

МОЋ ЈЕ СКУП ФЕНОМЕНА КОЈИМА ЉУДИ УТИЧУ НА ПОНАШАЊЕ ДРУГИХ¹

Овај досад необјављени интервју с Мишелом Фукоом вођен је 29. маја 1979. у Фукоовом дому у Улици Вожирар у Паризу. Околности самог разговора заслужују коментар, јер указују на један од путева којима су „напредне” идеје из Француске прелазиле у Британију крајем двадесетог века. Седамдесетих година обојица смо били постдипломци у Центру за студије савремене културе (*Centre for Contemporary Cultural Studies*, CCCS/ЦССК) на Универзитету у Бермингаму, где је Фукоов рад о дискурзивној моћи почињао да остварује знатан учинак. Фукоов пројект је у ЦССК тумачен у оквирима шире расправе о важности постструктуралистичке теорије за анализу културе, нарочито радова Барта, Сосира и Дерида. Такође је читан у споју с брзо растућим опусом феминистичке теорије која је почињала да проблематизује унитарне и стабилне категорије сексуалног разликовања, и с расправама унутар геј покрета о аутовању и политици идентитета.² У Бермингаму, сви ти радови с нелагодношћу су укључивани у претходно постојећу проблематику усмерену на културна тумачења западног марксизма, онако како су ту традицију предста-

¹ Претходно необјављени интервју садржан у овом броју (Мисли се на тематски број часописа *New Formations – Foucault Talk*, spring 2005, num. 55 [Прим. пег.]), овде насловљен „Фуко – сећања”, Фуко је дао у кључном, преломном тренутку за своју мисао. Међутим, година у којој је интервју вођен, 1979, такође означава моменат када су Фукоови списи почели да остварују утицај на британску интелектуалну мисао. Питања која су поставили Френк Морт и Рој Питерс и пажљиви одговори интервјуисаног одражавају различите теоријске парадигме с обе стране Ламанша које су претходиле сусрету. Како би јаснији био контекст тог тренутка, Морт и Питерс се осврћу на околности тог састанка. Четврт века касније, њихов текст нас и даље импресионира, не само Фукоовом интелектуалном отвореношћу, већ и његовом топлином и великодушношћу према двојици младих британских истраживача. Три есеја који следе баве се значајем интервјуа, тада и сада. Есеј Кристофера Лејна „Фуко и вандискурзивна сексуалност” показује да су и даље веома живе теоријске контроверзе које је покренуо Фукоов сложени однос према психоанализи. Есеј Дејвида Главера „Фуко, сексуалност, либерализам: коментар” разоткрива неке двосмислености у развоју његове мисли и испитује колебљиви статус концепта биополитике у Фукоовим списима о сексуалности и владавини. Моја Лојд и Ендрју Текер у есеју „И даље мисли другачије: Фуко двадесет година касније” прате новију историју Фукоовог утицаја на хуманистичке и друштвене науке, тврдећи да његова мисао и даље проводица. (Ово кратко објашњење део је уводне речи Скота Макракена, уредника поменутог темата о Фукоу у часопису *New Formations*, и оно додатно потцртава важност самог интервјуа, као и реакције које је интервју, објављен толико година касније, изазвао у научној јавности [Прим. пег.]

² За ове расправе у оквиру феминизма седамдесетих година двадесетог века види часопис *m/f*. За тада нову расправу о сексуалном идентитету у оквирима геј покрета види часопис *Gay Left* и *Weeks*, 1977.

вљале личности попут Грамшија и Алтисера.³ Сенка те марксистичке расправе угурала се у наш интервју с Фукоом, нарочито тамо где га упорно испитујемо о његовој теорији моћи и њеном односу према марксистичкој парадигми класе и културе. Фукоови стрпљиви одговори врло су карактеристични за средњи период његовог рада, и овај интервју треба читати у контексту његових књига *Историја сексуалности: воља за знањем* (1976) и *Нагзирајши и кажњавајши: насћанак зашвора* (1975), што су текстови на које се стално позива, а не у контексту два завршна тома његове широкообухватне историје сексуалности, *Сћарање о себи* и *Коришћење љубавних уживања*.⁴ У личном контакту, Фуко се показао веома шармантним и љубазним према двојници младића који су дошли да га интервјуишу ниоткуда, без икаквог културног капитала. Поклонио нам је три сата свог времена, уз необавезно успутно ћаскање о томе зашто не воли Парижане, и упутио нас на барове које треба посетити у центру града. Била је то интелектуална и лична чаролија!

Имајући у виду непрестано објављивање коментара и критичких оцена Фукоовог доприноса методологијама културне историје и историје сексуалности, вреди укратко размотрити оне видове његовог рада који су нам се тада указивали као најзначајнији. Једнако важно као Фукоова критика конзервативног наратива о сексуалном и културном модернизму било је његово проблематизовање значења и статуса саме сексуалности. Та денатурализација предмета истраживања налазила се у средишту Фукоовог испитивања свих облика дисциплинарне моћи. Главни проблем није био да ли друштва прихватају или одбацују секс, да ли га дозвољавају или забрањују, него то што су оба та става део начина на који се секс смешта у дискурс. Стога је било важно како је сексуалност представљена; ко говори, пише и спроводи је у пракси, и с којих субјективних позиција. Та наглашена релативизација модерних културних феномена ишла је упоредо с блиским истраживањима у социологији знања и хуманистичким наукама. Нарочито у области сексуалности, Фукоове увиде делимично су најавиле послератне англоамеричке традиције теорије етикетирања и улога, са нагласком на конструисану природу сексуалних чинова и вредности.⁵ Међутим, седамдесетих и раних осамдесетих година двадесетог века, Фукоова агенда је читана у контексту постструктуралистичке лингвистике, ради дубинског поновног преиспитивања класичног терена „друштвеног”. Ово поље испитивања не само што је уобличио модерне стратегије државне управе и политике, него је такође утемељило протоколе академских дисциплина као што су социологија и друштвена историја.⁶ Фукоов дискурзивни приступ побудио нам је продуктивне сумње о етаблираним историографским и културним процедурама. Изнад свега, управо је његов дискурзивни нагласак дестабилизовао кон-

³ За извештај о тим интелектуалним струјама на ЦССК види – Stuart Hall, “Cultural Studies and the Centre”, у Hall, 1980: 15–47. За њихов утицај на културу Нове левице види – Dworkin, 1997.

⁴ Оригинално објављено: Foucault, 1984. Енглески преводи: Foucault, 1987; Foucault, 1990. ([Српски преводи: Foucault, 1988a; Foucault, 1988b [Прим. прев.]

⁵ Види, на пример, McIntosh, 1968: 182–192; Gagnon and Simon, 1974; Plummer, 1975.

⁶ За анализу социјалног као домена управе и интелектуалне рационалности, види Burchell, Gordon and Miller, 1991; Rose, 1999; Joyce, 2003. За импликације по друштвену историју, види Joyce, 1995: 73–91.

венционалније методологије. Као два млада човека која су већ била добро упућена у методе и праксе културног и сексуалног релативизма, управо то смо најпотпуније усвојили из Фукоових списа. После Фукоа и других постструктуралиста, репрезентациони квалитет свих облика историјског знања постао је тема од кључног значаја.

Отуда, Фукоов метод пореметио је здраворазумско поимање онога о чему би могла говорити историја сексуалности. Открио је секс на неочекиваним местима, као и у областима које су нам познатије: у науци о здрављу, у кућанским приручницима, статистичким табелама, медицинским досијеима и резултатима пописа становништва. Секс се увукао у кругове осамнаестовековне и деветнаестовековне друштвене управе, поред тога што је означавао телесне чинове, идентитете и жудње. Модерна сексуалност била је расуто и децентрализовано поље, и била је организована око више референтних тачака. У *Вољи за знањем* Фуко је истакао више чворишних тачака које у све већој мери класификују и регулишу секс по начелима репродуктивне и биолошке снаге и по наметнутим идејама о перверзности. Значај управо тих механизма номинације моћи предмет је великих расправа, али вреди поновити Фукоов основни став; сексуалност је вишеструка, а није артикулисана у односу ни на једну појединачну референтну тачку. Овај нагласак имао је једну важну културну последицу по истраживање, а реч је о томе што је отворио простор за изузетно продуктивно изучавање репрезентационог квалитета сексуалности, чиме су се нарочито бавили историчари културе који су радили на конструисању сексуалних знања и идентитета, како у формалном, тако и у неформалном регистру. На пример, уместо да визуалне или књижевне дискурсе сагледавају као изразе сексуалности за коју се претпоставља да „већ постоји”, овим праксама сада је приписана много активнија улога у представљању сексуалних значења и искустава.⁷ У вези са тим, еротско дејство модерног конзумеризма, са својим сложеним оквирним и естетским ритуалима, такође је дискурзивно изнова преиспитано.⁸ Ако је једна импликација Фукоове анализе требало да укаже на то да је секс свуда, друга је требало да идентификује тачно одређене мреже којима се сексуалност производи.

Многобројне су биле критике и преиспитивања Фукоовог пројекта, усмерена између осталог на његово веома особено читање архиве, на приступ телу као теоријски недовољно обрађеном арбитру моћи и жудње, и на релативну незаинтересованост за вандискурзивну област. Нека од најпродуктивнијих преиспитивања дошла су из феминистичких и постколонијалних научних кругова, који су изражавали незадовољство Фукоовим релативним родним слепилом и његовим непромишљеним евроцентризмом, али су ипак признали важност дискурзивне историје за настанак префињеније анализе културних и сексуалних разлика. Ипак, целокупни Фукоов пројект сексуалности и данас је једнако релевантан као што је био пре четврт века. Инсистирао је на томе да област сексуалности није само занимљива,

⁷ За историјске радове о визуелним и књижевним културама на које је утицао Фуко види, поред врло многобројних других примера, Nead, 1988; Jordanova, 1989; Dollimore, 1991.

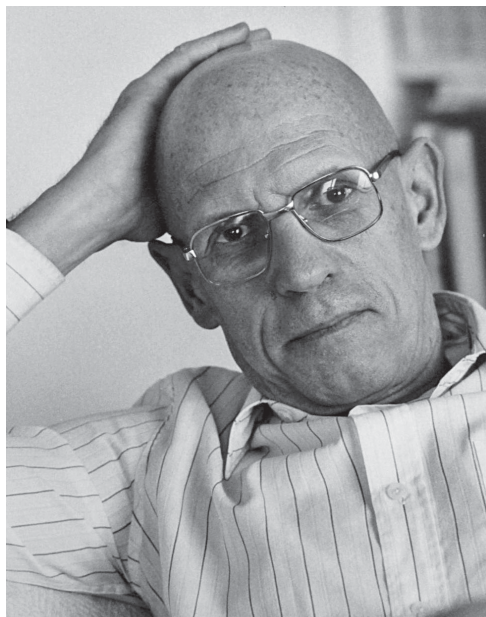
⁸ За Фукоов утицај на културну анализу модерне потрошње види Mort, 1996; Nixon, 1996; Carter, 1997.

али неважна споредна стаза у значајнијим историјама модерног живота. У најмању руку од осамнаестог века то поље је успостављено као саставни део друштвеног пројекта саме модерности. Мапирајући начине на које сексуалност ступа у друштвене силе, историчар се мора суочити с низом општијих питања, од којих Фуко нека дотиче у овом интервјуу – о језику и репрезентовању сопства, о емоцијама, афекту и фантазији, те о локалној и међународној геополитици места и окружења. Ти друштвени феномени су формативни део искуства бивствовања и постајања модерним. Уписивање тих ствари у историју, на такав начин да буду представљене као нешто више од пуких епифеномена, захтева не само другачији низ историјских наратива већ и нови језик саме историчности.

* * *

Рој Пиџерс: Лично говорећи, осећам велико жаљење након сусрета с Фукоом. Као фотограф, посебно ми је криво што нисам питао Мишела за дозволу да га сликам. Нисам имао идеју како бих га обухватно приказао у визуелном смислу, а нисам се усудио да питам за обичан фотос. Фотос је веома потцењена културна форма, но ипак ми се чинило, ако бих га питао за такву слику, да би то било на неки начин упрљано и ниско – свакако инфериорно у односу на смисленији посао размене интелектуалних идеја. Имао сам, и вероватно још имам, што се стидим да признам, бинаран и хијерархијски став према фотографији као нечему секундарном у односу на интелектуална прегнућа – иако трошим много времена и професионалне енергије на истицање важности визуелног представљања. Постојала је још једна потенцијална непријатност од које сам желео да се оградим: наиме, та да би могло изгледати да користим интервју само као изговор или параван да га сликам.

Фуко ме је звао телефоном у Оранжу (Воклиза), где сам тада живео, у осам изјутра. Хтео је да разговарамо о чланку и о томе како ћемо све извести. Био је узбуђен могућношћу да објави нешто ново, али такође веома опрезан. Није хтео да га штампамо одмах, без додатне обраде. Прихватили смо његове услове и чланак је стајао у фиоци отада. Године 1994, унео сам неке мање исправке у оригинални текст и у превод. Исправио сам грешке у куцању и правопису у оригиналу, који је прегледао Фуко, и дотерао граматичке недоследности. Те ревизије деловале су ми прикладно за презентацију писаног текста, за разлику од изговорене речи. Сматрао сам да исправке у преводу олакшавају интелектуални ток, и настојао сам да Мишел сагледа крајњи производ који настаје из тог интервјуа као писани документ, а не као пуко бележење оног што смо тада говорили. Намеравао је да преради транскрипт и уобличи га као писани чланак, где би интервју функционисао као формализовани интелектуални одговор. Пошто је говорна реч мање контролисана, и неке ствари су биле први пут поменуте, бринуо се како ће изгледати дословни препис његових речи. Још се није био „аутовао” у вези са неким питањима која су овде покренута, и можда је сматрао да дугује француској публици да то први пут расправи на француском. То је био корен његове дилеме, због које је избегавао објављивање. Заиста је штета што овај пројект нисмо даље развили, нити смо продубили контакт с њим, јер је очигледно имао још тога да каже.



Френк Морт и Рој Питерс: *Најпре, да се окренемо Вашим радовима о сексуалности. Развијаше ли и даље пројект који сте оцртали у Вољи за знањем?*

Мишел Фуко: Па, видите, не желим да напишем тих пет или шест књига. Управо пишем другу, о католичком хришћанству, као и трећу, о хермафродитству.

Ф. М. и Р. П.: *Како замишљаште наредне појмове – нарочито у вези са писањем историјске анализе? Први појам је у читаоцима произвео јак утисак да садржи низ теоријских хипотеза о природи и организацији дискурзивне сексуалности, које ће бити конструисане дефиницијом историјским радом у наредним појмовима – можда слично књизи Надзирати и кажњавати. Писање се односи на то како тачно видети писање дискурзивне историје. Да ли је тренутно емпиријске анализе врло значајан у Вашем писању; и какво место заузима у односу на Вашу широк хипотезу*

и закључке, који су изнети на вишем нивоу ајсирације?

М. Ф.: Прва књига није теоријска. То је низ хипотеза, метода или, ако хоћете, правила игре за будућу анализу. Другим речима, у овој књизи сам хтео да истакнем да ће мој предмет бити историјско проучавање начина на који су оба домена које називамо сексуалношћу – а то су анализе и искуства – формирана. Такође, то је историја појма сексуалности, што је прилично нов појам. Постојали су ранији појмови о сексуалности, попут, на пример, појма жудње и плоти, али не и појам саме сексуалности. Такође, то је историја и других појмова, других концепата који су повезани (*apparenté*) с овим појмом сексуалности, као што је, рецимо, перверзија.

С друге стране, то је такође историја начина како су сами ти појмови интервенисали (*interféré*) у свачијем искуству и, до извесне мере, обликовали наше искуство о сопственим жељама и сексуалним односима. Управо у том смислу ово је историјска књига. Али она се уопште не бави сексуалним понашањима, нити је то историја прохибитивног законодавства и морала. Ова анализа представља однос знања, које је у процесу развитка, и области искуственог, које је у процесу преображаја. Од часа кад дефинишем тај предмет он подразумева извесан број правила игре. То јест, правила за проучавање начина на који је регулисано не сексуално понашање, него дискурс о сексуалности: начина на који особа формира свест о избору сексуалности. Стога, у првом тому сам изучавао католичко хришћанство као ритуал и код; испитивање самога себе и формулације свести коју особа

има о сопственој сексуалности. Управо због тога, примарни елемент у мојој анализи је дискурс, не зато што верујем да дискурс постоји самостално и лебди наоколо у ваздуху, него управо у дискурсу, или унутар дискурса, видимо конкретно појављивање начина и форми како особа постаје свесна своје сексуалности, и начина на који се одређена мрежа намеће свакој особи – аналитичка мрежа сопствене сексуалности.

Дакле, друго правило ове игре јесте да не признајем, у сваком случају не постулирам, да је управо репресија једини механизам који регулише дискурзивну праксу сексуалности. Не мислим да нема репресије, већ мислим да постоје многи други механизми који су на делу. Нарочито, кад видимо колико се интензивно хришћански Запад концентрише на сексуалност – кад видимо колико се много о томе говори, какве обавезе то намеће свакој особи да призна или исповеди своју сексуалност свом исповеднику или духовнику, и тако даље – то нас наводи да постулирамо да репресија није главни механизам који регулише сексуалност.

Ф. М. и Р. П.: *Мислише ли њак да њодстицање на дискурс у области сексуалности увек нужно њодразумева нове стиращеије реулације? Узмимо случај мушке хомосексуалности и реформе закона о хомосексуалности. На ѡпример, у ѡериоду ѡедесетих и шездесетих ѡгодина двадесетог века у Бриѡанији видимо умножавање дискурса о девијантној сексуалности – законских, релиѡијских, медицинских и ѡсихијатријских дискурса – али ѡакође и истовремену, и ѡвезану, релаксацију или либерализацију стиращеија које уѡправљају реулисањем хомосексуалних ѡпракси. Такви ѡпримери*

оѡкривају друѡачији и мање једнообразан ѡнос између историје дискурса о сексуалности и стиращеија реулисања.

М. Ф.: Мој приступ не подразумева стратегију или контролу сексуалности која је све строжа. Дискурзивне праксе су попреште борбе. У том смислу, ѡно што се дешава крајем деветнаестог века је значајно. Ту имате истовремено раст и умножавање књига о медицини, психологији, психијатрији, књига о сексуалној перверзности. Такође, истовремено, или одмах затим, имате пролиферацију, појаву дискурса о сексуалној перверзности у првом лицу. Ствари попут Жида, на пример, који каже: „Ја сам хомосексуалац.” Та врста механизма на неки начин присваја дискурс психологије, чак и медицине, и враћа га. Тиме се формира начело афирмације насупрот механизму регулације, које је повезано, пре свега, с тим дискурсима.

Може се запазити још један феномен истог типа, али мало другачији по форми. На пример, у мистичкој књижевности петнаестог и шеснаестог века може се уочити интензивирање техника и метода за усмеравање савести, заједно с постепеним инсистирањем на опасностима сексуалне жудње – растућа брига за плотске грехе, а са свим унутрашњим искуствима у која се плотски греси могу конкретно усадити. Као ѡговор на то, јављају се извесни мистици који су потпуно обузети тим сексуалним екстазама – на пример, Света Тереза Авилска. Ово, на неки начин, представља узимање и враћање, али у првом лицу, и као унутрашње искуство ѡнога што је било наметнуто као лично правило послушности и као самоконтрола управитеља савести. Све то убрзава многе ѡд карактеристичних епидемија

хистерије у католичким манастирима у шеснаестом и седамнаестом веку.

Ф. М. и Р. П.: *Као изузетно значајан корак напред у Вољи за знањем делује Ваша анализа улоге анатомије, биологије и психологије – која се усредсређује на тело – у конституисању и регулисању модерних форми сексуалности. На основу Ваших примера можда би се могла отворити ситуација да тек у модерном периоду, то јест у периоду након седамнаестог века, биологија и анатомија почињу да заузимају привилеговано место у организацији и конструкцији сексуалних разлика и сексуалних девијација. Сматрали ли да је „род“, како га ми разумемо, изразио модеран појам? Да у ранијим периодима организација сексуалности према биолошким сексуалним разликама није заузимала толико централно место? У том контексту, Ви сте сами наглашавали значајан и променљив положај хермафродитства, и стипова према хермафродитству, у свом раду о историји лика Херкулине Барбен.¹*

М. Ф.: Да, заиста, то је врло важно. Не знам како сад да одговорим, а да то буде истовремено детаљно и прецизно. Ако начас погледамо случај хермафродитизма, занимљиво је приметити да се тај појам, све до седамнаестог и осамнаестог века, односи на неког ко унутар себе има два пола – као кад би имао две главе или четири руке. То се сагледава као мешавина, нешто чудовишно и узнемирујуће, али хермафродити се не сматрају осуђеним због свог хермафродитизма; њима је, напосто, дозвољено да изаберу један пол, и да одлуче који ће то пол бити, пре брака. Од тада па надаље, хермафродит се морао држати

одабраног пола; иначе би био/била осуђен/-а за содомију. Управо од периода седамнаестог и осамнаестог века настаје концепт да појединац има један одређени пол. Од тада се хермафродити не сматрају особама у којима су два пола јукстапонирана, него особама у којима је истински пол скривен површинским, или привидним, или тобожњим полом. Хермафродити сада нису мешавина два пола, већ се посматрају као индивидуе чији је стварни пол скривен привидним.

Видимо да закон мушког и женског постаје закон апсолутне разлике (*partage*), и да особа не може бити и једно и друго истовремено. Дакле, у овом контексту се појављује хомосексуалац крајем деветнаестог века као неко у коме је анатомски и биолошки аутентичан пол на неки начин маскиран или прикривен, первертиран, искривљен, искварен, извитоперен психолошким полом, полом који ни на који начин не одговара анатомији те особе. Свакако, треба се само осврнути на психоанализу, где се хомосексуалност увек дефинише кроз идентификацију с полом који није наш сопствени. Још је реч о игри либидиналног односа према свом полу, кроз узнемирујуће или забрињавајуће присуство другог пола. Тврди се да неспособност хомосексуалца да другом полу приступи као објекту потиче отуда што се тај други пол доживљава у другачијем модусу, а не у модусу објекта. Уистину, та врста анализе узима у обзир једино трезвено јавно мњење: наиме, да су хомосексуалци особе којима је добро међу себи сличнима, али се сматра да се рђаво слажу са супротним полом. У ширем смислу, мислим да су сва та наизглед чисто научна разматрања – која се заправо спроводе у читавом низу институција,

¹ Foucault, 1978.

уверења, дискурса – прожела искуство о сопственој сексуалности које свака особа има.

Ф. М. и Р. П.: У Вољи за знањем, и у најављеним наредним шомовима, чини се да не размишљаје романсу, и романтичну љубав, као пресудно важан фактор ушницаја у структурирању модерне сексуалности. Рекло би се да романа заузима истакнуто место у одређивању појавних облика хетеросексуалних односа у модерном периоду. Штавише, њена особена историја доноси нијансе и ушницаје који пошичу још из католичкој или средњовековној организовања сексуалности по раздельној линији духа и љоши.

М. Ф.: Да, потпуно се слажем. У ствари, током периода романтизма, проблематика сексуалности у књижевности, а такође и у природним наукама и природној филозофији, имала је значајну улогу. Не могу о томе рећи ништа прецизније, али свакако је занимљиво.

Ф. М. и Р. П.: Можда да се сад окренемо расправи о дискурсу и дискурзивним праксама ушшеније, усветлуоноја што сће већ рекли. То ишће се суштински шиче односа између области дискурса и љоља недискурзивности, и импликација које ишшивање тој односа може имати по конкретан емпијски рад којим се покушава конструисање историје појединачних дискурзивних формација. Оно што је многим од нас било важно у Вашем раду јесте ошће инсистирање на специфичности појединачних дискурзивних пракси; на унутрашњим правилима њиховој конструисања, на особеним облицима моћи који су им иманентни и на специфичним позицијама субјекта које се нуде. Сложеност организације реулативних

дисциплина је очувана, а избеинуће су многе ошности карактеристичне за извесне облике марксизма, за свођење свих облика реулисања на једно сљољашње начело или узрок.

Међуштим, иако ошављаће места за односе и праксе који постоје изван дискурса, они у Вашим делима нису обрађени у јуној мери. Овде је проблем у шоме што би се историја дискурзивних пракси моља прешворити у конструисање једној шииа историје одозго. Односно, знања која ишшимо обично су најдоминантнија и најформализованија. Дискурзивне праксе налазе се унутар и сирове се на основу недискурзивних односа и пракси које имају сошствене кодове и правила уобличавања. Поледајмо, на пример, чшаву ону сложену мрежу односа који сачињавају неке од пракси унутар популарне културе. У одређеним шачкама ши вандискурзивни односи моју ошавити шрајне последице на развој и преображај појединачних дискурзивних пракси – на пример шиме што обезбеђују ошор. Поље вандискурзивној, једнако као и интердискурзивној, може бити деловорно не само у одређивању услова моућности насшанка неке дискурзивне праксе, већ може имати ушницаја и на каснију историју њеној развоја. То је, дакле, ишће у чијем средишту се налази „чистоша” шииа историје коју дискурзивна анализа може произвешти, и њеова моућа ошраичења.

М. Ф.: Мој проблем био је у међусобном приближавању области историје, знања и жудње. Изгледало ми је да је марксизам, или бар извесан начин практиковања марксизма, заснован на филозофији свести која није задовољавајућа. Схватање, на пример, да примљене идеје и представе о свету јесу одраз

једне класе, или да им је сврха да служе њеним интересима. Чини се, с једне стране, да су та два аспекта неадекватна за уобличавање разумевања прилично компликованих феномена, као што је развој неке науке, и, у општијем смислу, развој оних великих области знања као што је сексуалност. С друге стране, то претпоставља да је људски субјект постојан ентитет који увек дела у складу с истим механизмима и структурама; и слично томе, да жели да задовољи своје интересе, или да на исти начин одражава слику света. Изгледало ми је, да одговорим на први део питања, да је анализа дискурса прва ствар коју треба урадити. Другим речима, анализа оног што се открива – управо свести коју људи имају о стварима. Дакле, то је први циљ; анализирање дискурса без ослањања на универзалистичку концепцију свести.

Друго, увек проучавам те дискурзивне праксе у вези са недискурзивним праксама, у жељи да покажем како су формиране унутар скупа пракси које су недискурзивне. У случају лудила, на пример, покушао сам да проучим дискурзивне праксе које су на делу у контексту који сачињавају праксе утамничења, искључивања, недоступности за послења, присилног рада и тако даље. Исто важи за дискурзивне праксе као што су медицина, патолошка анатомија, које су биле повезане са широким распоном других пракси које се односе на ментално болесне особе. Слично томе, дискурси који се односе на делинквенцију били су повезани с казненом праксом. На исти начин, дискурзивна пракса сексуалности удружује се с извесним другим праксама као што је исповест и духовно вођство у оквиру хришћанства. То је друга тачка.

Завршна тачка је то да ове дискурзивне праксе нису искључиво нити нужно начин пуког предвиђања одозго. Као што је раније речено, те дискурзивне праксе увек су место сукоба и оспоравања. Чак би се могло рећи да побуна увек почиње дискурсом. Енглеска, америчка, француска и руска револуција имале су као почетне тачке управо преокрете у механизмима дискурса унутар дискурзивних пракси. Утолико, фокусирање на дискурзивне праксе уопште не подразумева узимање ствари на нивоу статичке и неопипљиве регулације.

Ф. М. и Р. П.: *Пићање које се односи на Ваше разумевање деловања моћи; посебно у смислу у којем ја разматраше у другом делу Воље за знањем. Инсистираше на томе да односи моћи нису лоцирани изван економских односа, односа знања, сексуалних односа, већ су им иманентни, и да се не могу свести ни на који једноузрочан, јојединачан извор. Ипак, у наставку прецизно наводише оно што називаше „велике доминације”, које формирају ошће линије силе које прелазе преко локалних позиција и повезују их у ошћу сјрашеију моћи. Чини се да то ствара шешкоћу у томе што наводише, а тај проблем иако је присутан, колико се може разумети, у Донзелоовој карактеризацији ошћих сјрашеија иншверненасања у породици у Политици породица.² Наиме, шта даје шим сјрашеијама које се не могу локализовати кохерентношћу коју наводно имају? Да ли овде уошћено указујете на расш дисциплинарној и реулашорној друштва током дугој историјској периода, које се квалишашивно разликује од сшаријих облика реулисана за које је карактеристична владавина закона,*

² Donzelot, 1977.

или покушаваће да прецизно наведеће нешто одређење: чињеницу да посебни односи моћи који су иманентни одређеним дискурсима могу бити историјски повезани низом стваралачких сличности?

М. Ф.: Прво што треба приметити јесте то да, лично, кад користим реч моћ, у суштини, идентификујем један комплекс проблема. Моћ за мене није никаква супстанца, нити флуид који еманира однекуд – од бога или суверена или народне воље. Под моћи подразумевам скуп оних феномена којима људи утичу на понашање других. А однос моћи су управо интеракције од којих се састоје везе детерминације које постоје између понашања једне особе и понашања друге; начин на који понашање једне особе одређује понашање друге.

Ипак, сасвим је јасно да постоје односи моћи потпуно различитих типова и нивоа, који су увек окренути праксама које су истовремено економске, сексуалне, политичке и тако даље. Што се тиче феномена кохезије, који тим односима моћи омогућавају да се организују у стратегије, та коагулација, та кохеренција настаје можда услед различитих ствари. На пример, буржоаска политичка и економска организација доминације у осамнаестом и деветнаестом веку омогућила је тој класи да наметне друштву релативно кохерентне системе моћи, системе који су одговарали захтевима одређених циљева читаве друштвене организације. Буржоазија је спроводила политику популације, на пример, која се ослањала на изванредан број пракси, сексуалних или моралних. Из друге перспективе, можемо видети да је та класа такође ограничавала и забрањивала неке друге

практике и ставове. Овде управо имамо пример односа моћи који се организују и постају кохерентни кроз економску и политичку детерминацију.

Но, могуће су генерализације и кохезије настале из сасвим другачијих феномена. Погледајте, рецимо, оно што се управо десило у Ирану, у перспективи односа моћи који су раније постојали у друштву између религијских вођа и грађанске популације – мушкараца и жена, родитеља и деце. Ти односи су сада мобилисани унутрашње, у борби против економске и политичке доминације и моћи шаха и мале олигархије. На тај начин, видите, велика стратегијска уједињавања могу имати порекла, облике и циљеве који су различити.

Ф. М. и Р. П.: *То разјашњава неке ствари, у њом смислу што на одређени начин извесне тенденције у Енглеској покушавају да накалеми Вашу теорију дискурзивних пракси да би створиле један сложенији облик марксизма. Нарочито кад користите реч хегемонија, и послидице хегемоније, у Вољи за знањем, неки људи се окрећу Грамшију у покушају да оправдају коришћење Ваше начина анализе унутар марксистичког оквира.*

М. Ф.: Заправо не желим да покрећем тему марксизма. Никад не одговарам на питање: „Да ли сте марксиста и посвећени марксизму?” Радим то што радим и користим појмове и методе међу којима има и неких позајмљених из постојећих теорија. Али, пошто марксиста тврде да је марксизам научан, њихов је задатак да кажу у светлости мог рада да ли је аутентичан или није. Не желим да штитим свој рад некаквом визом која би му дала марксистички печат ваљаности. Мислим да се слобода, искреност

и поштење састоје у томе да се каже: ово сам урадио. Сад ви процените да ли је тај рад марксистички или није, и да ли је то релевантно или не.

Ф. М. и Р. П.: *На крају, да ошворимо њихове полиптике и, конкретније, начина на који разумеће онај њих односа који би се могао развити између теорије дискурзивних пракси и облика полиптичке борбе. У тексту који сте објавили 1968. у часопису Esprit под насловом "Réponse à une question" ("Одговор на једно њиховање"), изложили сте неколико хипотеза за дефиницију пројективне полиптике, које су укључивале и инсистирање на признавању историјских услова и тачно одређених правила даће праксе, заједно с деконструкцијом њојма деловорности „субјекта уопште“ као универзалног оператора у свим преображајима. Шта мислите, на које начине разумевање историје и развоја дискурзивних пракси, заједно с познавањем њихових услова постојања, може обезбедити услове за ефикасније облике полиптичког интервенисања?*

М. Ф.: Две ствари. Прво, није ни функција ни циљ мојих историјских анализа дискурзивних пракси да покажу да смо утамничени (*pris*) унутар историје, без начина да побегнемо. Далеко од тога, циљ је да покажу колико су заправо крхке ствари које делују најочигледније, као и то да почивају на одређеним околностима и често се могу приписати историјским конјунктурама које апсолутно ни по чему нису нужне нити дефинитивне. На пример, можемо показати да лудило није универзална категорија. Наводно, оно је дуго било погрешно препознавано, па га је одједном постало могуће препознати захваљујући психијатријској науци. Међутим,

можемо показати да психијатријска наука спада у дискурзивну праксу, и да је та дискурзивна пракса део других пракси које су и саме интегрисане у ситуацију која је историјска. Исто тако, можемо узети начин на који теоретичари сексуалности супротстављају мушко женском, класификују перверзије и дефинишу реч и појмове сексуалности. Мој задатак јесте да покажем да је све то повезано с историјском конјунктуром. Према томе, те историјске анализе ни на који начин немају за циљ да нас утампиче унутар детерминација. Напротив, циљ је да нас ослободе да би се извели могући преображаји.

Друга тачка јесте то да не верујем да је функција интелектуалца да даје пророчанства, да прописује или утемељује законе. Другим речима, није посао интелектуалца да каже: „Побуните се, идите и дигните револуцију!“ Интелектуални рад којим се бавим састоји се у томе да покажем на неки начин колико су крхке оне ствари које сматрамо доказима. Стога, мој рад, или, ако хоћете, моје активистичко деловање, треба да буде део покрета или групе која може деловати из овог простора – простора који је, верујем, слободан, и из ког можемо ослобађати друге. Улога овог покрета је да изналази облике деловања, и да заправо спроводи преображаје. Дакле, имам политичку активност која у веома великој мери потиче од интерних анализа, али то не значи да се моје анализе преображавају у закон за друге.

Ф. М. и Р. П.: *Сада њиховање које се конкретно односи на сексуалну полиптику, и на борбе за дефинисање сексуалности. У Вољи за знањем налазимо сложен и уверљив низ аргумената који деконструишу идеју о било којој суштинској*

сексуалношћу, и либералне пристојности сексуалној политици. Но, и даље постоји проблем да, у политичком смислу, многи који се укључе у сексуалну политику – свеједно да ли су жене или ђејеви – то чине управо зато што су често под утицајем суштествне снаге арименашта који напашавају либералну позицију, или који истичу објаву неке суштинске или урођене сексуалношће. Односно, оштра снажни политички мотиви за пошлагамене. Да ли је, управо, уостало могуће најусишати те пристојности унутар политичке арене, и ако то учинимо, какав тип политичких ставова можемо усвојити, који истовремено мобилишу и привлаче широку подршку, и који су у теоријском смислу адекватније уобличени?

М. Ф.: У ономе што сам тамо рекао није било никакве критике у односу, рецимо, на геј покрет нити на женски покрет. Мислим да су те стратегије биле, и још то јесу, веома важне у борби за самопотврђивање, јер људи су говорили: „Ти си само хомосексуалац“, или: „Ти си само жена.“ У одговор на то било је изузетно важно рећи: „Па наравно, ми јесмо хомосексуалци, или жене.“ Али сада, размишљајући унапред о следећем кораку, морамо увидети да је етикетирање (*étiquetage*) особа сексуалним идентитетом – мушкарци, жене, лезбијке, хомосексуалци, педофили, без обзира шта, није важно – нешто што може постати опасно. Те да, ако је истина да је хомосексуалност, на пример, у својој специфичности, измишљена (*désoeuré*) и дистрибуирана унутар културе и друштва као што је наше, онда не смемо тој хомосексуалности приписати неограничено важење. Морамо бити уверени, дубоко у себи, да „хомосексуалност“ не постоји.

Мислим да смер у којем морамо ићи – или у којем бих бар ја волео да идемо – није званично законско, државно или друштвено признање права на хомосексуалност. Желео бих да истакнем чињеницу да државни органи и закон немају апсолутно никакве везе са сексуалним понашањем појединаца. Термини као што су „пол“, „сексуалност“, „обичаји“, „морал“, „добро понашање“, „пристојност“ и тако даље, постоје у француском законодавству, не знам да ли је тако и у енглеском. А те речи ту никако не треба да постоје. Савршено је разумљиво да се људима не дозвољава вршење физичког насиља над другима; било оно у сврху пљачке, или тек ради задовољства – насиље треба бити стављено ван закона. Али сексуалност нема никакве везе ни са законом ни са друштвеном контролом. И то је политичка теза, ако хоћете, која је имплицитно присутна у мојој књизи *Воља за знањем*.

Не знам да ли сте то читали, али пре неки дан, у енглеском листу *The Observer* објављен је приказ *Воље за знањем*. Приказивач је рекао да је та књига очигледно безвредна, а пошто сам ја хомосексуалац, приказивач се уопште није изненадио што у њој нема ничег занимљивог. Особа која је то рекла нема стварног значаја. У сваком случају, нећу да се жалим. Не видим како бих могао рећи да је увреда кад ме назову хомосексуалцем. Али сама чињеница да неко тврди да сте хомосексуалац – и реагује тако што целокупан дискурс који се дешава приписује чињеници да упражњавате неку одређену сексуалну праксу – неприхватљива је. То је само анегдота, али осветљава чињеницу да афирмација сексуалног идентитета не мора увек носити позитивну вредност. Имам апсолутно право да кажем шта хоћу, а да

ме нико не пита како водим љубав. Верујем да је понекад у тактичком смислу важно истаћи своју сексуалност, али не смемо дати државним органима, или онима који су на власти, право да испитују нашу сексуалност, и да нас питају за сексуални идентитет.

Ф. М. и Р. П.: У закључку Воље за знањем указујете на моћуће правце развоја – *политичкој развоја* – у *пољу сексуалности*. Говорите о *неојходности* *бећа од деловања секса*, кроз оно *што називате тактичким преокрећанем* *разних механизма сексуалности*. Кажете да *треба да се сујројсшавимо сшећама моћи присвајањем шелâ, задовољшава и знања, и да средишња тачка пројивнајада усмереној на коришћење сексуалности треба да буде напашавање шелâ и задовољшава. Можете ли нешто дејалније и ојширније рећи о шоме шта овде видите као моћућу сшрашеију?*

М. Ф.: За то, нажалост, немам времена и нисам сигуран да ли бих могао даље да коментаришем. Али чини ми се да међу најтрајније и најпостојаније особениости регулисања сексуалности на Западу спада то да смо увек давали предност жудњама у односу на задовољства, која су била занемаривана или одбацивана. На крају крајева, хришћанство јесте присвојило сексуалност, а ја сам покушао да разјасним ту чињеницу и да је анализирам кроз појам жеље и сексуалне жудње. Појам жудње, који постаје организационо начело сексуалности од петнаестовековног хришћанства, чини се да је сасвим испуњен односима моћи и односима знања. На крају крајева, психоанализа је анализа жудње.

Ф. М. и Р. П.: *Какву разлику видите између познавања (connaissance) и зна-*

ња (savoir)? Постоји ли ейисшемолашка разлика?

М. Ф.: Па, да. Кад кажем *savoir*, за то нема енглеске речи, па не знам како да објасним.

Ф. М. и Р. П.: *Ми оба шермина пре-*
водимо речју знање (knowledge).

М. Ф.: Кад кажем *connaissance*, под тим подразумевам један чин знања (*savoir*); низ односа између субјекта и објекта који нису признати нити вредновани у системима *јознавања (connaissances)*, као што је наука, на пример, или право, или казуистика. Оно што зовем знањем (*savoir*) напосто је скуп – шта год спадало у њега – процесâ који се користе за *јјознавање (prendre connaissance)* нечег. Чин *јознавања (connaissance)* регулисан је, док чин знања (*savoir*) означава читаву процедуру – ма од чега да се састоји.

Ф. М. и Р. П.: *Да ли бисте као су-*
јројности иштакли неке незајадњачке,
или оријенталне, облике сексуалности
као моћуће начине јрекидања домина-
ције жудње?

М. Ф.: Свакако постоје друга знања и дискурси о сексуалности. Постоји оно што називам *ars erotica*,³ какву, рецимо, налазите у Јапану или у Кини. Тамо постоји врло дуг и опширан дискурс о сексуалности или, тачније, о задовољствима, који није имао функцију анализирања области коју називамо сексуалношћу. Напротив, у средишту пажње овде су технике којима покушавамо да увећамо сексуално задовољство, да га интензивирамо. Та *ars erotica* ин-

³ *Ars erotica* (лат.) – еротска уметност.
(Прим. прев.)

тервенисала је у економији задовољства и сачињавала део технике задовољства. Она није била инструмент познавања (*connaissance*), претварања сексуалне

праксе у предмет и тражења у њему нечег другог осим сексуалности – била то задовољства или жудње.

ИЗВОРИ:

- Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P. (eds.). (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Carter, E. (1997). *How German IS She? Postwar West German Reconstruction and the Consuming Woman*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Dollimore, J. (1991). *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon.
- Donzelot, J. (1977). *La Police des Familles*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Dworkin, D. (1977). *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left and the Origins of Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Foucault, M. (1978). *Herculine Barbin dite Alexina B. présenté par Michel Foucault*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Le Souci de soi; L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1987). *The Use of Pleasure: the History of Sexuality Volume 2*. (R. Hurley, trans.). Harmondsworth: Penguin.
- Фуко, М. (1988а). *Историја сексуалности: коришћење љубавних уживања*. (А. Јовановић Краљ, прев.). Београд: Просвета.
- Фуко, М. (1988б). *Историја сексуалности: сјарање о себи*. (Б. Јелић, прев.). Београд: Просвета.
- Foucault, M. (1990). *The Care of the Self: the History of Sexuality Volume 3*. (R. Hurley, trans.). Harmondsworth: Penguin.
- Gagnon, J. and Simon, W. (1974). *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. London: Hutchinson.
- Hall, S. et al. (eds.). (1980). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies 1972–1979*. London: Hutchinson.
- Jordanova, L. (1989). *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Joyce, P. (1995). "The End of Social History". *Social History*, 20, 1.
- Joyce, P. (2003). *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*. London: Verso.
- McIntosh, M. (1968). "The Homosexual Role". *Social Problems*, 16, 2.
- Mort, F. (1996). *Cultures of Consumption: Masculinities and Social Space in late Twentieth-Century Britain*. London: Routledge.
- Nead, L. (1998). *Myths of Sexuality: Representations of Women in Victorian Britain*. Oxford: Blackwell.
- Nixon, S. (1996). *Hard Looks: Masculinities Spectatorship and Contemporary Consumption*. London: UCL Press.
- Plummer, K. (1975). *Sexual Stigma: An Interactionist Account*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Press.
- Weeks, J. (1977). *Coming Out: Homosexual Politics in Britain, from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet.

(С енглеској превео Иван Рагосављевић)