

# IDENTITETA

---

Vladimir Biti

Filozofski fakultet, Zagreb

*Čeprav so identiteto že v strukturalizmu izvajali iz razlike, so sami strukturalisti to razliko spet spreminjali v identiteto v obliki tim. binarnih opozicij. Zato se preučevanje pojma identiteta v tem članku odpira šele s tistimi teoretskimi smermi, za katere razlika ni več predmet, temveč pogoj možnosti spoznanja. Če svet imenujemo edino tako, da vanj uvajamo razliko, potem so vse identitete zasnovane na izključevanju, čeprav se skuša to na različne načine prikriti. Besedilo kaže različne posledice tega uvida za tvorbo nacionalne, politične in kulturne identitete.*

***Identity.** Although in structuralism identity has been determined from difference, structuralists themselves have kept changing this difference into identity in the form of so-called binary oppositions. Therefore, the study of the notion of identity in this article opens only with those theoretical orientations for which difference is no longer the subject, but the condition of the ability of awareness. If we designate the world only by introducing difference into it, then all identities are based on elimination, although this is disguised in various ways. The paper shows the consequences of such an insight for the formation of national, political and cultural identities.*

1. Identiteta je podvržena teoretični problematizaciji pravzaprav šele z radikalno izpeljavo iz komplementarnega pojma razlike v poststrukturalizmu in dekonstrukciji ali pa iz pojma identifikacije oziroma transferja v psihoanalitični kritiki. Vsi trije koncepti postavljajo pod vprašaj heglovsko logiko, ki temelji na identiteti in na kateri, po njihovi sodbi, temelji tudi še strukturalizem. Tudi ta namreč trdi, ravno tako kot Hegel, da identiteta nastaja kot rezultat prehoda entitete skozi sistem razlik. V tej postavki se kot sporno pokaže to, da identiteta, kot člen nasprotja identiteta-razlika, deluje tudi v osnovi njegovega ustroja, ker je sistem razlik, ki izvaja identifikacijo entitete, tudi sam neopazno zasnovan na identiteti. Zato je Luhmann ob prevzemu tako postavljene kritike v svoji sistemski

teoriji (1984) vodilno zamisel Heglove logike opisal kot »identiteto identitete in razlike«. Da bi jo spodkopal, je spet vpeljal nasprotje, ki ga je Hegel uvedel, da bi označil razliko, vendar sedaj zato, da bi označil pri Heglu samoumevno identiteto. Od tod Luhmannova »razlika identitete in razlike«. Podobno so potem na začetku 90. let argumentirale feministične kritičarke, ko so opozarjale, da vztrajanje pri specifično ženski identiteti (t. i. femaleness) samo sledi moški binarni logiki označevanja, namesto da bi jo spodkopalo. »Problem je v tem, da se na razlike gleda kot na očitne, konkretne, obstoječe, navzoče v zgodovini in zato kot na prave temelje teorije.« Namesto v takih ontoloških parametrih bi bilo treba razliko misliti kot spoznavni pogoj, »samo po sebi nespoznavno, kajti razlika ni reč, ki jo je treba spoznati, ampak proces, ki vedno traja.« (Crosby 1992).

2. Osnovna negotovost pri pojasnjevanju pojma identiteta je torej v vprašanju, ali je identiteta vzrok (predpostavka) ali posledica (učinek) določene vrste razlikovalnih pojavov, tj. ali lahko med identiteto in temi pojavi vzpostavimo kako zakonito zvezo. Že Freudovi kategoriji transferja in naknadnosti (Nachträglichkeit) sta opozorili na zapletenost odnosov med razvojnimi stopnjami identitete. Freud na nekem mestu odkrije, da se tisto, kar pacient prikazuje kot izvor lastne travme, razkriva kot rezultat njegove naknadne projekcije. (Carroll 1975) Toda če se predpostavka lahko definira le naknadno, prek svojega učinka, potem izgubi zakonodajno moč, ko razkrije, kako neobvezno je njeno delovanje na posledice. Ta kontingentni člen vsake predpostavke je Lacan poimenoval kot njeno »realno« (le réel) in ta pojem označil z značilno domisljico: »nič posebnega« ali je ne sais quoi. Tisto »ne vem, kaj« je preostanek, kadar se, na primer, otrok »prepozna« (pravzaprav pa potuji: méconnaissance) v zrcalni podobi in s tem svoje do tedaj libidinalno »na koščke razbito telo« (le corps morcelé) združi v koherenten ego. Kot neizbežen stranski učinek vklapljanja v imaginarni ali pozneje v simbolni register se resnično izmika celoti vzroka, ko spodkopava ustvarjeno identiteto kot nujno posledico tega vzroka. Lacan se z vztrajanjem pri nedoločljivem »izvržku« (rejet) procesa oblikovanja identitete očitno postavlja nasproti heglovski razlagi procesa samoozaveščanja entitete (ali spoznavne vrnitve entitete k lastnemu čutnemu začetku), kjer končna »točka prešitja« (point de capiton) retroaktivno spreminja množico prejšnjih naključnih pogojev v enkratni nujen vzrok doseženega rezultata. Žižek (1993) je to identifikacijsko točko prešitja – »poimenujoči padec označevalca v označeno« – pojasnil s primerom utemeljevanja nacionalne identitete s tradicijo: »Narod najde svoj občutek samoidentičnosti ... ko se najde že navzočega v svoji tradiciji ... V samem dejanju vrnitve k svojim (zunanjim) pogojem se (nacionalna) stvar vrača k sebi.« Feministična razlaga D. Cornellove (1991) pa poudarja skriti trenutek »poravnave« v heglovskem dialektičnem postopku: »Dialektično nasprotje nevtralizira ali preseže ... razliko. Vendar se v skladu s tajno operacijo, ki se mora izbrisati, pod plaščem nevtralizacije vedno zagotovi falocentrična oblast.«

3. Presenetljivo blizu Lacanovemu odporu do brezšivnega zapiranja »identifikacijskega kroga« – presenetljivo glede na Žižkovo ponovno po-

lemično konfrontacijo (1989ff.) – je dekonstrukcijska kritika pojma identitete, kakršno je razdelal Derrida v svojih delih od konca 80. let do danes. Derrida (1988, 1991) opozarja, da je identiteta vedno predstavljena kot vzorec splošnega zakona skupnosti (heglovsko »posamezno splošno«), ker je to edini način, da lahko njegove postopke postavimo v logične določilnice odgovornosti. V Sili zakona (1990) nasprotno vztraja pri nepremostljivem prepadu med pravom (droit) in pravico (justice) oziroma pri od tod izvirajoči nedoločljivosti kot predpogoju za odgovorno odločanje. Identiteta ne more biti izhodišče naših postopkov, ker ti ne izhajajo iz svobodne izbire, ampak iz stanja vedno-že-naslovljenosti-od-Drugega, ki mu mi vedno samo od-govarjamo. Če bi namreč v odgovornem dejanju šlo le za pravilno uporabo univerzalnega zakona, bi bili vsi sodniki in porota bi bila odveč. Vendar nismo tako nezmotljivi sodniki, ker ne moremo nobene svoje odločitve utemeljiti v popolni kavzalnosti. »Sodnik ni zunaj spora, ampak je v središču bližine /z drugim/. ... To pomeni, da ni nič zunaj nadzora odgovornosti enega za drugega.« (Cornell 1991) »Kakšna etika pa bi bila,« se sprašuje Derrida (1985), »če bi pripadnost enemu ali drugemu spolu postala nekogaršnji zakon ali privilegij? Kaj če je bila univerzalnost moralnih zakonov oblikovana ali omejena glede na spol?« Ravno zato, da bi subjekt lahko ravnal odgovorno, ne sme biti talec svojega konteksta. Tako se nemožnost (popolne) pravice v okviru prava – tj. (popolne) identitete v okviru skupnosti – kaže kot predpogoj za demokracijo: »Demokracija vzdržuje precep med zakonom in pravico: sprejema dejstvo, da je pravica 'nemogoča', da je dejanje, ki ga ni nikoli mogoče povsem utemeljiti v zadostnih (zakonskih) razlogih.« (Salecl 1994) »Če demokracija je mogoča, je to zato, ker (njena) univerzalnost nima nujnega telesa in nujne vsebine; namesto tega se različne skupine borijo med sabo, da bi svojim partikularnostim začasno podelile funkcijo univerzalne predstave.« (Laclau 1995) Na isti način in zaradi istega precepa med zakonom in pravico, univerzalnostjo in partikularnostjo, se ne da fiksirati niti identiteta. Tudi ona se vzpostavlja v skupnosti, ki je oropana enotnega določujočega razloga – z drsečim, premičnim horizontom zahtev po ekvivalentnih pravicah –, in je edino in ravno zato demokratska.

4. Brž ko skupnost vzpostavi tak univerzalni zakon, sproži dejanje izključevanja. V feministični kritiki je to postalo jasno konec 70. let, ko je bila homogena predstava »ženskega«, na kateri je do tedaj temeljila »ženska zveza«, podvržena vpisu rasne, etnične, razredne, kulturne in seksualne razlike. Konstrukt enotne ženske identitete je naenkrat odkril svoje falogocentrično, prisilno heteroseksualno, fundacionalistično poreklo. J. Butler je v Težavah s spolom (1990) postavila nov program: »Mogoče je za 'zvezo' naravnost nujno priznati lastna protislovja in začeti delovati s temi nerešenimi protislovji.« Taka metoda pristopa k identiteti »omogoča nastanek provizoričnih enot v kontekstu konkretnih akcij«. S spolnimi, rasnimi, razrednimi in drugimi določilnicami razpete identitete se pojmujejo kot zapleteni in spremenljivi učinki mreže spopadajočih se »diskurzivnih režimov«, ki urejajo določeno kulturo. Če identitete torej niso

nič drugega kot začasni položaji v tej mreži, se poststrukturalistično navdihnjeno feministično vprašanje glasi: »Katere politične operacije omejujejo in tvorijo polje, znotraj katerega nastajajo položaji? Katere izključitve učinkovito oblikujejo in naturalizirajo to polje?« (Butler/Scott 1992) Seveda niti »jaz« kot »mesto govora«, s katerega se postavljajo ta vprašanja, ni izključen iz polja moči, ki ga želi vreči s tečajev. Nasprotno, konstituiran je s svojimi položaji, razumljenimi kot »organizacijska načela materialnih praks in institucijskih sklopov, tiste matrice moči in diskurza, ki me proizvajajo kot obstojni 'subjekt'.« (Butler 1992) Tako postane tvorba identitete končno politično vprašanje, ker se zmožnost delovanja (agency) identitete kaže kot učinek njene zanikane odvisnosti, odrinjene drugosti, prikritega nelagodja: toliko bolj, kolikor avtonomnejša je ta zmožnost delovanja. Vendar foucaultovska genealoška razčlemba identitete ne vodi k njenemu razvrednotenju ali celo k odpisu. Ravno narobe, njen cilj je odpiranje identitete novi, do sedaj neznani uporabi, »odpuščanje termina (iz opresivnega stanja) v prihodnost mnogoterih označevanj«. Postavljanje pojma identitete v »navednice fikcionalnosti« ne oporeka njegovi politični pomembnosti ali verodostojnosti, ampak »kaže, da je način ugotavljanja same njegove materialnosti povsem političen. Učinek navednic je denaturalizacija termina, označevanje znaka kot mesta politične razprave.« (Butler 1992)

5. Poststrukturalistično razumevanje identitete kot spremenljivega učinka spora med diskurzivnimi sistemi je v feministični kritiki odprlo ostro polemiko med materialno in simbolno utemeljitvijo ženske razlike oziroma med spolom (sex) in spolno identiteto (gender). Če je spolna identiteta zgolj učinek spora med diskurzivnimi praksami, potem je zgodovinsko specifičen produkt, ki zadobi obrise šele znotraj vladajočega režima razpoznavnosti. Tako si gender studies, ki so se na ameriški teoretični sceni začele osamosvajati v drugi polovici 80. let, jemljejo za izhodišče znameniti diktum S. de Beauvoir: »Ženska se ne rodi, ampak postane«, kar pomeni, da se »spol« (gender) raziskuje prek razpona pogojev, vlog, pravic, postopkov, položajev in možnosti, ki so danemu subjektu v danih okoliščinah »na voljo«. Vsak od teh aspektov – odvisno od načina njihovega prevzemanja ali zasedanja – pripisuje ženski določena obeležja, kot to delajo tudi jezikovne in literarne prakse, film, televizija ali moda. Tako kot cultural studies, ki so se institucionalizirale v istem času, se tudi gender studies na foucaultovski sledi manj ukvarjajo s samimi identitetami (subjekti, besedili ipd.) in več s procesi njihovega vzpostavljanja oziroma razkrajanja, pooblaščenja oziroma deprivacije. In kot cultural studies organizirajo svoj kategorijski aparat okrog polarizacijske osi visoka/nizka kultura, tako gender studies to delajo okrog osi moško/žensko. Vse identitete so v odnosu do tega prevladujočega nasprotja, zato ni čudno, da je kmalu prišlo do zahtev po preučevanju tvorbe moške spolne identitete (t. i. men's studies) na isti način, kot se preučuje ženska. »S prevajanjem feministične literarne znanosti v gender studies se je naposled končalo reševanje političnega feminizma in literarnoznanstveno-pragmatično orientiranih žensk v women's studies, skeptičnih do

teorije; zelo se je poglobil prepad med političnimi manifestacijami in ariviranimi teoretičnimi razpravami.« (Osinski 1998) Vztrajanje pri specifičnosti ženske spolne narave, značilno za dotedanjo feministično kritiko, se zdaj razglaša za statični biologizem: spolna identiteta (gender) je zgodovinsko spremenljiva, to pa pomeni relacijska kulturna kategorija: »Skoraj dobimo občutek, da je ženska spolna specifičnost nesrečno dejstvo, za katero bi bilo najbolje, da ga feminizem pozabi, odkar smo odkrili spolno identiteto (gender).« (Chanter 1995) Kulturno-spolna (gendered) obeležja ženske do te mere prekrivajo biološko-spolna (sexed), da Butlerjeva v vplivnih Težavah s spolom (1990) tudi (biološki) spol spreminja v socialno-kulturni konstrukt.

6. Ravno ta radikalna poteza opozarja na problematičnost ostrega nasprotja med (biološkim) spolom (sex) in (socialno-kulturnim) spolom (gender) na črti trajnost, narava, biologija (telo) na eni ter spremenljivost, zgodovina in kultura (duh) na drugi strani. V očitni zvezi z dominantnim moško-ženskim binarizmom heteroseksualno urejene kulture tako postavljeno nasprotje enako zanemarja kulturno pogojenost predstave o spolu, telesu in naravi kakor tudi telesno pogojenost pristopa k spolno-identitetnim (gendered) atributom (ki niso ravno enako na voljo ženskam različnih ras, narodnosti in razredov). Četudi je » (biološki) spol (sex) vedno že spolno identificiran (gendered) in spolna identiteta (gender) ravno tako vedno (biološko) spolna (sexed)«, »se ti dve področji ne prekrivata docela«. (Chanter 1995) »Kot smo se naučili sprejeti, da noben rasni problem ne zamudi utelešenja v specifičnosti določenega razrednega položaja – in noben razredni problem na primer v specifičnosti določenega spolno identitetnega (gendered) položaja –, tako tudi nobeno spolno identitetno (gendered) vprašanje ne bo zamudilo utelešenja v specifičnosti določene (biološke) spolnosti in narobe; vendar bi bilo kljub temu koristno, če bi bili analitični osi ločeni.« (Sedgwick 1992) Izenačevanje osi bi namreč spet predpostavljalo poravnavo po enotnem kriteriju – ne obstaja pa tak univerzalni kriterij, ki ne bi uvajal nove neenakosti. »Trditve, da so ljudje, rase, spoli enaki, pravzaprav signalizirajo prezir ali zanikanje resničnih fenomenov in prižigajo zeleno luč imperializmu, ki je še bolj poguben od tistih, ki ohranjajo sledi razlike.« (1987) Zato je treba »najti (oblike) boja, primerne za vsako žensko, ravno tam, kjer je, odvisno od njene narodnosti, dela, družbenega razreda, spolne izkušnje, tj. od oblike tlačenja, ki ji je najbolj neposredno neznosna.« (Irigaray 1977)

7. Če je torej v binarno urejenem sistemu spolnih identitet (gender) ženska identiteta nujno oblikovana po analogiji, kot nameček ali kontrast moški, potem je po Sedgwickovi (1992) interes gender studies bolje predstaviti z vprašanja, kaj vzpostavlja kategorijo (socialno-kulturnega) spola (gender), na vprašanje, kaj se ji upira oziroma kaj je iz nje izključeno. Kje potegnemo mejo med spolom (gender) in njegovim drugim? Še Foucault (1978) je pri analizi primera hermafrodita Herculina Barbina iz 19. stoletja opozoril, da je bil v prostoru, razmejenem z medicinsko-pravnimi praksami tistega časa, hermafroditizem oropan identitete. Prisilnost he-

teroseksualnega režima je izključevala pravico do heterogenosti poželjnja. Sedgwickova, sledeč temu Foucaultovemu interesu, meni, da separatistično-polarizacijska narava gender studies samo uteleša institucijo prisilne heteroseksualnosti falocentrične kulture in da bi jo bilo dobro »omajati« s preučevanjem mejnih primerov pederastije in lezbištva. Čeprav to v Foucaultovi Zgodovini seksualnosti (1976) seveda ni izrecno tematizirano, Sedgwickova meni, da je seksualnost kot osrednji operativni pojem te knjige pravzaprav metonimija za homoseksualnost! Foucaulta seks namreč ne zanima kot dejanje ali praksa, ampak samo kot identificiran problem (t. i. problématique), tj. kot pojmovna identiteta, oblikovana na presečišču različnih diskurzivnih režimov. Nagon po diskurzivaciji spolnosti, ki je pripeljal do take pojmovne identifikacije, pa ne nastaja v zvezi z neproblematičnimi heteroseksualnimi praksami, ki uživajo zaščito zasebnosti, če jo želijo. Pozornost javnosti je usmerjena predvsem na istospolne odnose, ki take zaščite ne uživajo. Tako se heteroseksualnost z legitimno državljansko pravico utrjuje kot (neopazno, ker nezaznamovano) nasprotje prepovedanemu »seksu«, ki ravno zaradi obveznega skrivanja kaže svojo privlačnost za vse vrste razkritij. Če pa v Foucaultovem konceptu seksualnost sodelujoče po definiciji navaja h govoru, potem se z njo očitno razume homoseksualnost. Ta je torej nosilka »pluralnega vznemirjenja«, ki ga Foucault želi vnesti v stabilno heteroseksualno in s samim tem epistemološko ureditev kot vladajoči režim resnice. Problematičnost politično odrešeniške dimenzije Foucaultovega koncepta »polimorfne seksualnosti« (ki ni zvedljiva na reprodukcijsko funkcijo) ni ostala neopažena: »Argumentacija v prid raznolikosti ima strateško prednost, da spreminja pederaste v neke vrste strasne branilce ene od temeljnih vrednot vladajoče liberalne kulture, meni pa se zdi, da taka argumentacija zanemarja odnos med homoseksualnim vedenjem in odporom, ki ga vzbuja.« (Bersani 1988) Tudi Butlerjeva (1990) meni, da Foucault romantizira hermafroditovo »veselo razpršenost telesnih fizioloških procesov«, čeprav gre za ljubezen, ki ni smela izgovoriti svojega imena. Foucault po eni strani evocira preddiskurzivno, libidinalno raznolikost seksualnosti, po drugi strani pa opozarja na njeno skladnost z močjo, kateri vsako proslavljanje samo »podaljšuje roko«. Če jo vzamemo za »predzakonski« emancipatorski ideal, bi to torej pomenilo nekritično predpisati neopazno uzakonjeno spolno politiko. »Herculinova seksualnost ni zunaj zakona, ampak je njegov ambivalentni izdelek, produkt, katerega psihoanalitično in institucijsko področje je zaobjeto s prepovedjo.«

8. Tako se obelodani spornost Foucaultovega naprežanja, da bi spodkopal vse identitete s tem, ko bi s pluralizacijo dezidentificiral lastni položaj. Drugi položaji se lahko pokažejo kot fiktionalni konstrukti le s položaja, ki si je zagotovil naravnost. Zamolčana naturalizacija lastne identitete je cena splošne denaturalizacije tujih. Ne glede na to, koliko se sodobni teoretiki trudijo okrog različnih oblik dezidentifikacije – ravno z identifikacijo s tistimi, katerim je zgodovina odrekala identiteto –, jih sam ta diskurzivni trud na koncu postavlja daleč od predmeta njihove identifikacije. »Jacques Derrida se lahko kdaj vidi v filozofskem položaju

ženske, ni pa v političnem položaju ženske. Biti v položaju ženske ni nekaj, kar je popolnoma odvisno od volje.« (Johnson 1987) Nobena identiteta ni tako fiktionalna, da bi bila rešena trdih dejanskih učinkov. (Johnson 1994) Torej nas niti dematerializacija identitete prek kulturnega pojma spola (gender) niti njegova fiktionalizacija prek libidinoznega pojma seksualnosti ne osvobajata ključnega problema »postmodernistične politike«: soočenja neidentitete z identiteto znotraj vsakega subjekta in hkrati med subjekti. »Kdo se ne boji neidentitete in kako lahko tisti, ki se je ne bojijo, prepričajo tiste, ki se je bojijo, da nehajo sanjati o uboju? (...) Kaj naredijo tisti, ki se je ne bojijo, kadar sanje o uboju postanejo resničnost ubijanja?« (Suleiman 1996)

9. Če tej zapletenosti srečanja z drugostjo ne moremo zadostiti z utemeljitvijo identitete v socialno-kulturnem spolu (gender) in seksualnosti, nam preostane še pregled pretanjenih napreznj za njeno utemeljitev v (biološkem) spolu (sex). V korektivnem odzivu na prevlado gender studies so se taki poskusi razmahnil predvsem v 90. letih, čeprav je francoska filozofinja L. Irigaray razvijala koncept spolne razlike že od leta 1974. Pri tem je preformulirala tako Heideggerjevo ontično-ontološko razliko med bitjo in bivajočim kot tudi Derridajevo logocentrično razliko med pisavo in govorom. Če za Heideggerja zahodna metafizika izključuje vprašanje biti, za Derridaja pa pozablja primat pisave, potem za Irigarayjevo zanemarja pereč problem našega časa: vprašanje ženskega. To poteka v obliki spreminjanja ženskega v »spol, ki to ni«, ker se zvaja na čisti negativ moškega. Ženska je spremenjena v mesto, za katero Aristotel trdi, da ga mora imeti vse, kar obstaja, pri tem pa pravzaprav misli moške, ker ga ženske nimajo: one same so mesto, ki moškim omogoča identifikacijo njih samih in stvari. Tako kot je pri Heideggerju bit pogoj za bivajoče, so ženske pogoj, ki omogočajo obstajanje moškim. (Irigaray 1977) »Ženske priskrbujejo potencial, gmotne zahteve, fizično podporo, moški pa jih uresničujejo v umnem življenju, duhovni pustolovščini, sposobnosti abstrakcije konkretnega.« (Chanter 1995) Če jo falogocentrična ekonomija (navidezne) simetričnosti na ta način dela nevidno in ji jemlje lastno mesto govora kot sicer vsakemu culturally dominated (Young 1990), lahko ženska poišče svojo spolno identiteto le z vztrajnim izrisovanjem razlike znotraj te ekonomije v razmerju do nje. Irigarayjeva v tem spet sledi Heideggerju in Derridaju. Prvi je opozarjal, da se metafizika, daleč od tega, da bi bila mrtva, dopolnjuje v znanstveni tehnologiji, »ki bo trajala dlje kot dosedanja zgodovina metafizike«, drugi pa je uvedel pojem clôtüre z implikacijo, da vsako prevladovanje metafizike vključuje njeno obnovo. Heidegger je to nehotno vpletanje v predmet prevladovanja dokazoval ob Heglu in Nietzscheju, Derrida ob Heideggerju, Irigarayjeva pa je utelešanje metafizičnih načel spet očitala Heideggerju (Irigaray 1983) in Derridaju (Irigaray 1985). Žensko spolno razliko je v tem smislu mogoče ohraniti le z razkrinkanjem njene pozabe pri filozofih od Grkov pa do danes, čemur se Irigarayjeva posveča že od svojega prvega dela (1974): »Morala bi se ponovno vzpostaviti na osnovi dezasilacije ... kulture, del, ki so jih že ustvarili drugi. Preiskujoč tisto, kar je v njih –

da bi našla tisto, česar ni.« (1984) S premestitvijo spolne identitete na spolno razliko Irigarayjeva vztraja pri subverzivnem preostanku glede na falocentrični sistem prikazovanja, utemeljen v binarni slovnici spolov, ravno tako kot Derrida (1980) vztraja pri nevročenem preostanku (un reste, poste restante) črke/pisma (lettre) v pisavi, Lacan pri izvržku realnega v vsaki simbolni tvorbi, Lévinas pa pri neuničljivi sledi govorjenja (le dire) v povedanem (le dit). V njenih pozornih branjih ženska razlika operira kot tisto spregledano dopolnilo (supplément), katerega aktiviranje temeljito ruši identiteto povedanega. Je porok levinasovske nezamenljivosti partnerjev v medosebnem odnosu – konstitutivne »nezmožnosti določanja drugosti drugega«. (Vasseleu 1998) Zato Irigarayjeva (1987) poudarja, da »mora vsak spol imeti svoje lastne pravice«. Uvajanje razlike v načelo »enakih pravic« poudarja diskriminacijo, vsebovano v vsiljevanju univerzalnega zakona nekemu, ki po svoji telesni konstituciji ne ustreza temu zakonu. Ker »enake pravice« žensko puščajo v stanju dereliktije (oropanosti imetja: Irigaray), bi jih veljalo nadomestiti z ekvivalentnimi pravicami. (Cornell 1991, 1992a, 1992b) Te upoštevajo na primer, da je možnost materinstva lastna ženskam tako, kot ne more biti moškim, in nasploh merijo na vse tiste številne telesno-materialne posebnosti, ki vedno znova zahtevajo ponovno poseganje pravice v pravo, partikularnosti v univerzalnost. Namesto da bi torej zanikali univerzalno dimenzijo identitete, tako kot v postmodernističnih radikalnih partikulariziranih, bi se veljalo potruditi, da bi jo ohranili z nenehnim širjenjem področja njene uporabe. To se seveda širi z vsako izjalovitvijo univerzalnosti, pripisane kaki partikularni vsebini. Tako kot demokracija tudi identiteta ravno zaradi tega svojega »horizontnega drsenja« ostaja v sferi radikalne nemožnosti. Identiteta je po Derridajevi formulaciji samo in edino nekaj prihodnjega oziroma nekaj, kar šele »mora priti« (à-venir).

10. Na podobno osnovo so bili postavljeni poskusi *definiranja politične identitete*. »Pogoj možnosti politične skupnosti je hkrati pogoj nemožnosti njene popolne uresničitve.« (Mouffe 1995) Povedano drugače, vsaka politična identiteta je utemeljena na izključitvi, ki ji s svojim zasilnim »totalizacijskim učinkom« določa pomenski horizont. Je sklop subjektivnih položajev (subject positions) v procesu nenehnega naddoločanja, premeščanja in vzajemnega spodkopavanja po spolni, nacionalni, kulturni in drugih oseh, pri čemer ena od njih v vsakem trenutku prevzema hegemonistični položaj, ko definira »podobo sovražnika«. »Njena izključitev iz razpona razlik, ki jih imamo za legitimne znotraj kroga 'mi', bo določila meje, vsiljene pluralizmu.« (Mouffe) Taki hegemonistični »identifikaciji od zgoraj« se postavlja nasproti emancipacijska »identifikacija od spodaj« (West 1995), ki posega po prihrankih, puščenih v coni »konstitutivno zunanega«. »Ker je konstitutivno zunanje navzoče v notranjosti kot vedno dejanska možnost, je vsaka identiteta čisto kontingentna, hegemonistične tvorbe pa ne morejo terjati nobenega drugega vira veljavnosti razen podlage moči, na kateri počivajo.« (Mouffe) Zakoreninjenost identitete v razkoraku ali intervalu med notranjim in zunanjim, sistemom in okolico, tvori značilno nedoločljivost ali nedoločenost



moderne pluralistične demokracije: je paradoksen ideal, ki izpodbija samega sebe, ker bi se razgradil s samim dejanjem svoje uresničitve. Skupnost, ki jo vzdržujejo take identitete, ne temelji na ničemer pozitivnem, na nobeni skupni biti, ampak na nesoizmerljivosti, kontrapunktu ali prekinitvi kot svojem aksiološkem načelu. Kar se z enega položaja kaže kot pravilo uporabe znakov, se z drugega kaže kot pravilo njihove zlorabe. Vsak pojem, ki imenuje družbeno imaginarno, hkrati cepi glasove brezpravnih in brezimnih na instanco tega imenovanja. (Bhabha 1995) V tem smislu po J. Rancièru (1995) cilj politične emancipacije ni (vedno od zgoraj vsajena) identiteta, ampak subjektivacija kot njena denominacija, kot aktiviranje brezimnega v vsakem imenu, kot umeščanje v interval med jazom in drugim. »Mesto političnega subjekta je interval ali prepad: skupnost se uresničuje v meri vmesnega položaja (in-between) – med imeni, identitetami, kulturami itn.« Tako torej velja razumeti trditev W. Brown (1995), da dolgotrajno *rasno* brezpravni danes zavračajo nevtralizacijo z integracijo, ki jim jo velikodušno ponuja liberalna doktrina »politične korektnosti«. Ta doktrina teži k stilizaciji razlik, zaznamovanih z odnosi moči, v živopisne »življenjske stile« oseb »kot vseh drugih«, s čimer se briše specifičnost drugosti, artikulirana z zgodovino izključevanja. Nasproti temu je cilj kapitalizacije tako nastale drugosti spodkopavanje asimilacijsko nastrojene »enotne« kolektivne (v tem primeru ameriške) identitete. Mimetično prevzemanje zmerljivk, s katerimi je kulturno središče identificiralo svoje robove, predstavlja meje njihovega pomenskega polja, tako da jih spreminja v nepričakovana torišča semiotičnih napetosti.

11. Emancipacijska identifikacija pa se stalno sooča z izzivom hegemonistične identifikacije, ki gre v nasprotni smeri: subjekt premešča svoj notranji razcep na razliko med sabo in sovražno predočenim drugim z namenom, da bi s tem dosegel notranjo homogenizacijo. V vplivni analizi tvorbe *nacionalne identitete* je S. Žižek ta izhodiščni razcep pojasnil z odnosom skupnosti do »nacionalne stvari« kot užitka (jouissance) onkraj zadovoljstva (plaisir). Užitka, za razliko od zadovoljstva, po (lacanovski) definiciji ne moremo posedovati; nasprotno, ves čas se nam izmika in nas ima v obsesivni oblasti. Ko s tem izzvano stanje dezidentifikacije postane neznosno, prenesemo sovraštvo do njega na drugega in ga obtožimo da nam hoče vzeti užitek (torej točno tisto, česar ne posedujemo). »Ali ni sovraštvo kapitalizma do Židov (kot bitij, oropanih identitete) sovraštvo do lastnega najsojestrnejšega, glavnega obeležja? (...) Sovraštvo do Drugega je sovraštvo do našega lastnega užitka.« Nacionalizem poskuša uvesti družbo, oropano notranjega antagonizma, s tem, da povzročitelja motnje kastrira v prostor zunaj svojih meja, za čuvaja tako ogrožene lastnosti pa postavi Vodjo. (Žižek 1993) V antropološkem »prevodu« M. Shapira (1997): »Narod v krizi zaradi različnih centrifugalnih in razcepitvenih sil – rastočega prepada med bogatimi in revnimi, med idejnimi obvezami in življeno izkušnjo, med silami, ki težijo k zaščiti privilegijev, in tistimi, ki bi rade izpolnile svoje težnje – je pogosto nagnjen k zunanjemu pogledu, da bi utrdil mitologije, ki zamenjujejo družbene

antagonizme z zgodbami o skladnosti.« Predmet njegove analize je maskulinizacija ameriške identitete pred izzivom vojne v Perzijskem zalivu, ki je spet odprla boleče »vietnamske rane«. Moško telo je v zaostrenih konfliktnih situacijah utelešalo nacionalno identiteto že v Napoleonovih časih. Predstava o moškosti je prežeta s predanostjo nacionalni skupnosti ob hkratnem pozornem razmejevanju nasproti »šibkejšemu spolu« in »abnormalnim« seksualnim nagnjenjem zaradi izogibanja okužbi identitete s tujimi obeležji. Shapiro razlaga tako »homosocialno zvezo«, anestezično usmerjeno proti vsem »čutnim vznemirjenjem« (ameriški mediji so se na primer skrbno izogibali krvavim prizorom vojne strahote), po eni strani kot rezultat prizadetosti ameriške bojevnike identitete v t. i. vietnamskem sindromu, po drugi pa kot odgovor na destabilizacijo moške prevlade na različnih področjih ameriškega kulturnega življenja. Do podobnih sklepov je prišel tudi Huysen (1995) v analizi razdvajanja nemške identitete kot posledice združitve Nemčij v eno državo. »Zelo stvarne kulturne razlike med BRD in DDR so sedaj neposredno soočene, namesto da bi jih ločeval varnostni zid.« Ta boleči prepad se premošča s periodičnim aktiviranjem sovraštva do gastarbajterjev kot tujkov v nemški družbi. Namesto da bi za izjalovitev lastne identitete obtoževali tiste »druge Nemce«, obtožujejo Nemce. Zdi se, da problema ambivalence (Balibar/Wallerstein 1989) ali »nemogoče enotnosti« ne odpravlja niti zamenjava nacionalne s *kulturno identiteto*. »Kot oblika kulturne razdelave (v gramscijevskem smislu) je nacija instanca ambivalentnega pripovedovanja, ki vzdržuje kulturo na njenem najproduktivnejšem položaju, kot moč podrejanja, lomljenja, razkrajanja, reprodukcije ravno toliko kot produkcije, ustvarjanja, pospeševanja, vodenja.« (Bhabha 1990) Ambivalenca pripovedovanja je vsebovana v tem, da pripovedovanje s svojim vključevanjem neizbežno izključuje, ker ne more identificirati »pripadajočih«, ne da bi hkrati dezidentificiralo »nepripadajoče«. Zato ne obstajata »dve vrsti nacionalizma: zdrav in poguben. Poanta je v tem ... da je vsak nacionalizem hkrati zdrav in poguben.« (Nairn 1977) Tudi skupnost, na kateri temelji Kulturnation, je torej nujno zgrajena z nasiljem. (Renan 1947) Emancipacijske in hegemonistične dimenzije identitete ne moremo ločiti, dokler identiteto radikalno mislimo iz razlike.

## BIBLIOGRAFIJA

- BALIBAR Etienne/WALLERSTEIN, Immanuel 1988. *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*. Paris.
- BERSANI, Leo 1988. *Is the Rectum a Grave?*, v: Crimp, Douglas, ur., *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*. Cambridge, MA. 207-224.
- BHABHA, Homi 1990. *Introduction: narrating the nation*, v: Bhabha, Homi, ur., *Nation and Narration*. New York&London. 1-7.
- BHABHA, Homi 1995. *Freedom's Basis in the Indeterminate*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*. New York&London. 47-62.
- BROWN, Wendy 1995. *Wounded Attachments: Late Modern Oppositional Political Formation*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*, New York&London. 199-228.

- BUTLER, Judith 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York&London.
- BUTLER, Judith 1992. *Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'*, v: Butler, Judith/Scott, Joan W., ur., *Feminists Theorize the Political*. New York&London. 3-21.
- BUTLER, Judith/SCOTT, Joan W. 1992. *Introduction*, v: Butler, Judith/Scott, Joan W., ur., *Feminists Theorize the Political*. New York&London. XIII-XVII. Carroll, David 1975. "Freud and the Myth of the Origin", *New Literary History* 3.
- CARROLL, David 1987. *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. New York.
- CHANTER, Tina 1995. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York&London.
- CORNELL, Drucilla 1991. *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York&London.
- CORNELL, Drucilla 1992a. *The Philosophy of the Limit*. New York&London.
- CORNELL, Drucilla 1992b. *Gender, Sex, and Equivalent Rights*, v: Butler, Judith/Scott, Joan W., ur., *Feminists Theorize the Political*. New York&London. 280-296.
- CROSBY, Christina 1992. *Dealing with Differences*, v: Butler, Judith/Scott, Joan W., ur., *Feminists Theorize the Political*. New York&London. 130-143.
- DERRIDA, Jacques 1980. *La Carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. Paris.
- DERRIDA, Jacques 1985. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Lincoln. (Francoska izdaja iz 1982 ne vsebuje citiranega pogovora.)
- DERRIDA, Jacques 1988. *Limited Inc*. Evanston. (Francoska izdaja z istim naslovom: Paris 1990.)
- DERRIDA, Jacques 1990. *Force of Law*, *Cardozo Law Review* 5/6:11. (Dvojezično. Angleški prevod ponatisnjen v Cornell, Drucilla/Rosenfeld, Michael/Gray, David, ur., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York 1992. 3-67. Francoska izdaja *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*, Paris 1994)
- DERRIDA, Jacques 1991. *L'autre cap*. Paris.
- FOUCAULT, Michel 1966. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Paris.
- FOUCAULT, Michel 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris.
- FOUCAULT, Michel 1976. *Histoire de la sexualité 1: La Volonté de savoir*. Paris.
- FOUCAULT, Michel 1978. *Herculine Barbin*. Paris.
- HUYSSSEN, Andreas 1995. *The Inevitability of Nation: Germany After Unification*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*. New York&London. 73-92.
- IRIGARAY, Luce 1974. *Speculum de l'autre femme*. Paris.
- IRIGARAY, Luce 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris.
- IRIGARAY, Luce 1983. *L'oubli de l'air: chez Martin Heidegger*. Paris.
- IRIGARAY, Luce 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris.
- IRIGARAY, Luce 1985. *Parler n'est jamais neutre*. Paris.
- IRIGARAY, Luce 1987. *Sexes et parentés*. Paris.
- JOHNSON, Barbara 1987. *A World of Difference*. Baltimore&London.
- JOHNSON, Barbara 1994. *The Wake of Deconstruction*. Baltimore&London.
- LACLAU, Ernesto 1995. *Democratic Politics and the Question of Identity*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*. New York&London. 93-110.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe 1979. *Le sujet de la philosophie*. Paris. (*Le retour*)
- LUHMANN, Niklas 1984. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.

- LYOTARD, Jean-François 1983. *Le Différend*. Paris.
- MOUFFE, Chantal 1995. *Democratic Politics and the Question of Identity*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*. New York&London. 33-46.
- NAIRN, Tom 1977. *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London.
- RANCIÈRE, Jacques 1995. *Politics, Identification, and Subjectivization*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*. New York&London. 63-72.
- RENAN, Ernest 1947. "Qu'est-ce qu'une nation?", v: *Oeuvres complètes*. Zv. 1. Paris. 887-907.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky 1992. *Gender Criticism*, v: Greenblatt, Stephen/Gunn, Giles, ur., *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. New York. 271-302.
- SHAPIRO, Michael J. 1997. *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*. Minneapolis&London.
- SMITH, Barbara Herrnstein 1997. *Belief&Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy*. Cambridge, MA.&London.
- SULEIMAN, Susan Rubin 1996. *Budapest Diary: In Search of the Motherbook*. Lincoln.
- VASSELEU, Cathryn 1998. *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*. London&New York.
- WEST, Cornel 1995. *A Matter of Life and Death*, v: Rajchman, John, ur., *The Identity in Question*. New York&London. 147-172.
- YOUNG, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N. J.
- ŽIŽEK, Slavoj 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London.
- ŽIŽEK, Slavoj 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham.

Prevod: *Đurđa Strsoglavec*

## ■ IDENTITY

---

This paper is a critical reconstruction of arguments relating to one of the most topical questions of modern theory from psychoanalytical, deconstructionist, post-structuralist, feminist, post-colonial critiques, and the so-called queer theory. The fundamental thesis is that difference is a condition of the non-ability of identity, so its delimitation is at the same time both necessary and impossible. The problem is that we are faced with the creation of a certain identity, as a condition of existence of that which succumbs to identification, to the detriment of another identity from which, although unintentionally, the former removes the right to speech (and therefore existence). The compensation for an appropriated right, for example sexual, as recognised in demands for 'the union of women', necessarily removes some other identity, one, for instance which enables the existence of differences occurring within the same sex, such as differences in skin colour, class, sexuality, and so on. It is this that in every achieved identity, be it personal, national, political or cultural, opens up the cave of deprived otherness and keeps the process of identification in constant movement.

Maj 2000