Question“ u *Marx-Engels Reader*, drugo izdanje, ur. R. C. Tucker (New York: Norton, 1978), str. 34. [Upor. Karl Marx, „Prilog jevrejskom pitanju“ u *Rani radovi*, prev. Stanko Bošnjak, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 64].

5. Džon Lok, „Pismo o trpeljivosti“ u *O toleranciji*, ur. Igor Primorac, Filip Višnjić, 1989; Džon Stjuart Mil, *O slobodi*, prev. Jelena Kovačević i Dubravka Mićunović, Plato, Beograd, 1998; George Kateb, „Democratic Individuality and the Claims of Politics“, *Political Theory* 12 (1984), str. 331-60.

6. „Daleko od toga da prevlada ove *zbijske* razlike, [u građanskom društvu],

nije domen društvene identifikacije: iako se od nas očekuje da u državi prepoznamo (*recognize*) svoja politička sopstva, nismo navedeni da od države očekujemo duboko priznanje (*recognition*). Rečeno nešto drugačije, ako u doslednom i legitimnom liberalnom poretku partikularistička „ja“ moraju da ostanu nepolitizovana, onda i sâmo univerzalističko „mi“ mora da ostane bez konkretnog sadržaja ili cilja, bez opšteg dobra koje bi se razlikovalo od apstraktnog univerzalnog predstavljanja ili pluralizma. Upravo apstraktnost tog „mi“ naglašava, obnavlja, čak stavlja na snagu depolitizovanu prirodu onog „ja“. Ili, rečima Ernesta Laklaua (Ernesto Laclau), „ako demokratija jeste moguća, onda je moguća zato što univerzalno nema nikakvo nužno telo, nikakav nužni sadržaj“.⁷

I premda je taj detant između univerzalnog i pojedinačnog u liberalizmu prožet zagonetnim, nestalnim pojmovima, njega prilično jasno otkrivaju dve odlike pozne modernosti – kapitalizam i disciplinarnost – čiji je razvoj, kako pokazuju Marks i Fuko (Foucault), išao uz razvoj liberalizma. Iz države, s jedne strane, nestaje čak i privid univerzalnosti u procesu sve transparentnijeg ulaganja u pojedinačne ekonomske interese, političke ciljeve i društvene formacije – u procesu u kojem se iz relativno minimalističke države u liku

[država] naprotiv egzistira samo pod njihovom pretpostavkom, osjeća se kao *politička država* i ističe svoju *općenitost* samo u suprotnosti prema ovim svojim elementima“ (63). Videti i Marksovu *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ur. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), str. 91, 116.

7. „Universalism, Particularism, and the Question of Identity“, *October* 61 (leto 1992), str. 90. Laklaua ovde ne zanima država, nego mogućnost da se „univerzalno“ zadrži u politikama društvenog pokreta, za koje je kritika buržoaskog humanističkog univerzalizma postala prilično centralna. Zanimljivo je da je Laklauov pokušaj da očuva univerzalistički politički ideal ovog učinio još apstraktnijim, odgurujući ga još dalje od svakog specifičnog uobličjenja ili svrhe no što uobičajeno čini liberalni diskurs. Ono što Laklau želi da postigne potpunim pražnjenjem univerzalnog od tela i sadržaja samo se delimično odnosi na potpunije obuhvatanje svih pojedinačnosti; njemu je takođe važno da pokaže *stratešku* vrednost diskursa o univerzalnosti, opseg u kojem se „različite grupe nadmeću da svojim pojedinačnim ciljevima daju privremenu funkciju univerzalnog predstavljanja“ (str. 90). Ali, ako se uvek može pokazati da univerzalni diskurs ima tu stratešku funkciju, kako se to može uzeti za ozbiljno kao neka bitna vrednost demokratije?

„noćnog čuvara“ ona preinačuje u složenu, birokratizovanu, menažerijsku, fiskalno enormnu i izrazito intervencionističku ratničku državu blagostanja (*warfare-welfare state*), do čega dolazi zbog spajanja imperativa kapitala i samoumnožavajućih odlika birokratije.⁸ S druge strane, liberalni subjekt je sve manje uronjen u identifikacije s nacionalnom državom, čemu ne doprinose samo individuirajući efekti liberalnog diskursa već i društveni učinci ekonomskog i političkog života krajem XX stoleća: deteritorijalizujući demografski tokovi; unutrašnja dezintegracija i spoljašnja najezda na porodicu i zajednicu, kao na (relativno) autonomna mesta društvene proizvodnje i identifikacije; marketinški diskurs potrošačkog kapitalizma kojim se individualne (i subindividualne) želje proizvode, postvaruju i pokreću kao identiteti; i disciplinarne proizvodnje identiteta koji se zasnivaju na izvesnim oblicima ponašanja, koji svojim fantastičnim opsegom pokrivaju sve od stručnjaka za lečenje alkoholizma do „majki na kreku“ koje ne osećaju grižu savesti.⁹ Ti oblici disciplinarne proizvodnje zazivaju i regulišu subjekte klasifikatornim shemama, imenovanjem i normalizovanjem koje određena ponašanja pretvaraju u društvene pozicije. Delajući posredstvom onog što Fuko naziva „anatomijom detalja“, „disciplinarna moć“ proizvodi društvene identitete (koji se mogu politizovati zato što se koriste u svrhe političke regulacije), koji se ukrštaju s juridičkim identitetima zasnovanim na apstraktnom pravu. Tako, na primer, proizvodnja subjekata koji su korisnici socijalne pomoći (*welfare*) u državama blagostanja (*welfare state*) – međusobno odeljeni društveno

8. Knjige Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas), *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, prev. M. Bobinac, Naprijed, Zagreb, 1982, i Džejmsa Okonora (James O'Connor), *Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin's, 1973), i dalje spadaju među značajnije narative o ovom razvoju. Videti i razmatranje Maksa Vebera (Max Weber) o birokratiji i racionalizaciji u *Economy and Society*, ur. G. Roth i C. Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978); razmatranje Šeldona Volina (Sheldon Wollin) o „mega0državi“ u *Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), kao i istraživanja Klause Ofea (Claus Offe), Boba Džesopa (Bob Jessop) i Freda Bloka (Fred Block).

9. Drugi primer uzimam iz odlične nedovršene doktorske disertacije Deборе Konoli (Deborah Connolly) (Anthropology Board, University of California, Santa Cruz), koja ispituje savremenu proizvodnju „majki na kreku“ kao totalizujući identitet kombinovanjem pravnih, medicinskih diskursa i diskursa socijalnog rada.

regulisanim kategorijama poput materinstva, invalidnosti, rase, starosne dobi i tako dalje – potencijalno proizvodi politički identitet posredstvom tih kategorija, proizvodeći identitete *kao* te kategorije.

Neuspeh liberalnog univerzalizma da bude univerzalan, oduvek prisutan ali politički sve belodaniji – kao transparentna fikcija univerzalnosti države – u ovoj se priči spaja s učestalim individuiraanjem društvenih subjekata posredstvom kapitalističkih ogoljavanja i disciplinarnih proizvodnji. Sve to zajedno rađa pojavu politizovanog identiteta čiji su koreni u disciplinarnim proizvodnjama, ali njegovo usmerenje prema protestu protiv isključenja iz diskurzivne formacije univerzalne pravde potiče iz liberalnog diskursa. No, ta proizvodnja nije linearna ili jednolika, već je izrazito protivrečna. Iako su elementi liberalizma uključeni u osnovu proizvodnje politizovanog identiteta koji ih ponavlja, ali i premašuje, politički identitet se u liberalnom diskursu bez prestanka takođe iznova kolonizuje *kao* politički interes – a to preobraćanje pretvara ključne (i često dekonstruktivne) kulturne zahteve i kritike koje upućuju politizovani identiteti u generičke zahteve partikularizma svojstvene univerzalističkoj političkoj kulturi. Slično tome, disciplinarna moć upravlja liberalnom proizvodnjom politizovane subjektivnosti tako što neutralizuje (re- ili depolitizuje) identitet normalizujućim praksama. Utoliko liberalni diskurs preobraća politizovani identitet u esencijalizovani privatni interes, a disciplinarna moć preobraća interes u normativizovani društveni identitet kojim upravljaju regulatorni režimi. Na taj način, disciplinarna moć politički neutralizuje zahteve za pravima koje generiše liberalna individuacija, dok liberalizam politički neutralizuje zahteve za pravima koje generišu disciplinarni identiteti.

Pored identitetskih formacija koje mogu biti složeni učinci disciplinarnih i liberalnih modaliteta moći, želim da ukažem na još jednu struju koja ima istorijski značaj za proizvodnju politizovanih identiteta, ali je na specifičan način upredena u razvoj skorašnje političke kulture. Iako u fenomen koji opisuju mogu polagati manje ili više nade, mnogi predstavnici evropske i severnoameričke levice istakli su da politika identiteta izniče na poprištu klasne politike posle šezdeset osme ili da se javlja u paru s postfordizmom. Ne upuštajući se u procenu o konkretnoj vezi između raspada klasne politike

i umnožavanja drugih prostora političke identifikacije, želela bih da drugačije postavim ovu tezu ukazujući na to da je politika identiteta, kako je danas nazivamo, delimično zavisna od propasti kritike kapitalizma i buržoaskih kulturnih i ekonomskih vrednosti.¹⁰ Čitanjem koje povezuje zahteve u ime identiteta i legitimaciju kapitalizma u nekom novom obliku, politika identiteta, koja u svoje središte stavlja rasu, seksualnost i rod, neće se pojaviti kao dopuna klasnoj politici, ni kao proširenje levičarskih kategorija potlačenosti i emancipacije, ni kao obogaćujuća augmentacija progresivnih određenja moći i osobe – što sve ona takođe jeste – već ostaje sapeta uz određenje pravde koje iznova upisuje buržoaski (maskulinistički) ideal kao svoje merilo.

Ako taj ideal označava povoljne mogućnosti obrazovanja i profesionalnog napretka, pokretljivosti na društvenoj lestvici, relativnu zaštitu od proizvoljnog nasilja, i nagrade srazmerne uloženom trudu, i ako se prema tom idealu artikulišu mnogi oblici isključivanja i lišenosti osoba tamnije puti, žena, gej muškaraca i lezbejki, izgleda da se politička prođa savremene američke politike identiteta bar delom postiže *posredstvom* ponovne naturalizacije kapitalizma, što je obeležilo progresivni diskurs od sedamdesetih godina naovamo. Time se, međutim, sugeriše i da je politika identiteta delimično oblikovana neobično prikrivenom formom klasnog resentimana, resentimana koji se premešta u diskurse o nepravdi koja nije klasna, ali on, kao uostalom i svi drugi resentimani, zadržava stvarna ili zamišljena uporišta omraženog subjekta kao objekt svoje želje. Drugim rečima, oglašavanje politizovanih identiteta kroz rasu, rod i seksualnost, zahteva – pre no što slučajno proizvodi – ograničenu identifikaciju kroz klasu, odričući se tako kritike klasne moći i klasnih normi upravo stoga što su ti identiteti ustanovljeni *vis-à-vis* buržoaske norme društvene prihvatljivosti, pravne zaštite i relativne

10. Da bi bila potpuno uverljiva, ova tvrdnja bi morala da uračuna načine na koje se artikulisanje afričko-američkih, feminističkih, *queer* ili indijanskih „vrednosti“ i kulturnih stilova našlo u središtu mnogih savremenih političkih projekata. Morala bi da se suoči s tim da je kritika kulturne asimilacije na koju sam aludirala na prvim stranicama ovog teksta, veoma značajna dimenzija politike identiteta. Prostor mi ne dopušta da se upustim u ovo razmatranje, ali mislim da bi pojmovi koje bi takva kritika morala da preispita bili kapitalizam i stil, ekonomija i kultura, kontrahegemonistički projekti i politika otpora.

materijalne udobnosti. Međutim, kad ekonomsko raslojavanje nije jedino što se diskurzivno normalizuje i, samim tim, depolitizuje, nego se to učini i s drugim povredama koje kapitalizam nanosi telu i duši – s otuđenjem, komodifikacijom, eksploatacijom, izmeštanjem, dezintegracijom potpornih, premda protivrečnih društvenih formi kakve su porodica i susedstvo – onda se drugim obeležjima društvenih razlika može pridati ogromna težina; uistinu, na njih može pasti sva težina patnji koje proizvodi kapitalizam, uz sve one koje se daju pripisati eksplicitno politizovanom obeležju.¹¹

Ako danas postoji neka klasa koja se artikuliše, pa čak i politizuje u severnoameričkoj poznoj modernosti, onda je to klasa koja sebe imenuje kao „srednju klasu“. No, ono što je do sada rečeno sugerije da to nije neki reaktivni identitet, kakav bi u savremenom političkom diskursu bio „beli“ ili „strejt“ identitet. Reč je o artikulaciji figurom klase koja predstavlja naturalizaciju pre no politizaciju kapitalizma i, štaviše, zavisi od nje, te od poricanja učinaka kapitalističke moći u uređivanju društvenog života, i predstavljanja kapitalističkog ideala kao onog što svima donosi dobar život. Smeštena na ravnomernoj udaljenosti od bogatih i siromašnih uz osećaj da nije dovoljno zaštićena od upada s obe strane, fantazmatska srednja klasa označava prirodno i dobro između dekadentnog ili izopačenog s jedne, i devijantnog i propadajućeg, s druge strane. To je konzervativan identitet koji se semiotički vraća fantazmatskoj prošlosti, zamišljenom idiličnom, nesputanom i neiskvarenom istorijskom trenutku (implicitno smeštenom u doba oko 1955. godine) kada je život bio dobar – kuće su bile priuštive, muškarci su izdržavali porodice jednom platom, a rasturanje droge je bilo ograničeno samo na urbani geto. Međutim, ovaj identitet nije reakcionaran u smislu da reaguje na neki odmetnički politizovani identitet odozdo. Umesto toga, on je

11. Razlog zbog kojeg politizovani identiteti ne uspevaju da obuhvate i objedine svoje „pripadnike“, treba svakako tražiti i u tome što se politizovani identiteti apstrahuju iz političke ekonomije. Izbrzdanost klasom, i to ne samo u formalnom smislu, već i u smislu da količinu patnje koju, primera radi, proizvodi podređenost na temelju rase ili roda može prilično da ublaži ekonomska privilegovanost, vodi tome da istrajan pokušaj definisanja šta je Crnac, ili *Queer*, ili Žena, dopušta istu vrstu isključivanja i nadzora koja je ranije pripadala prećutno beloju, muškoju, heteroseksualnoj figuri „radničke klase“.

zapravo otelovljenje ideala na koji neklasni identiteti upućuju da bi dokazali svoju isključenost ili povredu prava: to čine homoseksualci, lišeni mogućnosti da uživaju u pravnoj zaštiti koju pruža bračna zajednica, lišeni jemstva da će moći da se staraju o deci, da će imati siguran posao i da im ne pretil zlostavljanje; neudate majke, rastrzane i iscrpljene istovremenim podizanjem dece i nastojanjima da zadrže plaćeni posao; i osobe tamnije boje kože kojih ne samo da se pitanja nezaposlenosti, previsoke cene života u urbanim naseljima i neprikladni programi zdravstvene zaštite nesrazmerno više tiču, nego su oni i nesrazmerno podložniji neopravdanim oblicima uznemiravanja, nesrazmerno se češće predstavljaju kao zločinci, pa ih čak i taksisti nesrazmerno češće ignorišu na ulici.

Ovde nije reč o tome da su navedene nevolje trivijalne, nego o tome da bi bez pozivanja na ideal bele, muške srednje klase, iskazi o povredi i isključivanju politizovanih identiteta mogli da ostanu bez uporišta, jer njihova razlika gubi politički značaj. Ako im je, dakle, taj ideal neophodan da bi njihovi politički zahtevi imali snagu i oštrinu, možemo se zapitati koliko su za obustavljanje kritike kapitalizma odgovorna postojeća uobličjenja opozicione politike, a ne naprosto „gubitak socijalističke alternative“ ili tobožnji „trijumf liberalizma“ u globalnoj ravni. Sasvim suprotno marksističkoj kritici društvene celine i viziji potpune transformacije, ovde se postavlja pitanje u kojoj je meri politici identiteta neophodan standard koji je unutrašnji društvu ovakvom kakvo jeste, prema kojem će postavljati svoje zahteve, standard koji ne samo što čuva kapitalizam od kritike, nego održava nevidljivost i neartikulisanoost klase – i to ne slučajno, nego endemski. Jesmo li igde mogli natrčati bar na jedan razlog zbog kojeg se klasa bez izuzetka uvek pominje u multikulturalističkoj mantri „rasa, klasa, rod, seksualnost“, ali se retko gde razmatra i razvija?

Priča o pojavi savremene politike identiteta mogla bi da se ispriča na mnogo drugih načina – kao priča o razvoju „novih društvenih antagonizama“ čiji se koreni mogu naći u potrošačko-kapitalističkom pretvaranju svih sfera društvenog života u robu, priču o nemilosrdnoj denaturalizaciji svih društvenih odnosa do kojih dovodi fabrikovanje i kršenje granica u postmodernoj

tehnologiji i kulturnoj proizvodnji, priču o formi političke svesti koju je naprasito uveo crnački Pokret za građanska prava u Sjedinjenim Američkim Državama.¹² Ja sam je ispričala na ovaj način da bih istakla *diskurzivni politički kontekst* njenog nastanka, njeno disciplinarno, kapitalističko i liberalno poreklo, i to zato da bi se uvidelo da se genealoška struktura politizovanog identiteta tim modalitetima političke moći doista suprotstavlja, ali da se od njih istovremeno i sastoji. Uistinu, ako zbog svoje, po pretpostavci, opozicione prirode politike identiteta u izvesnom smislu predstavljaju „nezakonite potomke“ liberalnih, kapitalističkih i disciplinarnih diskursa, njihovi odsutni očevi nisu „nebitni“, kako sugeriše Dona Haravej (Donna Haraway), već su umetnuti u samu strukturu *želje* koja stimuliše zahteve politikà identiteta: psiha jednog kopileta teško može biti nezavisna od njegove izvorne porodice.¹³ A ako želimo da razvijamo politički subverzivne ili transformativne elemente zahteva zasnovanih na identitetu, onda treba da znamo kakve su implikacije pojedinačnih genealogija i proizvodnje uslova za želju identiteta za priznanjem. Moramo biti u stanju da pitamo: ima li se na umu šta ga je proizvelo, šta mu daje oblik i šta prožima sve njegove pore, šta je to što politizovani identitet želi?

Ovo istraživanje možemo početi promišljanjem razloga zbog čega je ono na čudnovat način izostalo kod Mišela Fukoa, filozofa koji tim istraživanjima daje okvir. Prema Fukou, ograničenja emancipatorske politike u demokratiji pozne modernosti u vezi su sa sveprisutnom i sveprožimajućom prirodom moći – s nemogućnošću da se moć izbegne u ljudskim poslovima – kao i s tim da se

12. Videti Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), str. 161; Scott Lash i John Urry, *The End of Organized Capitalism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), pogl. 9; David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), pogl. 26; i Bernice Johnson Reagon, „Coalition Politics: Turning the Century“ u *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ur. Barbara Smith (New York: Kitchen Table: Women of Color, 1983), str. 362.

13. U „Manifestu za kiborge“ (u *Feminism/Postmodernism*, ur. Linda Nicholson [New York: Routledge, 1990]; vidi Dona Haravej, „Manifest za kiborge“, prev. Ivana Spasić, u *Uvod u feminističke teorije slike*, ur. Branislava Anđelković, Beograd: Centar za savremenu umetnost, 2002, str. 311), Dona Haravej piše: „kiborzi su... nezakonito potomstvo militarizma i patrijarhalnog kapitalizma, da ne pominjemo državni socijalizam. Ali, nezakoniti potomci su izuzetno često neverni svojim korenima. Na kraju krajeva, njihovi očevi i nisu bitni.“

subjekti i prakse uvek izlažu riziku da će ih diskursi koji ih imenuju i politizuju ponovo staviti u podređen položaj. Premda se najpoznatija formulacija tog dvostrukog problema odnosi na domen seksualnog oslobođenja, Fuko nudi i jedno opštije teorijsko objašnjenje u raspravi o povratku „pobunjeničkih znanja“ marginalizovanih populacija i praksi:

„Da li odnos sila danas i dalje omogućava tim pobunjeničkim znanjima neku vrstu autonomnog života? Mogu li se ona tim sredstvima izolovati iz svake vrste podjarmljujućeg odnosa? Kakve su sile ta znanja preuzela?... Nije li možda slučaj da čim ti fragmenti genealogija izađu na videlo, da čim određeni elementi znanja koji se nastoje izneti na videlo budu ovlašćeni i pušteni u opticaj, postaju izloženi riziku resistematizacije i rekolonizacije? U stvari, oni unitarni diskursi koji su ih prvo diskvalifikovali, a potom ignorisali kada su se pojavili, sada su, čini se, sasvim spremni da ih pripoje, da ih vrte u sopstveno diskurzivno okrilje i da u njih ulože sve što to implicira u svetlu njihovih učinaka moći i znanja. A ako poželimo da zaštitimo te tek oslobođene fragmente, ne preti li i nama opasnost da ćemo se, vlastitim rukama, upustiti u konstruisanje tog unitarnog diskursa?“¹⁴

Fukoov oprez prema učincima pripajanja i kolonizacije tih uvek unitarnih diskursa je važan. Ali pitanje emancipatorskog usmerenja istorijski podređenog diskursa ne ograničava se na rizik od toga da će ga neki već postojeći ili nedavno formirani unitarni diskursi kooptirati ili ponovo dovesti u podređenu poziciju – bilo da je, dakle, reč o humanizmu s jedne, ili o diskursima kulturnih studija, multikulturalizma, subalternih studija i diskursa manjina, s druge strane. Niti se to pitanje može svesti na onu nedovoljno ispitanu crtu kod Fukoa u kojoj se oseća uticaj Frankfurtske škole, prema čemu fukoovski subjekt koji izvorno žudi za slobodom počinje da želi da se nad njim vlada, odnosno (u Fukoovom ključu) postaje valjan disciplinarni subjekt. Mislim da je ovde reč o tome da je, ako prema Fukou moć uvek proizvodi otpor, čak i taj disciplinarni subjekt na neki perverznan način za otpor sposoban, te da praktikujući otpor, on praktikuje slobodu. Ovde kod Fukoa možemo nazreti neobičan optimizam, pa čak i voluntarizam, čemu u prilog ide njegovo osobeno fizikalističko

14. „Two Lectures“ u *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ur. C. Gordon (New York: Pantheon, 1980), str. 86.

objašnjenje moći, praksi i načina formiranja subjekata, i tvrdoglavo odbijanje da im priđe kao psihičkom fenomenu. Činjenica da je iz Ničeove složene psihologije potreba, frustracije, nemoći i kompenzacijskih dela uklonio „volju za moć“, Fukou omogućava da otpor predstavi kao nešto što je uvek moguće i ekvivalentno praktikovanju slobode.

U intervjuu sa Polom Rabinovim (Paul Rabinow), Fuko nadahnuto govori:

„Ne mislim da se može reći da jedna stvar pripada poretku „oslobođenja“, dok druga pripada poretku „tlačenja“... Bez obzira na to koliko strašan može da bude neki sistem, uvek postoje mogućnosti za otpor, neposlušnost i protestna grupisanja. S druge strane, ne verujem da postoji takva stvar koja bi u funkcionalnom smislu bila... apsolutno oslobađajuća. Sloboda je *praksa*... Čovekovu slobodu nikada ne garantuju institucije i zakoni koji bi trebalo da ih jemče... I to ne zato što su dvosmisleni, već naprosto stoga što se sloboda mora praktikovati... Sloboda je jemstvo slobode“.¹⁵

Za mene nije sporno Fukoovo dragoceno insistiranje na određenju slobode kao prakse, već izraziti izostanak interesovanja za ono što bi moglo da uspostavi, negira ili preusmeri želju za slobodom.¹⁶ Uprkos kritici hipoteze o potiskivanju i uprkos tome što postulira subjekt kao učinak moći, izgleda da Fuko ipak prećutno pretpostavlja datost i elastičnost želje za slobodom, datost koja je posledica njegovog implicitnog poistovećivanja volje za moć u praksi otpora s voljom za slobodu. Utoliko Fukoovo pouzdanje da je moguće „praktikovati“ slobodu ili da ju je moguće „sprovoditi u delo“, počiva na kvaziempirijskom shvatanju relativnog *kapaciteta* ili prostora za delovanje u kontekstu izvesnih režima dominacije. Međutim, pitanje da li je otpor uopšte moguć drugačije je od pitanja šta mu je cilj, čemu on služi, a posebno da li taj otpor ponovo dovodi subjekt otpora u

15. „Space, Knowledge, and Power“, interview by Paul Rabinow u *The Foucault Reader*, ur. Rabinow (New York: Pantheon, 1984), str. 245.

16. Džon Rajhman (John Rajchman) insistira na tome da Fukoova filozofija jeste „beskrajno pitanje slobode“ (*Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985, str. 124), ali i on izbegava pitanje želje u svom razmatranju Fukoove slobode kao „pokretača i načela njegove skepse: beskrajnog propitivanja uspostavljenog iskustva“ (str. 7).

podređen položaj. Fukoovo odbacivanje psihoanalize i njegovo zauzdano čitanje Ničea (tu mislim na potpuno zanemarivanje Ničeove dijagnoze koja modernu kulturu proglašava trijumfom „ropskog morala“), vode tome da Fuko definiše problem slobode kao problem domena i diskursa, a ne kao problem „volje“ kako ga određuje Niče. Da bi se dobio odgovor koji zahteva mnogo dublje zadiranje u psihologiju od onog na koje je u svom čitanju Ničea spreman Fuko, neophodno je postaviti pitanje koje se ne odnosi na to kada je i gde praksa slobode moguća, već se pita o *smeru volje za moć*, volje koja potencijalno, ali samo potencijalno, animira želju za slobodom. U fazi *Genealogije morala*, Ničeev moderni subjekt ne prestaje da želi slobodu, poput Fukoovog disciplinarnog subjekta, već je se, što je još problematičnije, gnuša.¹⁷ Razmotrimo i zašto.

Savremeni politizovani identitet u Sjedinjenim Američkim Državama dovodi u pitanje pretpostavke liberalnog diskursa u meri u kojoj se suprotstavlja univerzalnom „mi“ liberalizma kao strateškoj fikciji istorijski hegemonih grupa, i naglašava društvenu prirodu „ja“ – i kao relaciju i kao konstrukt moći – umesto njene kontingentnosti, privatnosti ili samodovoljnosti. On, međutim, ponavlja pretpostavke liberalnog diskursa u meri u kojoj polazi od suverenog i unifikovanog „ja“, kojem neko isključivo „mi“ oduzima pravo glasa. Uistinu, već sam ukazala na to da se politizovani identitet pojavljuje i postaje jedinstven i koherentan politizujući *isključenje* iz tobožnje univerzalnosti, kao protest protiv isključivanja: taj protest počiva na fikciji o postojanju jedne inkluzivne/univerzalne zajednice, i on nanovo uspostavlja humanistički ideal – i to onaj specifično beli, muški, buržoaski izraz ovog ideala – ukoliko sebe izvodi iz isključenosti iz tog ideala. Drugim rečima, ukoliko počivaju na svom isključenju iz univerzalnog ideala, politizovani identiteti koje su proizvela liberalna, disciplinarna društva, taj ideal zahtevaju, baš kao i isključenje iz njega, da bi uopšte mogli da nastave da postoje kao identiteti.¹⁸

17. „Taj *instinkt slobode* koji je na silu učinjen latentnim, koji je potisnut, koji se povukao, koji se okrenuo ka unutrašnjosti i koji se, na kraju, rasterećuje i iskaljuje još jedino na samom sebi...“ (Fridrih Niče, *Genealogija morala*, prev. Božidar Zec, Grafos, Beograd, 1990, str. 84).

18. Konoli tvrdi da politizovani identitet u sebi takođe obnavlja strukturu

Savremeni politizovani identitet takođe potencijalno ponavlja obrasce regulatornog, disciplinarnog društva svojim uobličanjem disciplinarnog subjekta. Njega i proizvodi, a i on sam potencijalno ubrzava proizvodnju tog aspekta disciplinarnog društva koje „beskrajno odlikuje, klasifikuje i specijalizuje“, koje radi posredstvom „nadzora, neprestanog registrovanja, besprekidne procene i klasifikovanja“, pomoću društvene mašinerije koja je „ujedno ogromna i malena“.¹⁹ Jedan primer iz sveta lokalne politike jasno pokazuje kako dolazi do preklapanja politizovanog identiteta i disciplinarne moći, kao i to da se, na šta nas i Fuko podseća, disciplinarna moć „infiltrira“ u liberalne juridičke modalitete, ne odmenjujući ih.²⁰

Nedavno je u mom gradu gradski savet razmatrao uredbu koju je sročila i podnela jedna široka politička koalicija grupâ čiji su zahtevi zasnovani na identitetu, čiji je cilj zabrana diskriminacije u sferi zapošljavanja, stambenih pitanja i javnog smeštaja na temelju „seksualne orijentacije, transseksualnosti, starosne dobi, visine, težine, izgleda, fizičkih odlika, rase, boje kože, uverenja, veroispovesti, nacionalnosti, porekla, invaliditeta, bračnog statusa, pola ili roda“.²¹ Pred nama je savršen primer univerzalnog juridičkog ideala liberalizma i normalizujućeg principa disciplinarnih režima, priključenog i pripojenog diskursu politizovanog identiteta. Ova uredba – koju su državni i nacionalni pisani mediji ponekad nazivali „uredbom purpurne kose“, ponekad „nakaznom uredbom“ – pobrojava svaku razliku kao da razlike nema, kao deo bešavne celine. Ona, međutim, takođe nastoji da pobroji svaki oblik potencijalno

liberalizma uobličanjem suverene, jedinstvene individue kojoj se može pripisati odgovornost. Konoli traži drugačije uobličnje identiteta – uobličnje koje se razume kao kontingentno, relaciono, osporivo i društveno – iako nije sasvim jasno šta bi motivisalo transformisanu orijentaciju identiteta. Videti Connolly, *Identity/Difference*, str. 171-84.

19. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, prev. A. Sheridan (New York: Vintage, 1979), str. 209, 212. Vidi Mišel Fuko, *Nadzirati i kažnjavati: Rođenje zatvora*, prev. Ana Jovanović (Beograd: Prosveta, 1997), str. 248, 251.

20. Ibid., str. 206 (str. 244).

21. Iz jednog od prvih nacрта „uredbe grada Santa Kruz kojim se gradskom zakonu grada Santa Kruz dodaje poglavlje 9.83 u cilju zabrane diskriminacije“. Ponešto izmenjen oblik uredbe na kraju je usvojen na gradskom veću 1994. godine.

subverzivnog odbacivanja kulturno nametnutih normi kao nešto normalno, kao nešto što se može normalizovati i zakonski normirati. Odeljci koji u ovoj uredbi iznose definicije, procedure i pravne lekove (na primer, „seksualna orijentacija podrazumeva znanu ili pretpostavljenu homoseksualnost, heteroseksualnost ili biseksulanost“), svode osobe na opazive društvene attribute i prakse, koji se definišu empirijski, pozitivistički, kao da je njihovo postojanje intrinzično i činjenično, a ne učinak diskurzivne i institucionalne moći; a te pozitivističke definicije koje osobe svode na njihove attribute i prakse, upisane su u zakon, čime se osigurava da će osobe koje odgovaraju opisu od sada njime postati i regulisane. Ni Bentam (Bentham) to ne bi bolje izveo. Ovo je zbilja savršen primer kako jezik priznanja postaje jezik neslobode, kako artikulacija u jeziku, u kontekstu liberalnog i disciplinarnog diskursa, pokreće podređivanje individuacijom, normalizacijom i regulacijom, u svom stremljenju da proizvede prihvatanje i vidljivost. Time se takođe na savršen način pokazuje kako se „razlike“, koje su učinci društvene moći, neutralizuju predočene kao atributi i puštene u opticaj liberalnim administrativnim diskursom: kako da razumemo dokument koji odbijanje da se zaposli Afroamerikanac, gojazna žena i mladić iz bele, srednje klase oslikan tetovažama, probušenog jezika i ljubičaste kose, predstavlja kao juridički ekvivalentno?

Ja, međutim, želim da razmotrim zašto taj izrazito neemancipatorni politički projekt poniče iz potencijalno radikalnije kritike liberalno-juridičkih i disciplinarnih modaliteta moći. Jer ovde nije reč samo o tome da je stvar s ovom uredbom krenula krivim putem pristavši na dosluh s racionalizujućim i disciplinarnim elementima kulture pozne modernosti; naprosto se ne može reći da je ona naivno podlegla regulatornom aparatu unutar kojeg deluje. Ta uredba je simptom jednog svojstva *želje* politizovanog identiteta kakav se javlja u liberalno-birokratskim režimima, njegovog obustavljanja sopstvene slobode, njegovog impulsa da u zakon i druge političke registre upiše svoj negdašnji i sadašnji bol pre no da zazove neku zamišljenu budućnost u kojoj će imati moć da sebe stvara. No, da bismo videli šta ovaj simptom simptomatizuje, treba još jednom da se vratimo shematskom razmatranju liberalizma, ovoga puta da bismo ga pročitali pomoću Ničeovog shvatanja složene logike *resentimana*.

Od samih svojih početaka, liberalizam u sebi sadrži načelni podsticaj na *resentiman*, kako ga Niče naziva, na moralizatorsku osvetu nemoćnih, „trijumf slabića zato što su slabi“.²² Podsticaj na *resentiman* inherentan je međusobno povezanim paradoksima, koji su konstitutivni za liberalizam: onom paradoksu koji se odnosi na individualnu slobodu i društveni egalitarizam, čija neuspješna veza proizvodi optužbe podređenih zato što su podređeni, i krivicu „uspešnih“ pretvorenu u prezir prema podređenima; i drugom paradoksu koji se odnosi na individualizam koji legitimiše liberalizam, i kulturnu homogenost, koja je uslov njegove posvećenosti političkoj univerzalnosti. Taj paradoks stimulise artikulisanje politički važnih razlika, stimulisući i njihovo potiskivanje, i to tako što se način na koji se te razlike artikulisu sudara s granicama univerzalističkog diskursa, iako se predmet artikulacije nastoji ukotviti – uključiti – u pretpostavke tog univerzalizma.

Polazeći od premise da su ljudska bića po prirodi jednaka, liberalizam politički obećava slobodu svih pojedinaca da bi se došlo do društvene jednakosti, ili da bi se dostigao civilizovani oblik jednakosti kakva je postulirana u prirodnom stanju. Napetost koja postoji između obećanja individualističke slobode i neophodnih uslova za postizanje jednakosti, vodi *resentimanu* u jednom od dva moguća smera, u zavisnosti od načina na koji se paradoks posreduje. Ako se snažno potencira sloboda, poništava se ispunjenje obećanja jednakosti, što rađa *resentiman* u formi liberalne države blagostanja – smanjenja ogromnih povlastica bogatih i moćnih nauštrb „obespravljenih“. Nasuprot tome, potenciranje jednakosti, za koju je neophodan zamašan državni intervencionizam i preraspodela ekonomskih dobara, umanjuje potenciranje slobode i rađa *resentiman* u formi neokonzervativnog sentimenta uperenog protiv države, u formi rasizma i optužbi za rasizam onih koji optužuju za rasizam, i tako dalje i tako dalje.

Međutim, svi liberalni subjekti, a ne samo oni koji su prepoznatljivo obespravljeni, podložni su *resentimanu*, i to ne samo zbog napetosti između

22. Veliki broj političkih teoretičara razvijao je ovaj argument. O tome uverljivo govori Connolly, *Identity/Difference*, str. 21-27.

slobode i jednakosti, već zbog toga što se unapred pretpostavlja da su liberalni subjekti u stanju da se u sopstvenom stvaranju oslanjaju samo na sebe, iako u isti mah, ne priznajući to, zavise od raznovrsnih društvenih odnosa i sila koje ih konstruišu: smeštenost u domen moći i činjenica da moć proizvodi liberalne subjekte, te poricanje ove smeštenosti i proizvodnje liberalnim diskursom, zaslužni su za neuspeh liberalnog subjekta, njegov neuspeh da stvori samog sebe u kontekstu diskursa koji njegovo samostvaranje već pretpostavlja, u kojem je ono, štaviše, njegova pretpostavljena priroda. Taj neuspeh koji Niče naziva patnjom, mora ili u sebi da pronađe razlog (čime se neuspeh udvostručuje), ili mora da nađe spoljašnjeg krivca da bi osvetio svoju povredu i raspodelio svoj bol. Evo kako Niče objašnjava taj moment proizvodnje *resentimana*:

Svaki paćenik, naime, instinktivno traži uzrok svoje patnje; još tačnije, izazivača, još određenije, izazivača-krivca prijemčivog za patnju – ukratko, nešto živo na čemu može svoje strasti da pod bilo kakvim izgovorom isprazni stvarno ili *in effigie*... To... jeste stvarni fiziološki uzrok resantimana, osvete i tome sličnog: želja, dakle, *da se bol ublaži strašću... ublažiti* bilo kojom silovitijom emocijom i, na trenutak bar, istisnuti iz svesti – za to je potrebna strast, najdivljija, a za njeno pobuđivanje – bilo kakav izgovor.²³

Resentiman, dakle, predstavlja trostruko postignuće: on proizvodi afekt (bes, pravičnost) koji nadvladava povredu; proizvodi vinovnika koji je za nju odgovoran; i pravi prostor za osvetu koja izmešta povredu (mesto da se povredi, na isti način na koji je paćenik bio povređen). Ovim se stanje ujedno poboljšava (ili, Ničeovim rečima, to „deluje kao anestetik“) i ospoljava ono što je inače „neizdrživo“.

U ovoj kulturi koja je već prošarana patosom *resentimana* iz upravo razmotrenih razloga, postoji i nekoliko obeležja koja su karakteristična za postindustrijska društva pozne modernosti koja doprinose ubrzanju i umnožavanju uslova njegove proizvodnje. Lista tih obeležja koju ovde nudim biće nužnim načinom prilično shematična: prvo, fenomen koji Vilijam Konoli naziva „uvećanom kontingentnošću na globalnom planu“, udružen

23. *Genealogija morala*, str. 128-129.

sa sve prodornijom i sve složenijom dominacijom kapitala, birokratske države i društvenih mreža, proizvodi nemoćnost pojedinaca nad sudbinom i putanjom sopstvenog života kakvu do sada nismo poznavali, pojačavajući doživljaj nesposobnosti, zavisnosti i zahvalnosti, inherentan liberalnom kapitalističkom poretku i konstitutivan za *resentiman*.²⁴ Drugo, čini se da nepokolebljivo desakralizovanje svih regija života – ono što je Veber (Weber) nazvao raščaranošću, a Niče smrću boga – dodaje jedan novi obrt Ničeovoj genealogiji *resentimana*, uvek podložnoj „promeni pravca“. Prema Ničeju, asketski sveštenik koristi pojmove „krivice, greha, grešnosti, pokvarenosti, prokletstva“ da „resantiman manje obolelih strogo usmeri natrag na njih same... i da na taj način rđave instinkte svih paćenika *iskoristi* za samodisciplinovanje, samonadzor, samosavlađivanje“.²⁵ Međutim, desakralizujuće tendencije pozne modernosti umanjuju delotvornost te strategije, pošto se patnička potreba za oslobođenjem od krivice okreće ka onom ko je spolja izaziva.²⁶ Treće, sve veća fragmentiranost, ako ne i dezintegracija onih oblika udruživanja koje donedavno nije organizovalo tržište – zajednica, crkava, porodice – i sveprisutnost klasifikatornih, individuirajućih shema disciplinarnog društva, zajednički proizvode potpuno *neoslobođenu* (*unrelieved*) individuu, individuu koja nema gde da pobegne od neizbežnog neuspeha koji proizlazi iz individualističke konstrukcije liberalizma.²⁷ Ukratko, odlike sekularnog

24. *Identity/Difference*, str. 24-26.

25. *Genealogija morala*, str. 130.

26. Izrazit primer za to možemo naći u načinu na koji su neke skorije prirodne katastrofe, poput kalifornijskog zemljotresa 1989. godine, ili uragana koji je zahvatio Floridu i Havaje 1992. godine, proizvele popularni medijski diskurs o relevantnim državnim i federalnim agencijama (npr. Federalna agencija za reagovanje u hitnim slučajevima [Federal Emergency Management Agency – FEMA]), koji je na agencije prebacivao gotovo svu odgovornost za patnju žrtava nepogoda.

27. U ličnoj komunikaciji (proleće 1994), Keti Ferguson (Kathy Ferguson) postavlja pitanje da li je, ako se uzmu u obzir „svi ljude koje poznajem, iz različitih klasa, različite boje kože i seksualnosti, koji se bore teško, iako s puno poleta, da stvore i održe porodice i zajednice – metafora o smrti porodice prejaka?“ Ovde želim da potvrdim da se takav trud odista ulaže, ali moram da primetim da se borba o kojoj Keti Ferguson govori, odigrava upravo stoga što je porodica postala društvena forma u raspadanju (a taj proces je star već nekoliko vekova, a ne, kako bi to hteli da predoče predstavnici hrišćanske desnice, neka novija poderotina na društvenom tkivu). Broj onih koji su u tim borbama izgubili ili napustili bojište iz

društva pozne modernosti u kojem pojedince i pojedinke opslužuju i kontrolišu globalne strukture disciplinarne i kapitalističke moći neverovatnih razmera, individuirajući ih do gole kože, i ne dajući im predaha od nemilosrdne izloženosti i odgovornosti za sebe, te odlike zajedno podstiču *resentiman* koji bi zapanjio čak i najizvrsnijeg od svih filozofa koji se bavio njegovom logikom. Kako je dosledno i uvek odgovoran i istovremeno dramatično nemoćan, liberalni subjekt pozne modernosti sasvim doslovno kipti od *resentimana*.

Evo sada politizovanog identiteta, kojeg možemo razumeti i kao proizvod tog stanja i kao reakciju na njega, gde „reakcija“ dobija ono značenje koje joj je pripisao Niče: ona je, naime, učinak dominacije koji u sebi ponavlja nemoć, ona je zamena za delovanje, za moć, za samopotvrđivanje koja ponovo upisuje nesposobnost, odsustvo moći i odbačenost. Prema Ničeu, sam je *resentiman* ukorenjen u reakciji – gestu kojim razlozi, norme i etika zamenjuju dela – i on sugeriše da u toj reakciji nemaju udela samo moralni sistemi, nego i identiteti. Tako Trejsi Strong (Tracy Strong) čita ovaj element Ničeove misli:

„Identitet se... ne sastoji od nekih delatnih komponenti, već je reakcija na nešto spolja; budući da sa sobom nužno donosi samopotvrđivanje, delovanje mora postati nešto zlo, pošto se poistovećuje s onim na šta se reaguje. Volja za moć ropskog morala mora neprestano da potvrđuje ono što definiše roba: bol koji trpi bivanjem u svetu. Otuda će svaki pokušaj da se umakne bolu voditi pukoj reafirmaciji bolnih struktura”²⁸

Ako je „uzrok“ *resentimana* patnja, „stvaralačko delo“ je prerada tog bola u negativni oblik delovanja, u „imaginarnu osvetu“ onih koje Niče naziva bićima „kojima je uskraćena prava reakcija, naime ona putem delanja“.²⁹ Ta se osveta

godine u godinu raste, kao i broj onih koji se za porodicu ili zajednice ne vezuju na neki geografski način, na stranu „internet zajednice“. Upravo to neemancipatorsko individuiranje čini subjekte pozne modernosti manje otpornima na uticaj društvenih sila, koje pak podrivaju njihovu sposobnost samostvaranja. Sve manja otpornost subjekata koja prati tu vrstu individuacije, na najmoćniji način otkriva grešku na kojoj počiva suverenost subjekta liberalizma.

28. Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, prošireno izdanje (Berkeley: University of California Press, 1988), str. 242.

29. *Genealogija morala*, str. 32.

postizhe nametanjem patnje „svemu što ne osjeća poput nje bijes i mrzovolju“³⁰ (posebno proizvodnjom krivice), ustanovljenjem patnje kao merila društvene vrline, i predstavljanjem snage i sreće („privilegije“, kako to danas kažemo) kao izvora samookrivljavanja, kao vlastitu optužbu u kulturi patnje: „Sramota je biti srećan! *Previše je bede!*“³¹

U svom nastojanju da izmesti patnju, identitet strukturiran *resentimanom* u isti mah ulaže u sopstvenu podređenost. Ovome nije uzrok samo to što identitet otkriva tačku krivnje za svoju povređenu volju, ili što mu se na osnovu istorije podređenosti dodeljuje izvesno priznanje (priznanje koje počiva na povredi, sada pravično prevrednovanoj); ovo sa sobom donosi i nepresušna zadovoljstva osvete, koja ne prestaju čak ni kada se povrede nanese marginalizacijom i podređenošću preraspodele u liberalnom diskurzivnom poretku, koji naizmenično poriče i samu mogućnost tih stvari, svaljujući krivicu za to stanje na one koji ga iskušavaju. Politike identiteta zasnovane na *resentimanu* samo obrću tu strukturu okrivljavanja, ne podrivajući je: politike identiteta ne izlažu kritici suvereni subjekt odgovornosti kakav je pretpostavljen liberalnim individualizmom, što podjednako važi za ekonomiju isključivanja i uključivanja koju uspostavlja liberalni univerzalizam. Prema tome, iako se predstavlja u formi samoafirmacije, politizovani identitet se sada pokazuje kao suprotnost afirmaciji, kao nešto što se zasniva na stalnoj odbačenosti od „neprijateljskog spoljašnjeg sveta“,³² što tu odbačenost zahteva da bi postojalo.

U meri u kojoj ničeanski „ropski moral“ proizvodi identitet kao reakciju na moć, u meri u kojoj identitet ukorenjen u toj reakciji dostiže moralnu nadmoć optužbom moći i delovanja za zlo, identitet strukturiran takvim etosom suštinski ulaže u vlastitu nemoć, čak i onda kad nastoji da stiša bol zbog svoje nemoćnosti osvetoljubivim moralizovanjem, širokom preraspodelom patnje, omalovažavanjem moći kao takve. Budući da mu je polazište isključenost, a stimulans poniženje i patnja koje proizlaze iz istorijski nametnute i

30. *Thus Spoke Zarathustra*, u *The Portable Nietzsche*, ur. W. Kaufmann (New York: Viking, 1954), str. 252. [Upor. Fridirh Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, prev. Danko Grlić, Mladost, Zagreb, 1983, str. 128.]

31. *Genealogija morala*, str. 126.

32. *Genealogija morala*, str. 32.

strukturirane nemoći u diskursu suverenih individua, jednaka je verovatnoća da će politizovani identitet težiti uopštenoj političkoj paralisnosti, naslađujući se uopštenom političkom nemoći, koliko i da će težiti vlastitom ili kolektivnom oslobođenju i osnaženju. Uistinu, verovatnije je da će se upustiti u kažnjavanje i omalovažavanje – „kazna, tako je naime, samu sebe nazvala osveta: lažnom se riječju pretvara ona da ima čistu savjest“³³ – nego da će tražiti prostor u kojem je moguće delovanje koje ga potvrđuje.

No, želju savremenog politizovanog identiteta ne određuje samo opseg u kojoj suverenom voljom liberalnog subjekta, koja je sve ogoljenija disciplinarnom individuacijom i kapitalističkim ogoljavanjem, dominiraju uobličena političke i ekonomske moći poznog XX veka. Tu želju takođe određuje savremena problematika same istorije, naprsnuće koje se u poznoj modernosti odigralo s istorijom kao naracijom, istorijom kao završenom pošto je izgubila cilj – a ta naprslina, paradoksalno, istoriji danas daje nemerljivu težinu. Sumorno iskustvo čitanja Fukoove knjige *Nadzirati i kažnjavati* pokazuje da se gravitaciona sila istorije u izvesnom smislu raslojava baš u času kad joj se poriču narativna koherentnost i objektivistički temelji. I upravo sada kad se problematika moći u istoriji premešta iz sfere pozicioniranja subjekta u sferu konstruisanja subjekta; upravo kad moć prestaje da se posmatra samo u vremenskoj dimenziji i počinje da se zahvata u svojim prostornim, infiltrirajućim, „mikrofizičkim“ aspektima, pošto prožima sve *prostore* društvenih života i individua koji su do sada bili označeni kao „unutarnji“; sada kad razjedene istorijske metanaracije za sobom povlače i zakone istorije i budućnost koju su ti zakoni navodno morali da obezbede; kada je pretpostavljeni kontinuitet istorije zamenio osećaj o postojanju nasilne, kontingentne i sveprisutne istorijske *sile* – istoriji preostaje težina, ali ona više nema putanju, ima masu, ali joj nedostaje unutrašnji sklad, ima silu, ali ne i pravac: istorija je rat bez kraja i bez cilja. Danas „tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora mozak živih“³⁴ više nego ikad pre, iako istoriju više ne možemo posmatrati kao koherentnu kategoriju ili praksu. Znamo da

33. *Tako je govorio Zaratustra*, str. 129.

34. Marx, „The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte“, u *Marx-Engels Reader*, str. 595. [Upor. Karl Marks, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*, (ne navodi se ime prevodica), Kultura, Beograd, 1949, str. 11].

smo zasićeni istorijom, osećamo izvanrednu snagu njenih zadataki; no, takođe smo zasuti diskursom o njenoj beznačajnosti i, povrh svega toga, znamo da istorija više neće delovati kao naš izbavitelj (i da to uvek već nije činila).

Razmišljajući o tome kako je politizovani identitet pozne modernosti strukturiran *resentimanom*, do sada sam bila usredsređena na njegove temelje u patnji podređenog suverenog subjekta. Zato je bilo potrebno postaviti pitanje istorije. Naime, Ničeov opis logike *resentimana* povezan je i s jednom odlikom volje pogođene istorijom, koja se tuži na vreme samo, koja ne može „hteti unatrag“, koja ne može nametnuti svoju moć prošlosti – bilo da je reč o konkretnom skupu događaja ili o vremenu samom.

Htijenje oslobađa: ali kako se zove ono što i oslobodioca stavlja u lance? „Bilo je“: tako se zove škrgut zuba volje i njena najsamotnija ojađenost. Nemoćna prema ono što je učinjeno – ona je zao gledalac svega što je prošlo... što ne može slomiti vrijeme i žudnju vremena – to je najsamotnija ojađenost volje.³⁵

Premda se čini da Niče ovde govori o volji kao takvoj, Zaratustrin odnos prema volji kao „izbavitelju istorije“ jasno pokazuje da se to „zlo gledanje“ unazad uz velike poteškoće može pretvoriti u perverznu pobjedu, pobjedu koja trijumfuje nad prošlošću, umanjujući joj moć i iznova stvarajući sadašnjost na drugačijim osnovama – ukratko, u projektu samopreobraženja koji se postavlja nasuprot sopstvenoj genealoškoj svesti. Suprotno ljudskim ruševinama koje vidi svuda oko sebe – „komadiće, dijelove tijela i grozne slučajeve“³⁶ – Zaratustru krasni sposobnost da razazna budućnost i da je stvori tako da ga ona poštedi ozlojeđenosti i strašnog razočaranja u oslobađajuće obećanje njegove volje:

„Ono što je sada i ono što je prošlo, ah, prijatelji moji – to je *za me* najnepodnošljivije; i ne bih znao živjeti kad ne bih bio prorok onoga što mora doći. Prorok, onaj koji hoće, stvaralac, sama budućnost i most prema budućnosti – i, ah, istodobno još i bogalj na tom mostu: sve je to Zaratustra“.³⁷

35. *Tako je govorio Zaratustra*, str. 128.

36. *Ibid*, str. 127.

37. *Ibid*, str. 127.

Niče ovde razaznaje da je ujedno nužno i gotovo nemoguće – vanrednog li i krhkog dostignuća – opisati sebe kao tvorca budućnosti i mosta ka njoj, da bi nekako uminula ona inače neizbežna ozlojeđenost volje na vreme, da bi se prošlost izbavila tako što će se s nje podići teret i umanjiti broj njenih zadataki. „I kako bih mogao podnijeti da budem čovjek, kad čovjek ne bi bio i pjesnik i rješavač zagonetki, onaj koji izbavlja od slučaja!“³⁸

Iznimnost Zaratustrine volje da se suoči i da podnese, izuzetnost njegovih sposobnosti da prevaziđe da bi stvarao, naravno, predstavlja Ničeov način da nam otkrije kakvi smo. Obična volja, uronjena u ekonomiju ropskog morala, izumeva sredstva da se „oslobodi samotne ojađenosti i ismeva svoju spilju“, sredstva kojima će samo obnoviti uzrok ojađenosti, koja opet i bez prestanka širom otvara narcističku ranu koju joj je nanela prošlost. „Ah“, veli Niče, „ludom postaje svaki zatvorenik. Ludo se izbavlja i zarobljena je volja.“³⁹ Iz tog ludog izbavljenja – ludog zato što ne oslobađa volju ozlojeđenosti, već samo stvara svet prema svojoj slici – rađa se jarost osvete:

„‘Ono što je bilo’ – tako se zove kamen koji se ne može odvaljati. I tako valja kamenje iz pritajena bijesa i mrzovolje i osvećuje se svemu što ne osjeća poput nje bijes i mrzovolju. Tako je volja, oslobodilac, postala ona koja pričinja bol: i svemu što može patiti, osvećuje se zato što ona ne može unatrag. To je, da, samo to je sama *osveta*: odvratnost volje prema vremenu i njegovu ‘To je bilo.’“⁴⁰

Osveta kao „reakcija“, kao zamena za sposobnost delovanja, proizvodi identitet koji je neraskidivo vezan za istoriju koja ga je proizvela i koji, u isti mah, optužuje sadašnjost koja je otelovljuje. Volja koja se „vraća povređenosti“ u sopstvenoj nemoći u odnosu na prošlost postaje (u formi identiteta čije sâmo postojanje omogućava pojačana svest o nepokretnosti „onog što je bilo“, odnosno njegove istorije podređenosti) postaje volja koja sprovodi psihološku, ali i političku praksu osvete, koja neprekidno obnavlja egzistenciju identiteta čija je sadašnja prošlost takva da se nipošto i nikada ne može iskupiti. Ta se prošlost ne može iskupiti *osim* ako identitet ne prestane da bude njen ulog,

38. *Tako je govorio Zaratustra*, str. 128.

39. *Ibid*, str. 128

40. *Ibid*, str. 128.

a on ne može prestati da bude njen ulog ako se ne odustane od identiteta kao takvog, čime bi se odustalo i od osvetničke ekonomije i beskonačnog obnavljanja njegove povređenosti – „stišavajući bol koji stvara rana, *u isti mah truje ranu*“.⁴¹

Pojavivši se kao protest protiv marginalizacije ili podređivanja, politizovani identitet utoliko postaje združen sa sopstvenom isključenošću, i zato što je ta isključenost polazna premisa njegovog postojanja kao identiteta, i zato što formiranje identiteta u tački isključenja, kao isključenje, uvećava patnju, nastalu usled podređenosti ili marginalizacije, ili joj „menja pravac“, nalazeći krivca za nju. No, na taj način, politizovani identitet svoj bol zbog neiskupljene istorije smešta u sâm temelj sopstvenog političkog zahteva, u zahtev da bude priznat kao identitet. Locirajući krivca za svoju nemoćnost nad svojom prošlošću – prošlošću povređenosti, prošlošću kao ozleđene volje – i nalazeći „razlog“ za „nepodnošljiv bol“ usled svoje društvene nemoćnosti u sadašnjosti, on te razloge preokreće u moralizatorsku politiku, politiku optužbi koja nastoji da osveti ozledu, čime je ponovo potvrđuje i diskurzivno kodifikuje. Politizovani identitet se utoliko oglašava, potražuje svoja prava jedino ušančenjem, ponavljanjem, dramatisovanjem i novim upisivanjem svog bola u politiku; on ne može da ponudi nikakvu budućnost – za sebe ili za druge – koja bi trijumfovala nad tim bolom. Gubitak istorijskog pravca, a s njim i gubitak budućnosti, što odlikuje doba pozne modernosti, tako se homološki smešta u strukturu želje dominantnog političkog izraza našeg vremena: u politici identiteta. Na isti način, načelna politička nemoć koju proizvode sveprisutne, premda neujednačene mreže političke i ekonomske moći pozne modernosti,

41. *Genealogija morala*, str. 128. Niče nudi detaljno objašnjenje ove zamene bola jednom „nasilnijom“ emocijom, neizbežnim pratiocem „patnje“, a to možemo lako prepoznati kao kivno svojstvo mnogih savremenih ustanova i skupova – akademskih, političkih, kulturnih – gde je politizovanom identitetu dopušteno da se snažno izražava.

„Paćenici su, svi listom, užasno revnosni i dovtljivi u pronalaženju izgovora za bolne strasti; oni već uživaju u svom podozrenju, mozganju o pakostima i prividnim štetama; riju po utrobi svoje prošlosti i sadašnjosti, tražeći mračne i sumnjive događaje koji im pružaju priliku da se naslađuju mučnom sumnjom i opijaju sopstvenim otrovom zlobe – otvaraju stare rane, krvare iz davno zaraslih ožiljaka, prave zločinca od prijatelja, žene, deteta i svakoga svog bližnjeg. 'Patim: za to neko mora da bude kriv' – tako misli svaka bolesna ovca“ (str. 129).

stalno se obnavlja u ulozima političkih formacija koje su ključna opozicija današnjoj demokratiji.

Kako preobraziti ove uloge, u nastojanju da se skroji jedna radikalnija demokratska i emancipatorska politička kultura? Putanja kojom bi se moglo krenuti bila bi ona na kojoj sledimo Ničeov savet o blagodati „zaborava“, jer ako identitet koji je delom strukturiran *resentimanom* sebe ponovo dovodi u podređen položaj ulaganjem u vlastiti bol i odbijanjem da sebe stvara u sadašnjosti, onda ta aktivnost i to odbijanje prebivaju u pamćenju. Međutim, kako su brisane istorije i istorijska nevidljivost po sebi u integralnoj vezi s bolom upisanim u one najpotlačenije identitete, savet da se zaboravi, bar u svojoj nerekonstruisanoj ničeanskoj formi, deluje u najmanju ruku neprikladno, ako ne i okrutno.⁴² Moguće je, uistinu, da smo ovde došli do tačke u kojoj se moramo rasti s Ničeom, čija je umešnost postavljanja dijagnoza često ograničena njihovom političkom delotvornošću, jer Niče daleko više privileguje individualni karakter i sposobnosti od transformativnih mogućnosti kolektivnog političkog izuma, distancirajući se od mogućih promena u političkim ili kulturnim praksama. Jer, ako sam u pravu da je problematika bola u samoj srži mnogih savremenih protivrečnih zahteva za političkim priznanjem, onda taj bol više od svega može da teži – više i od osвете – za okolnostima u kojima bi se za njega čulo da bi se on donekle oslobodio, za okolnostima u kojima će bol biti priznat da bi se savladao, da bi se nagnao da prepozna mogućnosti koje će mu omogućiti da trijumfuje, da bi se najzad izgubio. Dakle, izazov koji nam se upućuje traži od nas da osmislimo radikalno demokratsku političku kulturu koja će moći da izdrži takav projekt u svom središtu, a da on njome ne ovlada; od nas se takođe traži da se osiguramo od sigurnog isklizavanja političkog u terapijski diskurs, čak i ako priznajemo značaj elemenata patnje i izlečenja o kojima bismo mogli da pregovaramo.

Šta bi bilo ako bismo mogli podstaći neznatnu promenu u prirodi političkog izraza i političkih zahteva koji su zajednički velikom broju politizovanih

42. Na ovo su ukazivali mnogi. Za novije, veoma snažno fenomenološko istraživanje veze između brisanja istorije i življenog identiteta, videti Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

identiteta? Šta ako bismo jezik koji polazi od „ja jesam“ – uz njegovo defanzivno zaustavljanje na identitetu, insistiranje na fiksiranosti pozicije i izjednačavanje društvenog s moralnim pozicioniranjem – zamenili jezikom koji kaže „ja ovo želim za nas“? (Ovo „ja želim“ razlikuje se od liberalnog izraza za privatni interes, predstavljanjem političkog ili kolektivnog dobra kao vlastite želje.) Šta bi bilo kada bismo rehabilitovali pamćenje želje u procesima identifikacije, moment želje – bilo da se „ima“ ili da se „bude“ – koji prethodi njenom ranjavanju?⁴³ Šta se događa ako „želja da se bude“ ili „želja da se ima“ postanu modusi političkog govora koji bi mogli da destabilizuju predstavljanje identiteta kao fiksirane pozicije, kao ušančenja istorije, kao nečeg što nužno ima moralne posledice, čak i onda kada ti modusi potvrđuju „poziciju“ i „istoriju“ kao tačke iz kojih je govorni subjekt razumljiv i prostorno odrediti, kao tačke koje doprinose hermeneutici za prosuđivanje želja? Ako se svakim „ja jesam“ kretanje želje okončava u fiksiranom i suverenom identitetu, onda bi se ovim projektom moralo naučiti ne samo kako se kaže „ja jesam“, nego i kako se ono *čita* na sledeći način: ne kao skup fiksiranih interesa ili iskustava, nego kao nešto što je potencijalno uvek u kretanju, vremenito, kao ne-ja, kao nešto što se može dekonstruisati u skladu s genealogijom želje.⁴⁴ Ovako se pokazuje da subjekt shvaćen kao učinak (tekuće) genealogije želje, u koju su uključeni i društveni procesi koji su za želju konstitutivni jer vode njenom ispunjenju ili je osujećuju, nije ni suveren ni dovršen, čak ni onda kad se potvrđuje kao „ja“. Ukratko, oblikujemo li je političkim jezikom, ova bi dekonstrukcija mogla ponovo da otvori prostor želji za budućnošću, na onom mestu gde je Niče video njen kraj zbog logike ozlojeđenosti i *resentimana*.

Takvom neznatnom promenom prirode političkog diskursa o identitetu uzmiče se od aistorijskih ili utopijskih okreta protiv politike identiteta koje

43. Čini mi se da je predsednička kampanja Džesija Džeksona (Jesse Jackson) 1988. godine, vođena pod sloganom „neka živi nada“, nastojala da uobliči odnos između povrede, identiteta i želje na sličan način, i da je uspjela da izgradi „koaliciju duginih boja“ *zbog* idioma budućnosti koji je koristila – želje, nade, žudnje, snova – među svima čiji su položaji i zahtevi ranije u sebi imali odlike ozlojeđenosti.

44. Rečima Trinh T. Minha, „tražiti znači gubiti, jer traženje pretpostavlja odvajanje tražioca i traženog, neprekinuto ja i promene kroz koje to ja prolazi“ („Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference“, *Inscriptions* 3-4, 1988, str. 72).

izvodi nostalgična i slomljena humanistička levica, ali i od reakcionarnih, podmuklih napada desnice. Umesto da se usprotivi ulaganju u identitet ili da pokuša da ga transcendirira, zamena jezika „bivanja“ jezikom „željenja“ – pa čak i njihovo mešanje – nastojeće da politički iskoristi obnavljanje ekspanzivnijih momenata u genealogiji formiranja identiteta, vrativši se na moment koji prethodi zaustavljanju u odnosu na njegovu želju, na moment koji prethodi uspostavljanju njegove suverene subjektivnosti tim zaustavljanjem i večnim ponavljanjem svog bola. Kako bi sâm demokratski diskurs mogao da se okrepi tim pomeranjem od ontoloških zahteva ka ovim izrazitije političkim zahtevima, koji ne razdeljuju krivicu zbog sadašnjosti koja se ne može živeti, nego se smeštaju na jednu nužno agonističku pozornicu na kojoj se kuje alternativna budućnost?

S engleskog prevela Adriana Zaharijević

(Wendy Brown, „Wounded Attachments“. In *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1995. pp. 52-76.)