

MOĆ JE SKUP FENOMENA KOJIMA LJUDI UTIČU NA PONAŠANJE DRUGIH¹

Ovaj dosad neobjavljeni intervju s Mišelom Fukoom vođen je 29. maja 1979. u Fukoovom domu u Ulici Vožirar u Parizu. Okolnosti samog razgovora zaslužuju komentar, jer ukazuju na jedan od puteva kojima su „napredne” ideje iz Francuske prelazile u Britaniju krajem dvadesetog veka. Sedamdesetih godina obojica smo bili postdiplomci u Centru za studije savremene kulture (*Centre for Contemporary Cultural Studies*, CCCS/CSSK) na Univerzitetu u Bermingamu, gde je Fukoov rad o diskurzivnoj moći počinjao da ostvaruje znatan učinak. Fukoov projekt je u CSSK tumačen u okvirima šire rasprave o važnosti poststrukturalističke teorije za analizu kulture, naročito radova Barta, Sosira i Deride. Takođe je čitan u spoju s brzo rastućim opusom feminističke teorije koja je počinjala da problematizuje unitarne i stabilne kategorije seksualnog razlikovanja, i s raspravama unutar gej pokreta o autovanju i politici identiteta.² U Bermingamu, svi ti radovi s nelagodnošću su uključivani u prethodno postojeću problematiku usmerenu na kulturna tumačenja zapadnog marksizma, onako kako su tu tradiciju predstavljale ličnosti poput Gramšija i Altisera.³ Senka te marksističke rasprave ugurala se u naš intervju s

¹ Prethodno neobjavljeni intervju sadržan u ovom broju (Misli se na tematski broj časopisa *New Formations – Foucault Talk*, spring 2005, num. 55 [Prim. red.]), ovde naslovljen „Fuko – sećanja”, Fuko je dao u ključnom, prelomnom trenutku za svoju misao. Međutim, godina u kojoj je intervju vođen, 1979, takođe označava momenat kada su Fukoovi spisi počeli da ostvaruju uticaj na britansku intelektualnu misao. Pitanja koja su postavili Frenk Mort i Roj Pipers i pažljivi odgovori intervjuisanog odražavaju različite teorijske paradigme s obe strane Lamanša koje su prethodile susretu. Kako bi jasniji bio kontekst tog trenutka, Mort i Pipers se osvrću na okolnosti tog sastanka. Četvrt veka kasnije, njihov tekst nas i dalje impresionira, ne samo Fukoovom intelektualnom otvorenošću, već i njegovom toplinom i velikodušnošću prema dvojici mladih britanskih istraživača. Tri eseja koji slede bave se značajem intervjuja, tada i sada. Esej Kristofera Lejna „Fuko i vandiskurzivna seksualnost” pokazuje da su i dalje veoma žive teorijske kontroverze koje je pokrenuo Fukoov složeni odnos prema psihoanalizi. Esej Dejvida Glavera „Fuko, seksualnost, liberalizam: komentar” razotkriva neke dvosmislenosti u razvoju njegove misli i ispituje kolebljivi status koncepta biopolitike u Fukoovim spisima o seksualnosti i vladavini. Moja Lojd i Endru Teker u eseju „I dalje misli drugačije: Fuko dvadeset godina kasnije” prate noviju istoriju Fukoovog uticaja na humanističke i društvene nauke, tvrdeći da njegova misao i dalje provocira. (Ovo kratko objašnjenje deo je uvodne reči Skota Makrakena, urednika pomenutog temata o Fukou u časopisu *New Formations*, i ono dodatno potcrtava važnost samog intervjuja, kao i reakcije koje je intervju, objavljen toliko godina kasnije, izazvao u naučnoj javnosti [Prim. red.].)

² Za ove rasprave u okviru feminizma sedamdesetih godina dvadesetog veka vidi časopis *m/f*. Za tada novu raspravu o seksualnom identitetu u okvirima gej pokreta vidi časopis *Gay Left* i Weeks, 1977.

³ Za izveštaj o tim intelektualnim strujama na CSSK vidi – Stuart Hall, „Cultural Studies and the Centre”, u Hall, 1980: 15–47. Za njihov uticaj na kulturu Nove levice vidi – Dworkin, 1997.

Fukoom, naročito tamo gde ga uporno ispitujemo o njegovoj teoriji moći i njenom odnosu prema marksističkoj paradigmi klase i kulture. Fukoovi strpljivi odgovori vrlo su karakteristični za srednji period njegovog rada, i ovaj intervju treba čitati u kontekstu njegovih knjiga *Istorija seksualnosti: volja za znanjem* (1976) i *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora* (1975), što su tekstovi na koje se stalno poziva, a ne u kontekstu dva završna toma njegove širokoobuhvatne istorije seksualnosti, *Staranje o sebi* i *Korišćenje ljubavnih uživanja*.⁴ U ličnom kontaktu, Fuko se pokazao veoma šarmantnim i ljubaznim prema dvojici mladića koji su došli da ga intervjuišu niotkuda, bez ikakvog kulturnog kapitala. Poklonio nam je tri sata svog vremena, uz neobavezno usputno ćaskanje o tome zašto ne voli Parižane, i uputio nas na barove koje treba posetiti u centru grada. Bila je to intelektualna i lična čarolija!

Imajući u vidu neprestano objavljivanje komentara i kritičkih ocena Fukoovog doprinosa metodologijama kulturne istorije i istorije seksualnosti, vredi ukratko razmotriti one vidove njegovog rada koji su nam se tada ukazivali kao najznačajniji. Jednako važno kao Fukoova kritika konzervativnog narativa o seksualnom i kulturnom modernizmu bilo je njegovo problematizovanje značenja i statusa same seksualnosti. Ta denaturalizacija predmeta istraživanja nalazila se u središtu Fukoovog ispitivanja svih oblika disciplinarne moći. Glavni problem nije bio da li društva prihvataju ili odbacuju seks, da li ga dozvoljavaju ili zabranjuju, nego to što su oba ta stava deo načina na koji se seks smešta u diskurs. Stoga je bilo važno kako je seksualnost predstavljena; ko govori, piše i sprovodi je u praksi, i s kojih subjektivnih pozicija. Ta naglašena relativizacija modernih kulturnih fenomena išla je uporedo s bliskim istraživanjima u sociologiji znanja i humanističkim naukama. Naročito u oblasti seksualnosti, Fukoove uvide delimično su najavile posleratne angloameričke tradicije teorije etiketiranja i uloga, sa naglaskom na konstruisanu prirodu seksualnih činova i vrednosti.⁵ Međutim, sedamdesetih i ranih osamdesetih godina dvadesetog veka, Fukoova agenda je čitana u kontekstu poststrukturalističke lingvistike, radi dubinskog ponovnog preispitivanja klasičnog terena „društvenog”. Ovo polje ispitivanja ne samo što je uobličilo moderne strategije državne uprave i politike, nego je takođe utemeljilo protokole akademskih disciplina kao što su sociologija i društvena istorija.⁶ Fukoov diskurzivni pristup pobudio nam je produktivne sumnje o etabliranim historiografskim i kulturnim procedurama. Iznad svega, upravo je njegov diskurzivni naglasak destabilizovao konvencionalnije metodologije. Kao dva mlada čoveka koja su već bila dobro upućena u metode i prakse kulturnog i seksualnog relativizma, upravo to smo najpotpunije usvojili iz Fukoovih spisa. Posle Fukoa i drugih poststrukturalista, reprezentacioni kvalitet svih oblika istorijskog znanja postao je tema od ključnog značaja.

⁴ Originalno objavljeno: Foucault, 1984. Engleski prevodi: Foucault, 1987; Foucault, 1990. ([Srpski prevodi: Foucault, 1988a; Foucault, 1988b [*Prim. prev.*])

⁵ Vidi, na primer, McIntosh, 1968: 182–192; Gagnon and Simon, 1974; Plummer, 1975.

⁶ Za analizu socijalnog kao domena uprave i intelektualne racionalnosti, vidi Burchell, Gordon and Miller, 1991; Rose, 1999; Joyce, 2003. Za implikacije po društvenu istoriju, vidi Joyce, 1995: 73–91.

Otuda, Fukoov metod poremetio je zdravorazumsko poimanje onoga o čemu bi mogla govoriti istorija seksualnosti. Otkrio je seks na neočekivanim mestima, kao i u oblastima koje su nam poznatije: u nauci o zdravlju, u kućanskim priručnicima, statističkim tabelama, medicinskim dosijeima i rezultatima popisa stanovništva. Seks se uvukao u krugove osamnaestovekovne i devetnaestovekovne društvene uprave, pored toga što je označavao telesne činove, identitete i žudnje. Moderna seksualnost bila je rasuto i decentralizovano polje, i bila je organizovana oko više referentnih tačaka. U *Volji za znanjem* Fuko je istakao više čvorišnih tačaka koje u sve većoj meri klasifikuju i regulišu seks po načelima reproduktivne i biološke snage i po nametnutim idejama o perversnosti. Značaj upravo tih mehanizama nominacije moći predmet je velikih rasprava, ali вреди ponoviti Fukoov osnovni stav; seksualnost je višestruka, a nije artikulisana u odnosu ni na jednu pojedinačnu referentnu tačku. Ovaj naglasak imao je jednu važnu kulturnu posledicu po istraživanje, a reč je o tome što je otvorio prostor za izuzetno produktivno izučavanje reprezentacionog kvaliteta seksualnosti, čime su se naročito bavili istoričari kulture koji su radili na konstruisanju seksualnih znanja i identiteta, kako u formalnom, tako i u neformalnom registru. Na primer, umesto da vizualne ili književne diskurse sagledavaju kao izraze seksualnosti za koju se pretpostavlja da „već postoji”, ovim praksama sada je pripisana mnogo aktivnija uloga u predstavljanju seksualnih značenja i iskustava.⁷ U vezi sa tim, erotsko dejstvo modernog konzumerizma, sa svojim složenim okvirnim i estetskim ritualima, takođe je diskurzivno iznova preispitano.⁸ Ako je jedna implikacija Fukoove analize trebalo da ukaže na to da je seks svuda, druga je trebalo da identifikuje tačno određene mreže kojima se seksualnost proizvodi.

Mnogobrojne su bile kritike i preispitivanja Fukoovog projekta, usmerena između ostalog na njegovo veoma osobeno čitanje arhive, na pristup telu kao teorijski nedovoljno obrađenom arbitru moći i žudnje, i na relativnu nezainteresovanost za vandiskurzivnu oblast. Neka od najproduktivnijih preispitivanja došla su iz feminističkih i postkolonijalnih naučnih krugova, koji su izražavali nezadovoljstvo Fukoovim relativnim rodnim slepilom i njegovim nepromišljenim evrocentrizmom, ali su ipak priznali važnost diskurzivne istorije za nastanak prefinjenije analize kulturnih i seksualnih razlika. Ipak, celokupni Fukoov projekt seksualnosti i danas je jednako relevantan kao što je bio pre četvrt veka. Insistirao je na tome da oblast seksualnosti nije samo zanimljiva, ali nevažna sporedna staza u značajnijim istorijama modernog života. U najmanju ruku od osamnaestog veka to polje je uspostavljeno kao sastavni deo društvenog projekta same modernosti. Mapirajući načine na koje seksualnost stupa u društvene sile, istoričar se mora suočiti s nizom opštijih pitanja, od kojih Fuko neka dotiče u ovom intervjuu – o jeziku i reprezentovanju sopstva, o emocijama, afektu i fantaziji, te o lokalnoj i međunarodnoj geopolitici mesta i okruženja. Ti društveni fenomeni su formativni deo iskustva bivstvo-

⁷ Za istorijske radove o vizuelnim i književnim kulturama na koje je uticao Fuko vidi, pored vrlo mnogobrojnih drugih primera, Neade, 1988; Jordanova, 1989; Dollimore, 1991.

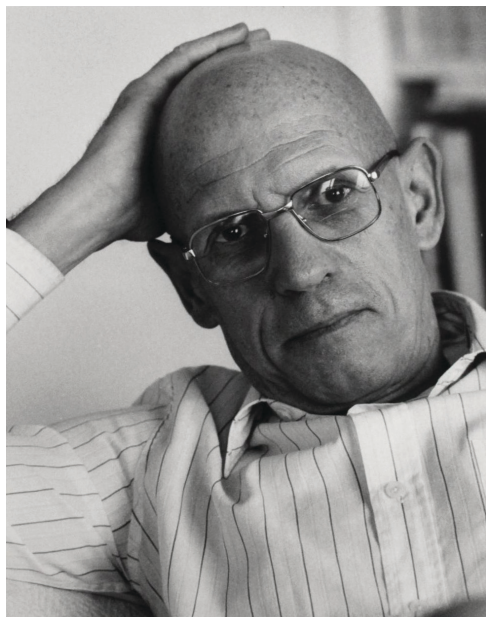
⁸ Za Fukoov uticaj na kulturnu analizu moderne potrošnje vidi Mort, 1996; Nixon, 1996; Carter, 1997.

vanja i postajanja modernim. Upisivanje tih stvari u istoriju, na takav način da budu predstavljene kao nešto više od pukih epifenomena, zahteva ne samo drugačiji niz istorijskih narativa već i novi jezik same istoričnosti.

* * *

Roj Pitors: Lično govoreći, osećam veliko žaljenje nakon susreta s Fukoom. Kao fotograf, posebno mi je krivo što nisam pitao Mišela za dozvolu da ga slikam. Nisam imao ideju kako bih ga obuhvatno prikazao u vizuelnom smislu, a nisam se usudio da pitam za običan fotos. Fotos je veoma potcenjena kulturna forma, no ipak mi se činilo, ako bih ga pitao za takvu sliku, da bi to bilo na neki način uprljano i nisko – svakako inferiorno u odnosu na smisleniji posao razmene intelektualnih ideja. Imao sam, i verovatno još imam, što se stidim da priznam, binaran i hijerarhijski stav prema fotografiji kao nečemu sekundarnom u odnosu na intelektualna pregnuća – iako trošim mnogo vremena i profesionalne energije na isticanje važnosti vizuelnog predstavljanja. Postojala je još jedna potencijalna neprijatnost od koje sam želeo da se ogradim: naime, ta da bi moglo izgledati da koristim intervju samo kao izgovor ili paravan da ga slikam.

Fuko me je zvao telefonom u Oranžu (Vokliza), gde sam tada živio, u osam izjutra. Hteo je da razgovaramo o članku i o tome kako ćemo sve izvesti. Bio je uzbuđen mogućnošću da objavi nešto novo, ali takođe veoma oprezan. Nije hteo da ga šampamo odmah, bez dodatne obrade. Prihvatili smo njegove uslove i članak je stajao u fioci otada. Godine 1994, uneo sam neke manje ispravke u originalni tekst i u prevod. Ispravio sam greške u kucanju i pravopisu u originalu, koji je pregledao Fuko, i doterao gramatičke nedoslednosti. Te revizije delovale su mi prikladno za prezentaciju pisanog teksta, za razliku od izgovorene reči. Smatrao sam da ispravke u prevodu olakšavaju intelektualni tok, i nastojao sam da Mišel sagleda krajnji proizvod koji nastaje iz tog intervjua kao pisani dokument, a ne kao puko beleženje onog što smo tada govorili. Nameravao je da preradi transkript i uobliči ga kao pisani članak, gde bi intervju funkcionisao kao formalizovani intelektualni odgovor. Pošto je govorna reč manje kontrolisana, i neke stvari su bile prvi put pomenute, brinuo se kako će izgledati doslovni prepis njegovih reči. Još se nije bio „autovao” u vezi sa nekim pitanjima koja su ovde pokrenuta, i možda je smatrao da duguje francuskoj publici da to prvi put raspravi na francuskom. To je bio koren njegove dileme, zbog koje je izbegavao objavljivanje. Zaista je šteta što ovaj projekt nismo dalje razvili, niti smo produbili kontakt s njim, jer je očigledno imao još toga da kaže.



Frenk Mort i Roj Pitera: *Najpre, da se okrenemo Vašim radovima o seksualnosti. Razvijate li i dalje projekt koji ste ocrta-
li u Volji za znanjem?*

Mišel Fuko: Pa, vidite, ne želim da napišem tih pet ili šest knjiga. Upravo pišem drugu, o katoličkom hrišćanstvu, kao i treću, o hermafroditstvu.

F. M. i R. P.: *Kako zamišljate te naredne tomove – naročito u vezi sa pitanjem istorijske analize? Prvi tom je u čitaocima proizveo jak utisak da sadrži niz teorijskih hipoteza o prirodi i organizaciji diskurzivne seksualnosti, koje će biti konstruisane detaljnijim istorijskim radom u narednim tomovima – možda slično knjizi Nadzirati i kažnjavati. Pitanje se odnosi na to kako tačno vidite pisanje diskurzivne istorije. Da li je trenutak empirijske analize vrlo značajan u Vašem pristupu; i kakvo mesto zauzima u odnosu na Vašu širu hipotezu i zaključke, koji su izneti na višem nivou apstrakcije?*

M. F.: Prva knjiga nije teorijska. To je niz hipoteza, metoda ili, ako hoćete, pravila igre za buduću analizu. Drugim rečima, u ovoj knjizi sam hteo da istaknem da će moj predmet biti istorijsko proučavanje načina na koji su oba domena koje nazivamo seksualnošću – a to su analize i iskustva – formirana. Takoreći, to je istorija pojma seksualnosti, što je prilično nov pojam. Postojali su raniji pojmovi o seksualnosti, poput, na primer, pojma žudnje i ploti, ali ne i pojam same seksualnosti. Takođe, to je istorija i drugih pojmova, drugih koncepata koji su povezani (*apparenté*) s ovim pojmom seksualnosti, kao što je, recimo, perverzija.

S druge strane, to je takođe istorija načina kako su sami ti pojmovi intervenisali (*interféré*) u svačijem iskustvu i, do izvesne mere, oblikovali naše iskustvo o sopstvenim željama i seksualnim odnosima. Upravo u tom smislu ovo je istorijska knjiga. Ali ona se uopšte ne bavi seksualnim ponašanjima, niti je to istorija prohibitivnog zakonodavstva i morala. Ova analiza predstavlja odnos znanja, koje je u procesu razvitka, i oblasti iskustvenog, koje je u procesu preobražaja. Od časa kad definišem taj predmet on podrazumeva izvestan broj pravila igre. To jest, pravila za proučavanje načina na koji je regulisano ne seksualno ponašanje, nego diskurs o seksualnosti: načina na koji osoba formira svest o izboru seksualnosti. Stoga, u prvom tomu sam izučavao katoličko hrišćanstvo kao ritual i kôd; ispitivanje samoga sebe i formulacije svesti koju osoba ima o sopstvenoj seksualnosti. Upravo zbog toga, primarni element u mojoj analizi je diskurs, ne zato što verujem da dis-

kurs postoji samostalno i lebdi naokolo u vazduhu, nego upravo u diskursu, ili unutar diskursa, vidimo konkretno pojavljivanje načina i formi kako osoba postaje svesna svoje seksualnosti, i načina na koji se određena mreža nameće svakoj osobi – analitička mreža sopstvene seksualnosti.

Dakle, drugo pravilo ove igre jeste da ne priznajem, u svakom slučaju ne postuliram, da je upravo represija jedini mehanizam koji reguliše diskurzivnu praksu seksualnosti. Ne mislim da nema represije, već mislim da postoje mnogi drugi mehanizmi koji su na delu. Naročito, kad vidimo koliko se intenzivno hrišćanski Zapad koncentriše na seksualnost – kad vidimo koliko se mnogo o tome govori, kakve obaveze to nameće svakoj osobi da prizna ili ispovedi svoju seksualnost svom ispovedniku ili duhovniku, i tako dalje – to nas navodi da postuliramo da represija nije glavni mehanizam koji reguliše seksualnost.

F. M. i R. P.: *Mislite li pak da podsticanje na diskurs u oblasti seksualnosti uvek nužno podrazumeva nove strategije regulacije? Uzmimo slučaj muške homoseksualnosti i reforme zakona o homoseksualnosti. Na primer, u periodu pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog veka u Britaniji vidimo umnožavanje diskursa o devijantnoj seksualnosti – zakonskih, religijskih, medicinskih i psihijatrijskih diskursa – ali takođe i istovremenu, i povezanu, relaksaciju ili liberalizaciju strategija koje upravljaju regulisanjem homoseksualnih praksi. Takvi primeri otkrivaju drugačiji i manje jednoobrazan odnos između istorije diskursa o seksualnosti i strategija regulisanja.*

M. F.: Moj pristup ne podrazumeva strategiju ili kontrolu seksualnosti koja je sve stroža. Diskurzivne prakse su poprište borbe. U tom smislu, ono što se dešava krajem devetnaestog veka je značajno. Tu imate istovremeno rast i umnožavanje knjiga o medicini, psihologiji, psihijatriji, knjiga o seksualnoj perversnosti. Takođe, istovremeno, ili odmah zatim, imate proliferaciju, pojavu diskursa o seksualnoj perversnosti u prvom licu. Stvari poput Žida, na primer, koji kaže: „Ja sam homoseksualac.” Ta vrsta mehanizma na neki način prisvaja diskurs psihologije, čak i medicine, i vraća ga. Time se formira načelo afirmacije nasuprot mehanizmu regulacije, koje je povezano, pre svega, s tim diskursima.

Može se zapaziti još jedan fenomen istog tipa, ali malo drugačiji po formi. Na primer, u mističkoj književnosti petnaestog i šesnaestog veka može se uočiti intenziviranje tehnika i metoda za usmeravanje savesti, zajedno s postepenim instiranjem na opasnostima seksualne žudnje – rastuća briga za plotske grehe, a sa svim unutrašnjim iskustvima u koja se plotski gresi mogu konkretno usaditi. Kao odgovor na to, javljaju se izvesni mistici koji su potpuno obuzeti tim seksualnim ekstazama – na primer, Sveta Tereza Avilska. Ovo, na neki način, predstavlja uzimanje i vraćanje, ali u prvom licu, i kao unutrašnje iskustvo onoga što je bilo nametnuto kao lično pravilo poslušnosti i kao samokontrola upravitelja savesti. Sve to ubrzava mnoge od karakterističnih epidemija histerije u katoličkim manastirima u šesnaestom i sedamnaestom veku.

F. M. i R. P.: *Kao izuzetno značajan korak napred u Volji za znanjem deluje Vaša analiza uloge anatomije, biologije i populacije – koja se usredsređuje na telo – u konstruisanju i regulisanju modernih formi seksualnosti. Na osnovu Vaših primedbi možda bi se mogla otvoriti spekulacija da tek u modernom periodu, to jest u periodu nakon sedamnaestog veka, biologija i anatomija počinju da zauzimaju privilegovano mesto u organizaciji i konstrukciji seksualnih razlika i seksualnih devijacija. Smatrate li da je „rod”, kako ga mi razumemo, izrazito moderan pojam? Da u ranijim periodima organizacija seksualnosti prema biološkim seksualnim razlikama nije zauzimala toliko centralno mesto? U tom kontekstu, Vi ste sami naglašavali značajan i promenljiv položaj hermafroditstva, i stavova prema hermafroditstvu, u svom radu o istoriji lika Herkuline Barben.¹*

M. F.: Da, zaista, to je vrlo važno. Ne znam kako sad da odgovorim, a da to bude istovremeno detaljno i precizno. Ako načas pogledamo slučaj hermafroditizma, zanimljivo je primetiti da se taj pojam, sve do sedamnaestog i osamnaestog veka, odnosi na nekog ko unutar sebe ima dva pola – kao kad bi imao dve glave ili četiri ruke. To se sagledava kao mešavina, nešto čudovišno i uznemirujuće, ali hermafroditi se ne smatraju osuđenim zbog svog hermafroditizma; njima je, naprosto, dozvoljeno da izaberu jedan pol, i da odluče koji će to pol biti, pre braka. Od tada pa nadalje, hermafrodit se morao držati odbranog pola; inače bi bio/bila osuđen/-a za sodomiju. Upravo od perioda sedamnaestog i osamnaestog veka nastaje koncept

da pojedinac ima jedan određeni pol. Od tada se hermafroditi ne smatraju osobama u kojima su dva pola jukstaponirana, nego osobama u kojima je istinski pol skriven površinskim, ili prividnim, ili tobožnjim polom. Hermafroditi sada nisu mešavina dva pola, već se posmatraju kao individue čiji je stvarni pol skriven prividnim.

Vidimo da zakon muškog i ženskog postaje zakon apsolutne razlike (*partage*), i da osoba ne može biti i jedno i drugo istovremeno. Dakle, u ovom kontekstu se pojavljuje homoseksualac krajem devetnaestog veka kao neko u kome je anatomski i biološki autentičan pol na neki način maskiran ili prikriven, pervertiran, iskripljen, iskvaren, izvitoperen psihološkim polom, polom koji ni na koji način ne odgovara anatomiji te osobe. Svakako, treba se samo osvrnuti na psihoanalizu, gde se homoseksualnost uvek definiše kroz identifikaciju s polom koji nije naš sopstveni. Još je reč o igri libidinalnog odnosa prema svom polu, kroz uznemirujuće ili zabrinjavajuće prisustvo drugog pola. Tvrdi se da nesposobnost homoseksualca da drugom polu pristupi kao objektu potiče otuda što se taj drugi pol doživljava u drugačijem modusu, a ne u modusu objekta. Uistinu, ta vrsta analize uzima u obzir jedino trenutno javno mnjenje: naime, da su homoseksualci osobe kojima je dobro među sebi sličnima, ali se smatra da se rđavo slažu sa suprotnim polom. U širem smislu, mislim da su sva ta naizgled čisto naučna razmatranja – koja se zapravo sprovode u čitavom nizu institucija, uverenja, diskursâ – prožela iskustvo o sopstvenoj seksualnosti koje svaka osoba ima.

¹ Foucault, 1978.

F. M. i R. P.: U Volji za znanjem, i u najavljenim narednim tomovima, čini se da ne razmatrate romansu, i romantičnu ljubav, kao presudno važan faktor uticaja u strukturiranju moderne seksualnosti. Reklo bi se da romana zauzima istaknuto mesto u određivanju javnih oblika heteroseksualnih odnosa u modernom periodu. Štaviše, njena osobena istorija donosi nijanse i uticaje koji potiču još iz katoličkog ili srednjovekovnog organizovanja seksualnosti po razdelnoj liniji duha i ploti.

M. F.: Da, potpuno se slažem. U stvari, tokom perioda romantizma, problematika seksualnosti u književnosti, a takođe i u prirodnim naukama i prirodnoj filozofiji, imala je značajnu ulogu. Ne mogu o tome reći ništa preciznije, ali svakako je zanimljivo.

F. M. i R. P.: Možda da se sad okrenemo raspravi o diskursu i diskurzivnim praksama uopštenije, u svetlu onoga što ste već rekli. To pitanje se suštinski tiče odnosa između oblasti diskursa i polja nediskurzivnosti, i implikacijâ koje ispitivanje tog odnosa može imati po konkretan empirijski rad kojim se pokušava konstruisanje istorije pojedinačnih diskurzivnih formacija. Ono što je mnogima od nas bilo važno u Vašem radu jeste opšte insistiranje na specifičnosti pojedinačnih diskurzivnih praksi; na unutrašnjim pravilima njihovog konstruisanja, na osobenim oblicima moći koji su im imanentni i na specifičnim pozicijama subjekta koje se nude. Složenost organizacije regulativnih disciplina je očuvana, a izbegnute su mnoge opasnosti karakteristične za izvesne oblike marksizma, za svođenje svih oblika

regulisanja na jedno spoljašnje načelo ili uzrok.

Međutim, iako ostavljate mesta za odnose i prakse koji postoje izvan diskursa, oni u Vašim delima nisu obrađeni u punoj meri. Ovde je problem u tome što bi se istorija diskurzivnih praksi mogla pretvoriti u konstruisanje jednog tipa istorije odozgo. Odnosno, znanja koja ispitujemo obično su najdominantnija i najformalizovanija. Diskurzivne prakse nalaze se unutar i sprovode se na osnovu nediskurzivnih odnosa i praksi koje imaju sopstvene kodove i pravila uobličavanja. Pogledajmo, na primer, čitavu onu složenu mrežu odnosa koji sačinjavaju neke od praksi unutar popularne kulture. U određenim tačkama ti vandiskurzivni odnosi mogu ostaviti trajne posledice na razvoj i preobražaj pojedinačnih diskurzivnih praksi – na primer time što obezbeđuju otpor. Polje vandiskurzivnog, jednako kao i interdiskurzivnog, može biti delotvorno ne samo u određivanju uslova mogućnosti nastanka neke diskurzivne prakse, već može imati uticaja i na kasniju istoriju njenog razvoja. To je, dakle, pitanje u čijem središtu se nalazi „čistota” tipa istorije koju diskurzivna analiza može proizvesti, i njegova moguća ograničenja.

M. F.: Moj problem bio je u međusobnom približavanju oblasti istorije, znanja i žudnje. Izgledalo mi je da je marksizam, ili bar izvestan način praktikovanja marksizma, zasnovan na filozofiji svesti koja nije zadovoljavajuća. Shvatanje, na primer, da primljene ideje i predstave o svetu jesu odraz jedne klase, ili da im je svrha da služe njenim interesima. Čini se, s jedne strane, da su ta dva aspekta neadekvatna za uobličavanje razumevanja prilično kom-

plikovanih fenomena, kao što je razvoj neke nauke, i, u opštijem smislu, razvoj onih velikih oblasti znanja kao što je seksualnost. S druge strane, to pretpostavlja da je ljudski subjekt postojan entitet koji uvek dela u skladu s istim mehanizmima i strukturama; i slično tome, da želi da zadovolji svoje interese, ili da na isti način odražava sliku sveta. Izgledalo mi je, da odgovorim na prvi deo pitanja, da je analiza diskursâ prva stvar koju treba uraditi. Drugim rečima, analiza onog što se otkriva – upravo svesti koju ljudi imaju o stvarima. Dakle, to je prvi cilj; analiziranje diskursâ bez oslanjanja na univerzalističku koncepciju svesti.

Drugo, uvek proučavam te diskurzivne prakse u vezi sa nediskurzivnim praksama, u želji da pokažem kako su formirane unutar skupa praksi koje su nediskurzivne. U slučaju ludila, na primer, pokušao sam da proučim diskurzivne prakse koje su na delu u kontekstu koji sačinjavaju prakse utamničenja, isključivanja, nedostupnosti zaposlenja, prisilnog rada i tako dalje. Isto važi za diskurzivne prakse kao što su medicina, patološka anatomija, koje su bile povezane sa širokim rasponom drugih praksi koje se odnose na mentalno bolesne osobe. Slično tome, diskursi koji se odnose na delinkvenciju bili su povezani s kaznenom praksom. Na isti način, diskurzivna praksa seksualnosti udružuje se s izvesnim drugim praksama kao što je ispovest i duhovno vođstvo u okviru hrišćanstva. To je druga tačka.

Završna tačka je to da ove diskurzivne prakse nisu isključivo niti nužno način pukog predviđanja odozgo. Kao što je ranije rečeno, te diskurzivne prakse uvek su

mesto sukoba i osporavanja. Čak bi se moglo reći da pobuna uvek počinje diskursom. Engleska, američka, francuska i ruska revolucija imale su kao početne tačke upravo preokrete u mehanizmima diskursa unutar diskurzivnih praksi. Utoliko, fokusiranje na diskurzivne prakse uopšte ne podrazumeva uzimanje stvari na nivou statičke i neopipljive regulacije.

F. M. i R. P.: *Pitanje koje se odnosi na Vaše razumevanje delovanja moći; posebno u smislu u kojem ga razmatrate u drugom delu Volje za znanjem. Insistirate na tome da odnosi moći nisu locirani izvan ekonomskih odnosa, odnosa znanja, seksualnih odnosa, već su im imanentni, i da se ne mogu svesti ni na koji jednoguzročan, pojedinačan izvor. Ipak, u nastavku precizno navodite ono što nazivate „velike dominacije”, koje formiraju opšte linije sile koje prelaze preko lokalnih opozicija i povezuju ih u opštu strategiju moći. Čini se da to stvara teškoću u tome što navodite, a taj problem takođe je prisutan, koliko se može razumeti, u Donzeloovoj karakterizaciji opštih strategija intervenisanja u porodici u Politici porodica.² Naime, šta daje tim strategijama koje se ne mogu lokalizovati koherentnost koju navodno imaju? Da li ovde uopšteno ukazujete na rast disciplinarnog i regulatornog društva tokom dugog istorijskog perioda, koje se kvalitativno razlikuje od starijih oblika regulisanja za koje je karakteristična vladavina zakona, ili pokušavate da precizno navedete nešto određenije: činjenicu da posebni odnosi moći koji su imanentni određenim diskursima mogu biti istorijski povezani nizom strategijskih sličnosti?*

² Donzelot, 1977.

M. F.: Prvo što treba primetiti jeste to da, lično, kad koristim reč moć, u suštini, identifikujem jedan kompleks problema. Moć za mene nije nikakva supstanca, niti fluid koji emanira odnekud – od boga ili suverena ili narodne volje. Pod moći podrazumevam skup onih fenomena kojima ljudi utiču na ponašanje drugih. A odnos moći su upravo interakcije od kojih se sastoje veze determinacije koje postoje između ponašanja jedne osobe i ponašanja druge; način na koji ponašanje jedne osobe određuje ponašanje druge.

Ipak, sasvim je jasno da postoje odnosi moći potpuno različitih tipova i nivoa, koji su uvek okrenuti praksama koje su istovremeno ekonomske, seksualne, političke i tako dalje. Što se tiče fenomena kohezije, koji tim odnosima moći omogućavaju da se organizuju u strategije, ta koagulacija, ta koherencija nastaje možda usled različitih stvari. Na primer, buržoaska politička i ekonomska organizacija dominacije u osamnaestom i devetnaestom veku omogućila je toj klasi da nametne društvu relativno koherentne sisteme moći, sisteme koji su odgovarali zahtevima određenih ciljeva čitave društvene organizacije. Buržoazija je sprovođila politiku populacije, na primer, koja se oslanjala na izvestan broj praksi, seksualnih ili moralnih. Iz druge perspektive, možemo videti da je ta klasa takođe ograničavala i zabranjivala neke druge prakse i stavove. Ovde upravo imamo primer odnosa moći koji se organizuju i postaju koherentni kroz ekonomsku i političku determinaciju.

No, moguće su generalizacije i kohezije nastale iz sasvim drugačijih fenomena.

na. Pogledajte, recimo, ono što se upravo desilo u Iranu, u perspektivi odnosa moći koji su ranije postojali u društvu između religijskih vođa i građanske populacije – muškaraca i žena, roditelja i dece. Ti odnosi su sada mobilisani unutraške, u borbi protiv ekonomske i političke dominacije i moći šaha i male oligarhije. Na taj način, vidite, velika strategijska ujedinjavanja mogu imati porekla, oblike i ciljeve koji su različiti.

F. M. i R. P.: *To razjašnjava neke stvari, u tom smislu što na određeni način izvesne tendencije u Engleskoj pokušavaju da nakaleme Vašu teoriju diskurzivnih praksi da bi stvorile jedan složeniji oblik marksizma. Naročito kad koristite reč hegemonija, i posledice hegemonije, u Volji za znanjem, neki ljudi se okreću Gramšiju u pokušaju da opravdaju korišćenje Vašeg načina analize unutar marksističkog okvira.*

M. F.: Zapravo ne želim da pokrećem temu marksizma. Nikad ne odgovaram na pitanje: „Da li ste marksista i posvećeni marksizmu?” Radim to što radim i koristim pojmove i metode među kojima ima i nekih pozajmljenih iz postojećih teorija. Ali, pošto marksisti tvrde da je marksizam naučan, njihov je zadatak da kažu u svetlosti mog rada da li je autentičan ili nije. Ne želim da štitim svoj rad neakvom vizom koja bi mu dala marksistički pečat valjanosti. Mislim da se sloboda, iskrenost i poštenje sastoje u tome da se kaže: ovo sam uradio. Sad vi procenite da li je taj rad marksistički ili nije, i da li je to relevantno ili ne.

F. M. i R. P.: *Na kraju, da otvorimo pitanje politike i, konkretnije, načina na koji*

razumete onaj tip odnosa koji bi se mogao razviti između teorije diskurzivnih praksi i oblika političke borbe. U tekstu koji ste objavili 1968. u časopisu Esprit pod naslovom "Réponse à une question" („Odgovor na jedno pitanje”), izložili ste nekoliko hipoteza za definiciju progresivne politike, koje su uključivale i insistiranje na priznavanju istorijskih uslova i tačno određenih pravila date prakse, zajedno s dekonstrukcijom pojma delotvornosti „subjekta uopšte” kao univerzalnog operatora u svim preobražajima. Šta mislite, na koje načine razumevanje istorije i razvoja diskurzivnih praksi, zajedno s poznavanjem njihovih uslova postojanja, može obezbediti uslove za efikasnije oblike političkog intervenisanja?

M. F.: Dve stvari. Prvo, nije ni funkcija ni cilj mojih istorijskih analiza diskurzivnih praksi da pokažu da smo utamničeni (*pris*) unutar istorije, bez načina da pobegnemo. Daleko od toga, cilj je da pokažu koliko su zapravo krhke stvari koje deluju najočiglednije, kao i to da počivaju na određenim okolnostima i često se mogu pripisati istorijskim konjunkturama koje apsolutno ni po čemu nisu nužne niti definitivne. Na primer, možemo pokazati da ludilo nije univerzalna kategorija. Navodno, ono je dugo bilo pogrešno prepoznavano, pa ga je odjednom postalo moguće prepoznati zahvaljujući psihijatrijskoj nauci. Međutim, možemo pokazati da psihijatrijska nauka spada u diskurzivnu praksu, i da je ta diskurzivna praksa deo drugih praksi koje su i same integrisane u situaciju koja je istorijska. Isto tako, možemo uzeti način na koji teoretičari seksualnosti suprotstavljaju muško ženskom, klasifikuju perverzije i definišu reč

i pojmove seksualnosti. Moj zadatak jeste da pokažem da je sve to povezano s istorijskom konjunkturou. Prema tome, te istorijske analize ni na koji način nemaju za cilj da nas utamniče unutar determinacija. Naprotiv, cilj je da nas oslobode da bi se izveli mogući preobražaji.

Druga tačka jeste to da ne verujem da je funkcija intelektualca da daje proročanstva, da propisuje ili utemeljuje zakone. Drugim rečima, nije posao intelektualca da kaže: „Pobunite se, idite i dignite revoluciju!” Intelektualni rad kojim se bavim sastoji se u tome da pokažem na neki način koliko su krhke one stvari koje smatramo dokazima. Stoga, moj rad, ili, ako hoćete, moje aktivističko delovanje, treba da bude deo pokreta ili grupe koja može delovati iz ovog prostora – prostora koji je, verujem, slobodan, i iz kog možemo oslobađati druge. Uloga ovog pokreta je da iznalazi oblike delovanja, i da zapravo sprovodi preobražaje. Dakle, imam političku aktivnost koja u veoma velikoj meri potiče od internih analiza, ali to ne znači da se moje analize preobražavaju u zakon za druge.

F. M. i R. P.: *Sada pitanje koje se konkretno odnosi na seksualnu politiku, i na borbe za definisanje seksualnosti. U Volji za znanjem nalazimo složen i uverljiv niz argumenata koji dekonstruišu ideju o bilo kojoj suštinskoj seksualnosti, i liberalne pristupe seksualnoj politici. No, i dalje postoji problem da, u političkom smislu, mnogi koji se uključe u seksualnu politiku – svejedno da li su žene ili gejevi – to čine upravo zato što su često pod uticajem sugestivne snage argumenata koji naglašavaju liberalnu poziciju, ili koji ističu objavu neke suštinske ili*

urođene seksualnosti. Odnosno, ostaju snažni politički motivi za potlačene. Da li je, zapravo, uopšte moguće napustiti te pristupe unutar političke arene, i ako to učinimo, kakav tip političkih stavova možemo usvojiti, koji istovremeno mobilisu i privlače široku podršku, i koji su u teorijskom smislu adekvatnije uobličeni?

M. F.: U onome što sam tamo rekao nije bilo nikakve kritike u odnosu, recimo, na gej pokret niti na ženski pokret. Mislim da su te strategije bile, i još to jesu, veoma važne u borbi za samopotvrđivanje, jer ljudi su govorili: „Ti si samo homoseksualac”, ili: „Ti si samo žena.” U odgovor na to bilo je izuzetno važno reći: „Pa naravno, mi jesmo homoseksualci, ili žene.” Ali sada, razmišljajući unapred o sledećem koraku, moramo uvideti da je etiketiranje (*épinglage*) osoba seksualnim identitetom – muškarci, žene, lezbijke, homoseksualci, pedofili, bez obzira šta, nije važno – nešto što može postati opasno. Te da, ako je istina da je homoseksualnost, na primer, u svojoj specifičnosti, izmišljena (*découpé*) i distribuirana unutar kulture i društva kao što je naše, onda ne smemo toj homoseksualnosti pripisati neograničeno važenje. Moramo biti uvereni, duboko u sebi, da „homoseksualnost” ne postoji.

Mislim da smer u kojem moramo ići – ili u kojem bih bar ja voleo da idemo – nije zvanično zakonsko, državno ili društveno priznanje prava na homoseksualnost. Želeo bih da istaknem činjenicu da državni organi i zakon nemaju apsolutno nikakve veze sa seksualnim ponašanjem pojedinaca. Termini kao što su „pol”, „seksualnost”, „običaji”, „moral”, „dobro ponašanje”, „pristojnost” i tako dalje, postoje u

francuskom zakonodavstvu, ne znam da li je tako i u engleskom. A te reči tu nikako ne treba da postoje. Savršeno je razumljivo da se ljudima ne dozvoljava vršenje fizičkog nasilja nad drugima; bilo ono u svrhu pljačke, ili tek radi zadovoljstva – nasilje treba biti stavljeno van zakona. Ali seksualnost nema nikakve veze ni sa zakonom ni sa društvenom kontrolom. I to je politička teza, ako hoćete, koja je implicitno prisutna u mojoj knjizi *Volja za znanjem*.

Ne znam da li ste to čitali, ali pre neki dan, u engleskom listu *The Observer* objavljen je prikaz *Volje za znanjem*. Prikazivač je rekao da je ta knjiga očigledno bezvredna, a pošto sam ja homoseksualac, prikazivač se uopšte nije iznenadio što u njoj nema ničeg zanimljivog. Osoba koja je to rekla nema stvarnog značaja. U svakom slučaju, neću da se žalim. Ne vidim kako bih mogao reći da je uvreda kad me nazovu homoseksualcem. Ali sama činjenica da neko tvrdi da ste homoseksualac – i reaguje tako što celokupan diskurs koji se dešava pripisuje činjenici da upražnjavate neku određenu seksualnu praksu – neprihvatljiva je. To je samo anegdota, ali osvetljava činjenicu da afirmacija seksualnog identiteta ne mora uvek nositi pozitivnu vrednost. Imam apsolutno pravo da kažem šta hoću, a da me niko ne pita kako vodim ljubav. Verujem da je ponekad u taktičkom smislu važno istaći svoju seksualnost, ali ne smemo dati državnim organima, ili onima koji su na vlasti, pravo da ispituju našu seksualnost, i da nas pitaju za seksualni identitet.

F. M. i R. P.: *U zaključku Volje za znanjem ukazuje na moguće pravce razvoja*

– političkog razvoja – u polju seksualnosti. Govorite o neophodnosti bega od delovanja seksa, kroz ono što nazivate taktičkim preokretanjem raznih mehanizama seksualnosti. Kažete da treba da se suprotstavimo stegama moći prisvajanjem telâ, zadovoljstava i znanjâ, i da središnja tačka protivnapada usmerenog na korišćenje seksualnosti treba da bude naglašavanje telâ i zadovoljstava. Možete li nešto detaljnije i opširnije reći o tome šta ovde vidite kao moguću strategiju?

M. F.: Za to, nažalost, nemam vremena i nisam siguran da li bih mogao dalje da komentarišem. Ali čini mi se da među najtrajnije i najpostojanije osobenosti regulisanja seksualnosti na Zapadu spada to da smo uvek davali prednost žudnjama u odnosu na zadovoljstva, koja su bila zanemarivana ili odbacivana. Na kraju krajeva, hrišćanstvo jeste prisvojilo seksualnost, a ja sam pokušao da razjasnim tu činjenicu i da je analiziram kroz pojam želje i seksualne žudnje. Pojam žudnje, koji postaje organizaciono načelo seksualnosti od petnaestovekovnog hrišćanstva, čini se da je sasvim ispunjen odnosima moći i odnosima znanja. Na kraju krajeva, psihoanaliza je analiza žudnje.

F. M. i R. P.: Kakvu razliku vidite između poznavanja (*connaissance*) i znanja (*savoir*)? Postoji li epistemološka razlika?

M. F.: Pa, da. Kad kažem *savoir*, za to nema engleske reči, pa ne znam kako da objasnim.

F. M. i R. P.: Mi oba termina prevodimo rečju znanje (*knowledge*).

M. F.: Kad kažem *connaissance*, pod tim podrazumevam jedan čin znanja (*savoir*); niz odnosa između subjekta i objekta koji nisu priznati niti vrednovani u sistemima poznavanjâ (*connaissances*), kao što je nauka, na primer, ili právo, ili kazuistika. Ono što zovem znanjem (*savoir*) naprosto je skup – šta god spadalo u njega – procesâ koji se koriste za upoznavanje (*prendre connaissance*) nečeg. Čin poznavanja (*connaissance*) regulisan je, dok čin znanja (*savoir*) označava čitavu proceduru – ma od čega da se sastoji.

F. M. i R. P.: Da li biste kao suprotnost istakli neke nezapadnjačke, ili orijentalne, oblike seksualnosti kao moguće načine prekidanja dominacije žudnje?

M. F.: Svakako postoje druga znanja i diskursi o seksualnosti. Postoji ono što nazivam *ars erotica*,³ kakvu, recimo, nalazite u Japanu ili u Kini. Tamo postoji vrlo dug i opširan diskurs o seksualnosti ili, tačnije, o zadovoljstvima, koji nije imao funkciju analiziranja oblasti koju nazivamo seksualnošću. Naprotiv, u središtu pažnje ovde su tehnike kojima pokušavamo da uvećamo seksualno zadovoljstvo, da ga intenziviramo. Ta *ars erotica* intervenisala je u ekonomiji zadovoljstva i sačinjavala deo tehnike zadovoljstva. Ona nije bila instrument poznavanja (*connaissance*), pretvaranja seksualne prakse u predmet i traženja u njemu nečeg drugog osim seksualnosti – bila to zadovoljstva ili žudnje.

³ *Ars erotica* (lat.) – erotska umetnost. (Prim. prev.)

IZVORI:

- 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.
- Fuko, M. (1988a). *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživanja*. (A. Jovanović Kralj, prev.). Beograd: Prosveta.
- Fuko, M. (1988b). *Istorija seksualnosti: staranje o sebi*. (B. Jelić, prev.). Beograd: Prosveta.
- 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.

(S engleskog preveo Ivan Radosavljević)