

Slobodan Golubović<sup>1</sup>Univerzitet u Beogradu  
Fakultet političkih nauka

UDK

141.7:305 Батлер Ц.

159.964.2 Лакан Ж.

121 Лазарис С.

## ROD I IME: KA MIŠLJENJU MOGUĆEG U DELU DŽUDIT BATLER I SILVENA LAZARISA<sup>2</sup>

**APSTRAKT** Džudit Batler teoretizuje koncepte imena i imenovanja u jasnoj opreci prema psihoanalitičkoj teoriji, kao i strukturalističkoj antropologiji, u kojima, polazeći od iskustva lezbejske pozicije u prozi Vile Kader, prepoznaje patrilinarni model mišljenja i imenovanja. Navedeno će biti pokazano u kritičkim razmatranjima statusa tela i erogenosti kod Sigmunda Frojda, dijalektike imanja i bivanja falusom u ranoj fazi Žaka Lakana i razmatranja o imaginarnom ili simboličkom statusu falusa. Međutim, polazeći od čitanja Lakanovog seminara *Lenvers de la psychanalyse* kod Žaka Alana Milera, ovaj rad rekonstruiše radikalni prelom u teoriji poznog Lakana, kako u odnosu na Frojda, tako i u odnosu na Lakanove sopstvene pozicije iz rane faze i ukazuje na teoriju imena kao mesto konvergencije pozne psihoanalitičke teorije Žaka Lakana i teorije Džudit Batler. Na to se nadovezuje razmatranje problema imena u delu francuskog antropologa Silvena Lazarisa da bi se ukazalo na to kako se Lazarisovo razmatranje ovog problema može razumeti kao homologno sa čitanjem proze Vile Kader u delu Batler. Na tom tragu, ovaj tekst pokazuje kako Lakanova pozna teorija, kao i Lazarisova antropologija imena, mogu pružiti plodan okvir za teorijski dijalog sa Džudit Batler i preispitivanje tradicionalnih koncepcija roda, jezika i imenovanja.

**Ključne reči:** ime, rod, Ime Oca, polisemija, intelektualnost, preskripcija, Džudit Batler, Silven Lazaris

---

1 E-mail: slobodan11121@gmail.com

2 Tekst predstavlja prerađeni deo master rada „Ime i vreme u (feminističkoj) teoriji Džudit Batler”, odbranjenog na Fakultetu političkih nauka 21. maja 2021. godine.

Čudovišta sa imenom Hans, sa tim imenom,  
koje nikad neću moći da zaboravim.

*Kad god sam prolazila preko čistine i granje se preda mnom otvaralo, kad bi mi pruže skidalo vodu sa ruku, lišće lizalo kapljice sa kose, – sretala bih jednog koji se zvao Hans. Da, tu logiku sam naučila: da se jedan mora zvati Hans, da se svi tako zovete, jedan kao i drugi, ali da ste ipak samo jedan. Uvek je samo jedan koji nosi to ime što ga ne mogu zaboraviti i kad bih vas sve zaboravila, potpuno zaboravila kô što sam vas potpuno volela. A kad velike vode – kiše, reke, mora – budu već odavno sprale i odnele vaše poljupce i vaše seme, ostaće ipak tu još ime koje se prenosi pod vodom, jer ne mogu prestati da ga dozivam: Hans, Hans!...*

Ingeborg Bahman (Bahman 1998, 208)

## UVOD

Pitanje imena zaokupljalo je filozofiju od njenih početaka (Platona u *Kratilu*, na primer). Na prelazu iz 19. u 20. vek, kao i tokom celog 20. veka, pitanje (vlastitih) imena biće jedno od ključnih pitanja takozvane analitičke filozofije, od Rasla (Bertrand Russell) do Kripkea (Saul Kripke). U takozvanoj kontinentalnoj filozofiji, debata o imenu reaktuelizovana je tokom poslednjih decenija. *Antropologija imena* francuskog antropologa i političkog militanta Silvena Lazarisa (Sylvain Lazarus), kao što sam naslov sugeriše, smešta ime u centar jednog novog teorijsko-političkog projekta.

U ovom radu nastojaćemo da demonstriramo kako artikulacija ovog pitanja u teoriji Džudit Batler (Judith Butler) u velikoj meri može da se nadoveže na pozicije Silvena Lazarisa, kao i na redefinisanje uloge *Imena Oca* u delu poznog Lakana (Jacques Lacan). Takođe, verujemo da ćemo pokazati da se bliskost između teorijskih i političkih pozicija Lazarisa i poznog Lakana sa jedne strane, i Džudit Batler sa druge, ne iscrpljuje isključivo u razumevanju pitanja imena. U odeljku „Lezbejska imena” polazimo od funkcije imena u prozi Vile Kader (Willa Cather) u interpretaciji Batler, koja pokazuje kako ime ovde funkcionise ne kao oslonac, garant stabilnog identiteta, već naprotiv, kao mesto u kome se upravo svaki identitet dovodi u pitanje. Ovakvo tumačenje razlikuje se ne samo od naših elementarnih, zdravorazumskih shvatanja funkcije imena, nego i od teorija imena koje ime vide kao temelj identiteta. U istom odeljku, rekonstruisaćemo kritiku Kripkeove i Žižekove pozicije koju nudi Batler, pokazujući kako Kripkeova teorija imena kao „rigidnog designatora”, na koju se nadovezuje Žižek, samo reprodukuje patrilinearni model, u kome se supstitutivnost ženskih imena ispostavlja kao naličje postojanosti pa-

tronima. Tema odeljka „Muška imena” jeste kritika psihoanalitičkog diskursa u delu Džudit Batler. Pokušaćemo da pokažemo kako je odnos Batler prema psihoanalizi ambivalentan: mada se Batler oslanja na neke psihoanalitičke koncepte, ona ih istovremeno kritički reartikuliše, udaljavajući se tako od nekih bazičnih pretpostavki psihoanalitičke teorije Sigmunda Frojda (Sigmund Freud) i ranog Lakana. Preko opozicije *imanja* falusa i *bivanja* falsuom, koja u psihoanalizi opisuje razliku između muške i ženske pozicije, a koja će se u analizi Batler ispostaviti kao imaginarna razlika, biće dovedena u pitanje i razlika između simboličkog i imaginarnog poretka u celini.

Međutim, nastojaćemo da demonstriramo kako kritika psihoanalize u delu Batler pogađa Frojda i ranog Lakana, dok se u nekim ključnim tačkama pozicije Džudit Batler podudaraju sa pozicijama poznog Lakana. Polazeći od Milerovog (Jacques-Alain Miller) čitanja Lakanovog seminara *L'envers de la psychanalyse*, u odeljku „Očeva imena” rekonstruisaćemo radikalni prelom u teoriji poznog Lakana, kako u odnosu na Frojda, tako i u odnosu na Lakanove sopstvene pozicije iz rane faze.

Pozni Lakan će odbaciti ključne momente frojdovske psihoanalize (zabranu incesta, Edipov kompleks), a sopstvenim pojmovima simboličkog poretka i Imena Oca daće sasvim novi smisao. Sada će se Ime Oca ispostaviti kao imaginarno, u funkciji prikrivanja temeljne činjenice o očevoj kastriranosti – i zato je upravo teorija imena mesto konvergencije pozne psihoanalitičke teorije Žaka Lakana i teorije roda Džudit Batler. Lazarisova antropologija predstavlja verovatno poslednji veliki pokušaj utemeljenja teorije imena. U odeljku „Žrtvovana imena” rekonstruišemo Lazarisov raskid sa imenom kao delom totaliteta. Da bi omogućio mišljenje ljudi kao singularno, Lazaris zabranjuje *imenovanje imena*, odnosno nastoji da isključi *polisemiju imena*. Batler i Lazaris se u velikoj meri kritički nadovezuju na iste autore: Fukoa (Michel Foucault), Altisera (Louis Althusser), Lakana, i dr. Pre nego što ukažemo na osnovne linije podudaranja Lazarisa i Batler, u istom odeljku skiciraćemo i osnovne premise Lazarisovog projekta.

## LEZBEJSKA IMENA

Pitanje odnosa *imena* i identiteta Batler izdvaja kao ono temeljno u interpretacijama proze Vile Kader. Dok Šeron O'Brajen (Sharon O'Brien), u delu

*Willa Cather: The Emerging Voice* (O'Brien 1987), ovo pitanje jednostavno svodi na svojevrsnu evoluciju autorke, od muških identifikacija u mladosti prema identifikaciji sa ženskom ulogom u zreлом periodu (Batler 2001, 182), Batler smatra da Iv Sedžvik (Eve Sedgwick), u tekstu „Across Gender, across Sexuality: Willa Cather and Others” (Sedgwick 1989), nudi složeniju interpretaciju takozvanih ukrštenih identifikacija, koja počiva na pretpostavci o rascepu polnog i rodnog identiteta, „lezbejskih istina” i pozicije muške homoseksualnosti, kao i njihovog *unakrsnog prevođenja* (ibid.).

Ovde je osnovno pitanje – pitanje imena, i to ne imena koje bi jednostavno reflektovalo rodni identitet, već imena koje funkcioniše kao *mesto* razmene rodnih identiteta (ibid., 184). Za razliku od interpretacija koje veruju da je nečitljivost lezbejstva u delu Kader rezultat (auto)cenzure, Batler tvrdi da je, naprotiv, ovde na delu ne samo uspostavljanje lezbejskog identiteta putem cenzure, već i uspostavljanje lezbejstva kao dovođenja u pitanje svake čitljivosti:

„U tom smislu ‘prelamanje’ koje Sedžvik uočava kod Vile Kader znak je ne samo nasilja nad lezbijstvom, već samog uslova mogućnosti lezbijstva kao *prelomljene* seksualnosti, nastale prevođenjem i izopštavanjem. U tekstu Kader ta seksualnost nikad se ne pokazuje kao istina koja je radikalno različita od heteroseksualnosti. Ona gotovo nigde nije predstavljena mimetički već je treba tumačiti kao razmenu u kojoj žrtvovanje i prisvajanje konvergiraju i gde ime postaje dvoznačno mesto zabranjenog uzimanja, mučnog davanja” (ibid.).<sup>3</sup>

Batler smatra da povlačenjem sopstvenog „ja” sa mesta pripovedača, to jest ustupanjem ovog mesta tradicionalnom muškom pripovedaču, ali tako da odsutno „ja” upravo svojim odsustvom remeti konvenciju, Kader računa sa čitaocem/čitateljkom za koje upravo zamena identiteta predstavlja užitak. Kao što uočava Batler, funkcija imena u delu Kader je ambivalentna: ono „istovremeno funkcioniše kao neka vrsta zabrane, ali i kao povod koji stvara mogućnost” (ibid., 192). Referišući na Lakanovu formulu „ime je vreme objekta”, Batler podvlači da je upravo ime ono što nestabilnom egu, proizvodu imaginarnih identifikacija, podaruje trajnost.

---

3 Prevod je delimično promenjen da bi bio u skladu sa rodno osetljivim jezikom.

Kritičku oštricu Batler će posebno usmeriti prema Žižekovoj artikulaciji lakanovskog shvatanja uloge imena (Žižek 2008). Na Lakanovu teoriju imena, Slavoj Žižek nadovezuje koncept „rigidnog designatora” u teoriji referencije Sola Kripkea (Kripke 1980). Za razliku od Serlovog (John Searle) deskriptivizma, koje ime razume kao skraćeni opis, Kripke ime lišava svakog značenja. Ime isključuje dimenziju imaginarnog jer je njegova veza sa referentom metafizička. U Lakanovom i Kripkeovom razumevanju funkcije imena, Batler prepoznaje tradicionalan patrilinarni model, koji se održava razmenom žena, koje stiču identitet upravo zamenom, supstitucijom imena. Tako se promenljivost ženskog imena ispostavlja kao uslov postojanosti patronima: „Dakle, trajnost imenovanog subjekta nije funkcija ličnog imena, već funkcija patronima, skraćenice za instancu hijerarhijskog režima srodstva” (Batler 2001, 194).

Sa druge strane, lezbejska seksualnost ispostaviće se kao ona koja se pojavljuje samo na mestu zamene identiteta i *zabrane imenovanja*. I to ne zbog toga što bi se u nekom istorijskom trenutku mogla pojaviti u svojoj istini i punoći. Ona postoji samo u ovim izmeštanjima, prelamanjima, zabranama njenog imenovanja.

## MUŠKA IMENA

Položaj psihoanalitičkog diskursa u delu Džudit Batler veoma je ambivalentan. Mada usvaja deo psihoanalitičkog pojmovnog aparata, Batler na više mesta dovodi u pitanje temeljna načela psihoanalize, kako Frojdove, tako i Lakanove. Međutim, dok je Frojdova teorija u celini izložena kritici, čini se da se primedbe upućene Lakanu pre svega odnose na njegovu prvu fazu. Batler će ukazati na protivrečnost u temelju Frojdovog psihoanalitičkog zdanja, koju Frojd odbija da uoči, naime na činjenicu da je samom razlikom između realnog i fantazmatskog organa već uzdrman povlašćen status falusa. Kritika koju Batler upućuje ranom Lakanu pogodiće u istoj meri antroplogiju Levi-Strosa (Claude Lévi-Strauss), na čije se temeljne pretpostavke Lakan nadovezuje. Dijalektika *imanja* i *bivanja* falusom, koje se ispoljava u maskaradi, Batler će okrenuti protiv Frojda i (ranog) Lakana, pokazujući neutemeljenost pretpostavke o libidu kao primarno muškom. Lakanovo kolebanje između imaginarnog i simboličkog stutusa falusa, Batler će odvesti do zaključka o imaginarnoj prirodi samog simboličkog poretka.

Frojdovo shvatanje narcizma oblikuje se polazeći od iskustva hipohondrije. Usredsređenost na bol u određenom delu tela već predstavlja libidinalno samoinvestiranje. Sama svest o telu rezultat je bola, a i fenomen erogenosti deo je istog mehanizma. Batler ističe Frojdovu neodređenost kada je reč o odnosu realnog tela ili telesnog organa, telesnosti u njenoj materijalnosti, i fantazmatske predstave o telu/organu (Batler 2001, 89). Kao prototip organa pojavljuje se (muški) genitalni organ, koji se zatim relativizuje kao samo jedna tačka u metonimijskom kretanju erogenih zona. Tako se Frojd koleba između simboličke i imaginarne uloge muških genitalija, odnosno između onoga što će Lakan označiti kao razliku između falusa i penisa. Međutim, sama prenosivost već dovodi u pitanje temeljnu psihoanalitičku opoziciju:

„Naprotiv, insistirati na prenosivosti falusa, na tome da je on prenosivo i plastično svojstvo, znači uzdrmati razliku između *biti falus* i *imati falus* i tvrditi da za te dve pozicije ne mora važiti logika neprotivrečnosti” (ibid., 91).

Odnos pola i roda u velikoj meri reprodukuje pitanje odnosa prirode i kulture, onako kako ga je uspostavio Levi-Stros. Kao što je sama priroda proizvod kulture, pa bi pitanje o povratku prirodi nesputanoj kulturom/zakonom bilo protivrečno, tako je i pitanje o povratku nekom stanju pre patrijarhata, odnosno simboličkog poretka, zakona oca, iz perspektive Džudit Batler podjednako iluzorno (ibid., 48). Patrilinearnu logiku održava zabrana incesta, uspostavljanje egzogamije i razmenske funkcije žena koja omogućava postojanje patronima kroz vreme. Simbolička diferencijacija se svodi isključivo na razliku između grupa muškaraca/klanova, a žene, kao predmet razmene među muškarcima, pojavljuju se u funkciji homoseksualne muške ekonomije, kao što to uviđa Irigare (Luce Irigaray) (cf. Batler 2001, 52). Da li je onda moguć alternativni simbolički poredak? Da li je reč o univerzalnosti zakona ili o njegovoj hegemoniji?

Univezalna zabrana incesta i egzogamija jesu tačke u kojima se (rani) Lakan nadovezuje na Levi-Strosovu antropologiju. Ulazak u simbolički poredak plaćen je gubitkom izvornog užitka, a na mesto ove izgubljene stvari stupa označitelj. Dijalektika „imanja falusa” i „bivanja falusom” potpuno određuje odnose između muškaraca i žena:

„Recimo da će se ovi odnosi obrtati oko biti i imati koji, zbog toga što se odnose na jedan označitelj, falus, imaju suprotan učinak, s jedne strane davanja realnosti subjektu u tom označitelju, a s druge strane, irealizovanja odnosa koje treba označiti” (Lakan 1983, 265).

Cela je igra unapred osuđena na neuspeh, jer žena „biva” falusom samo za muškarca koji to nije, ali se obe uloge igraju pod senkom simboličkog poretka, dakle zakona oca, simboličke kastracije, tako da žena sopstvenu ulogu može da igra samo ako pribegne maskiranju (cf. Batler 2001, 57).

„Mi kažemo, ma koliko ova funkcija izgledala paradoksalna, da će žena, da bi bila falus, tj. označitelj želje Drugog, odbaciti suštinski deo ženskosti, posebno sve svoje atribute, u maskaradi. Ona misli da je željena i ujedno voljena zbog nečega što ona nije” (Lakan 1983, 265).

Maskiranje otvara pitanje o „pravoj prirodi” koja se krije iza maske, a ova tema Lakana će odvesti do pitanja ženske homoseksualnosti,<sup>4</sup> koja je, barem za ranog Lakana, tek rezultat neuspeha i razočaranja. Naspram muške homoseksualnosti, koja se prema Lakanu, obrazuje na strani želje, ženska se homoseksualnost „orijentiše prema obmani koja pojačava stranu zahteva ljubavi” (ibid., 266).

Međutim, referišući na Džoan Rivijer (Joan Riviere), Batler preokreće navedenu logiku maskiranja: sada se maska pojavljuje kod žene koja „teži muževnosti”, ali se maskira zbog straha od kazne. Ovde maskiranje nije u funkciji polne razmene, nego želje da se žena uključi u javni (muški) diskurs. Koncept maskiranja, takođe, dovodi u pitanje psihoanalitičko shvatanje libida kao isključivo muškog, koje je zajedničko Frojdu i Lakanu:

„U skladu sa tim, sluti se razlog ove crte, nikad razjašnjene, što još jednom pokazuje dubinu Frojdove intuicije: naime, zašto on ističe da postoji samo jedan libido, a njegov tekst pokazuje da ga shvata kao po prirodi muški” (Lakan 1983, 267).

---

4 Posebnu temu mogao bi da predstavlja Lakanov terminološki izbor: zbog čega Lakan govori o *ženskoj homoseksualnosti* a ne o *lezbejstvu*? Ovde ćemo ostati na ukazivanju na činjenicu da ovaj ovakav terminološki izbor ima ne samo teorijske, već i političke posledice.

Takođe, maskiranje problematizuje psihoanalitičko tumačenje prvobitne biseksualnosti, koja se, navodno, ulaskom u simboličko cepa na mušku i žensku, a čime se „binarna ograničenost kulture ponavlja kao pretkulturna biseksualnost koja se dolaskom u ‘kulturu’ rastvara u heteroseksualnu prisnost” (Batler 2001, 64). U Lakanovoj koncepciji rigidnog zakona koji osujećuje svaku reformulaciju, a umesto nagrade nudi samo osujećenje i neuspeh, Batler vidi odjek starozavetnog, mada sekularizovanog, naloga za potčinjavanjem, što upućuje na ideološku ulogu Lakanove teorije.

Lakanov *stadijum ogledala* opisuje nastanak ega kroz projekciju tela, što predstavlja uslov poznavanja/prepoznavanje drugih ega i drugih tela. Naravno, ova prvobitna spoznaja ega/tela nužno je imaginarna; ona uspostavlja granicu između spoljašnjeg i unutrašnjeg:

„Prema tome, funkcija stadijuma ogledala pokazuje nam se kao poseban slučaj funkcije *imago*, koja se sastoji u ustanovljavanju odnosa organizma sa njegovom realnošću – ili, kako se kaže, odnosa *Innenwelt*-a sa *Umwelt*-om” (Lakan 1983, 9).

Ova imaginarna granica imaginarnog ega upućuje na nestabilan položaj samog ega, koji nije ni unutra ni spolja, nego neprestano menja poziciju, pojavljujući se kao „objekt u iskustvu subjekta”. Sopstvenu (narcističku) sliku subjekt prepoznaje u drugom i na ovom mestu nastupa dijalektika identiteta i razlike, koja ima ne samo „subjektivne”, nego i društvene, pa i političke posledice:

„Ovo tvrđenje ni u kom slučaju ne iskazuje puki narcistički preduslov geneze objekta, već nudi nesvodivu dvoznačnost narcizma i društvenosti, koja postaje uslov epistemološke proizvodnje i pristupanja objektima” (Batler 2001, 65).

Jer, upravo muško telo Lakan uzima kao princip jedinstva ega, jedinstva koje se potom opaža u svakom objektu, dakle celokupna epistemologija izgrađena je na narcističkoj antropomorfno-androcentričnoj paradigmi. Dok se falus u „Stadijumu ogledala” kreće na nivou imaginarnog, on je u „Značenju falusa” zadobio isključivo simboličku ulogu, ali je, kako primećuje Ba-



tlar, ovom operacijom izbrisano ideološko/imaginarno/spekularno poreklo konstitucije falusa, a možda i simboličkog poretka u celini.

„Ako je falus privilegovani označitelj simboličkog, načelo koje razgraničava i uređuje oblast označivog, onda taj označitelj dobija svoju privilegiju time što postaje imaginarni efekat koji uporno poriče sopstveni status, kako status imaginarnog, tako i status efekta. A ako se to može reći o označitelju koji razgraničava područje označivog unutar simboličkog, onda se to isto može reći o svemu onome što pripada području simboličkog. Drugim rečima, ono što deluje pod imenom simboličkog možda nije ništa drugo do upravo onaj skup simboličkih efekata koji je naturalizovan i postvaren kao zakon značenja” (Butler 2001, 110).

Mada je falus ono što daje formu prethodno iskomadanom telu, čini se da ovim procesom upravlja izvesna teleologija. Iako Lakan poriče imaginarni status falusa, Butler će postaviti pitanje – nije li upravo ovo Lakanovo poricanje performativni gest kojim se uspostavlja privilegovan status označitelja falusa? Izmeštanje falusa iz heteroseksističke paradigme omogućeno je pojavom lezbejskog falusa. Jer, sama je anatomija uhvaćena u označiteljske lance i samim tim otvorena za varijabilnost značenja, kao što je i struktura, kao što pokazuje Butler, referišući na Deridinu kritiku Levi-Strosa (Derida 1988), oslonjena na identitet, koji povratno upućuje na razliku kao uslov svoje (ne)mogućnosti. Upravo reiterabilnost označiteljske prakse nužno vodi do izmeštanja i relativizacije privilegovane pozicije označitelja falusa, tako da lezbejski falus legitimno zauzima mesto jednog alternativnog imaginarnog, koje neće biti konstituisano isključivo naturalizacijom, inače podjednako imaginarne, heteroseksualne morfologije.

## OČEVA IMENA

Pozicija poznog Lakana predstavlja radikalni zaokret, kako u odnosu na Frojda, tako i u odnosu na njegovo učenje iz rane faze. Osnovni postulati psihoanalize, od Edipovog kompleksa, do ključnih mesta u Frojdomim delima kao što su *Totem i tabu* ili *Mojsije i monoteizam*, izložena su ne samo kritici, nego, na neki način, i ruglu. Kao što kaže Žak Alan Miler:

„Čini mi se da je seminar *L'envers de la psychanalyse* jedno ogoljavanje psihoanalize, doista svlačenje u smislu priče Alfonsa Alea – podsetimo se: paša pred kojim igračica izvija svoje telo i koji joj naređuje da skine jedan veo, pa drugi, i tako sedam puta, dok ne ostane potpuno gola, a onda kaže: 'Još!'; i onda stražari nasrnu na nju i svuku joj kožu, a ona nastavi da se, takva, giba pred pašom. Ovde psihoanaliza nije samo oderana, nego zbilja svedena na svoj kostur. Lakan ide još korak dalje u odnosu na pašu Alfonsa Alea. Analitičarev diskurs zbilja je kostur psihoanalize. Tako je to Lakan shvatao: ne samo do gole kože, nego do kostiju!” (Miler 2009, 324).

Ceo zaplet oko zabrane incesta i Edipovog kompleksa Lakan svodi na odbrambeni mehanizam od činjenice da je otac kastriran. U ovom seminaru Lakan izlaže dijalektiku lica i naličja psihoanalize u različitim oblicima diskursa gospodara i diskursa analitičara, Frojda i samog Lakana, ali i ranog i poznog Lakana, dolazeći do statusa Imena Oca u psihoanalizi:

„Frojd kao lice, Lakan kao naličje – upravo to je ideja onoga što Lakan zove 'povratak Frojdu', čiju istinu on ovde razotkriva: povratak Frojdu bio je izvrnuti Frojd. Možemo reći da je Frojd hteo da Frojdovo ime bude Ime Oca psihoanalize. Nema sumnje da je Frojd otac psihoanalize, iako doktor Brojer, Ana O. i Vilhelm Flis imaju svog udela u toj istoriji. Jedino što je Frojd kao Ime Oca privid, privid kojeg se možemo otarasiti pod uslovom da se poslužimo njime. Lakanov povratak Frojdu, to naličje Frojda, jeste sama ova operacija” (ibid., 326).

Ispostaviće se da se Lakan skrivao iza Frojdovog imena, kao Imena Oca, koje je, kao i svako Ime Oca privid, s tim što ne treba zaboraviti, kako podseća Miler (ibid., 326), da je „Lakan” takođe jedno Ime Oca. Citiranje reči Imena Oca ima svrhu prikriivanja činjenice neutemeljenosti našeg govora, odsustva garancije, „istine o istini”. Vlastita imena pojavljuju se na onom mestu gde „znanje dotiče realno”. To, naravno, ne znači da je svaki diskurs privid, već samo govori o funkciji imena u diskursu.

Miler naglašava razliku između ranog i poznog Lakana. Dok je rani Lakan još verovao u istinu psihoanalize, poziciju analitičara kao gospodara

istine, pozni Lakan istinu svodi, u najboljem slučaju, na njenu funkciju u formalnoj logici. Lakan ovde odnos *jouissance* i pisma pretpostavlja pitanjima govora i jezika, koji igraju ključnu ulogu u njegovoj ranoj fazi. Takođe, u ovoj drugoj fazi, Lakan uspostavlja poredak diskursa s obzirom na subjekt iskazivanja (četiri diskursa). Ako je prisilu ponavljanja rani Lakan identifikovao sa potragom za istinom, sada u njoj prepoznaje *jouissance*. Frojdove priče o zabrani faličkog užitka, incestu i oceubistu u funkciji su prikrivanja činjenica gubitka *jouissance*, što je efekat ulaska u poredak jezika:

„Dakle, s jedne strane, imamo falusnu zabranu, sa druge, zabranu incesta sa majkom, zabranu koja je bila upisana u različitim kulturama i koja je, primećuje Lakan, takođe jedno prurušavanje ovog manjka *jouissance*-a kao mehaničkog; imamo konačno vezu sa ocem, ocem koji se uglavnom zamišlja kao onaj koji uskraćuje *jouissance*, kome pripisujemo odgovornost za pomanjkanje našeg *jouissance*-a. Lakan kaže: to nije realan otac, imaginarni otac je taj koga zamišljamo kao onog koji uskraćuje i upravo su se sa ovim ocem demonstranti uhvatili u koštac, ovim ocem koji je kod Frojda fundamentalno povezan sa smrću. To Lakan iznova prevodi, iznoseći radikalnu tvrdnju: taj otac je kastriran, taj otac je lišen *jouissance*-a, on je samo još jedna druga verzija ovog fundamentalnog manjka *jouissance*-a...” (ibid., 335).

Dakle, pozni Lakan će napustiti temeljne premise prethodne faze, odbaciti kako Frojdova tumačenja faličkog užitka, Edipovog kompleksa i incesta, tako i sopstveno shvatanje uloge analitičara kao „gospodaraistine”. Ime Oca pojaviće se tek kao privid, imaginarno, za razliku od ranijeg statusa u kome je funkcionisalo kao sinonim za poredak simboličkog. Vidimo da je stav o imaginarnoj prirodi patrijarhalnog poretka zajednički poznom Lakanu i Džudit Batler. Takođe, ako je zabrana faličkog užitka samo „fundamentalna oplata” koja treba da prikrije činjenicu kastracije, jasno je da privilegovani status falusa u teoriji poznog Lakana postaje neodrživ. *Jouissance* će biti ravnomerno (ne)raspoređen među muškarcima, ženama, homoseksualcima i lezbejkama. Ime Oca u teoriji poznog Lakana biće podjednako imaginarno, nestabilno i dvoznačno – baš kao u prozi Vile Kader.

## ŽRTVOVANA IMENA

Artikulacija uloge imena u psihoanalizi otvorila je pitanje politike imenovanja čiji emancipatorski potencijal Batler prepoznaje u lezbejskim imenima. Neutemeljenost imena, ambivalentnost imena kao zabrane, ali i mesta moguće emancipacije, koju detektuje Batler, nema posledice isključivo u polju psihoanalize – ime predstavlja ključnu tačku savremenog mišljenja politike. Singularnost mesta (lezbejskih) imena na koju upućuje Batler, njenu teoriju dovodi u blizinu problematike francuskog antropologa Silvena Lazarisa.

*Antropologija imena* Silvena Lazarisa predstavlja projekat utemeljenja politike (u) singularnosti. Ovo delo, kao i dobar deo opusa, rezultat su teorijske i političke dinamike na francuskoj (post)maoističkoj sceni. Ona se nadovezuje u prvom redu na konsekvence Altiserovog mišljenja odnosa politike i filozofije, kao i Fukoove arheologije i genealogije – „Ja sam mislilac singularnosti i Fukoovo ime mi nije strano” (Lazaris 2013, 26) – mada ne treba zanemariti uticaj lakanovske psihoanalize i posebno Levi-Strosove antropologije, u odnosu na koju Lazaris nastoji da se kritički odredi.

Centralni pojam Lazarisove antropologije jeste „pojam” *imena* – kasnije će se videti da je Lazaris veoma oprezan kada je reč o pojmu *pojma*: za razliku od Altisera koji ideološkom pojmu suprotstavlja naučni *koncept*, Lazaris koncept prepušta nauci, dok u disciplini koju nastoji da utemelji (antropologija imena), privilegovano mesto dodeljuje *kategoriji*.

Ime igra dvostruku ulogu: s jedne strane ono je otklon od svakog objektivizma, ali i način da se umakne totalizujućem mišljenju. Upravo preko imena, Lazaris će pokušati da, suprotno navedenim filozofskim tradicijama, politiku misli kao *singularnu*.

Alen Badju (Alain Badiou) je skeptičan prema Lazarisovim uveravanjima kako je antropologija imena raskinula sa Altiserovom filozofijom. Rani Altiser (cf. Altiser 1971) afirmiše „naučnu” koncepciju marksizma, koja treba da se suprotstavi onome što se naziva „humanističkim marksizmom”. Ovo Altiserovo nastojanje za drugačijom interpretacijom marksizma treba da razumemo u kontekstu političke atmosfere nakon XX kongresa. U teorijskom polju, Altiserov projekat bio je deo šireg strukturalističkog fronta raskida sa filozofijom svesti i njenim derivatima. Zbog toga Altiserova teorija izlazi izvan granica partijskih, pa i generalno marksističkih rasprava, i pokuša-

va da tematizuje neka od temeljnih pitanja filozofije i humanističkih nauka uopšte. Na nivou samorazumevanja Altiser se nadovezuje na antifilozofsku tradiciju, koja Ničea (Friedrich Nietzsche), Frojda i Marksa (Karl Marx) povezuje sa strukturalizmom. U tom smislu, rani Altiser napušta čak i termin *filozofija*, na čije mesto stupa *teorija teorijske prakse*. Ovaj manevar treba da predstavlja iskorak iz pozicije (filozofske) samorefleksije, temeljne filozofske pozicije, kako je poznajemo još od Platona (*mišljenje mišljenja*). Na ovom mestu Lazarisova pozicija je ambivalentna: sa jedne strane, Lazaris je sledbenik Altisera u onoj meri u kojoj sopstvenu antropologiju pokušava da razgraniči od svake filozofije; sa druge strane, Lazarisu struktura *mišljenja mišljenja* nije strana.

U topologiji mišljenja ranog Altisera, dijalektički materijalizam, to jest *teorija teorijske prakse* (koja dolazi na mesto filozofije), predstavlja meta-instancu u odnosu na nauku – *teorijsku praksu* (u konkretnom slučaju, reč je o nauci istorije). Tako je dijalektički materijalizam – epistemologija istorijskog materijalizma. U ovakvom položaju teorije teorijske prakse, Badju u tekstu „Ponovno otpočinjanje dijalektičkog materijalizma” (Badiou 1967) uočava problem: mada je Altiser nastojao da ovim rešenjem napravi otklon prema svakom filozofskom samoutemeljenju, poziciji samorefleksije, koja je iz Altiserove perspektive *par excellence* ideološka pozicija, on u tome nije uspeo, jer se ovde dijalektički materijalizam ispostavlja kao onaj koji određuje mesto, kako istorijskog materijalizma tako i svoje sopstveno. U drugoj fazi Altiser, posebno u tekstu „Lenjin i filozofija”, ovaj problem pokušaće da reši tako što će na mesto svojevrzne meta-instance filozofije smestiti politiku (Althusser 1970). Tako ćemo, umesto teorije teorijske prakse kao sinonima za filozofiju, dobiti primat politike nad filozofijom.

Lazarisova antropologija nadovezuje se na navedenu problematiku, s tim što Lazaris nije toliko zainteresovan za poziciju filozofije, koliko za poziciju antropologije imena u odnosu na *mišljenje* i *realno*. Lazaris pažljivo bira termine: termin *mišljenje* treba da uputi na nešto što nije svodivo na teoriju institucionalizovane nauke, dok termin *realno* treba da naglasi otklon prema objektaizmu. Međutim, poučen Altiserovim neuspehom iz prve faze, Lazaris zna da terminološko razlikovanje ne garantuje strukturu transformaciju mišljenja, što u ovom slučaju znači da odnos mišljenja i realnog mora da bude preciznije određen kako ne bi reprodukovao objektaističku matri-

cu. On ne sme da se svede na odnos *predmeta spoznaje* i *realnog predmeta* ili, što bi za Lazarisa bilo još manje prihvatljivo, na odnos *teorije i prakse*. Zato Lazaris, svesno kršeći gramatička pravila, mišljenje određuje kao *odnos realnog*, a ne *odnos prema realnom* u kome uporno odzvanja objektivistički model.

Altiserovo mišljenje, kao što tvrdi Badju u delu *Pregled metapolitike*, ne predstavlja toliko novi pravac ili školu u okviru marksizma, koliko raskid sa marksizmom, pre svega sa idejom da postoji marksizam kao jedinstvena škola ili pravac, kao svojevrsni totalitet mišljenja. Mada Altiser svoj projekat pokušava da odredi kao kritiku humanističkog marksizma, sa vremenske distance možemo da tvrdimo, oslanjajući se na radove njegovih učenika, u prvom redu Etjena Balibara (Etienne Balibar) i Alena Badjua, da je na delu bio raskid sa marksizmom u celini. Upravo pozivajući se na Lazarisa, Badju naglašava da nema kontinuiteta između Marksa i Lenjina, Lenjina i Staljina, Staljina i Maoa, da svaki od ovih projekata treba posmatrati u njegovoj singularnosti, što važi i za teoretičare marksizma, kao što su Lukač, Gramši i, naravno, Altiser.

„Na prvom mestu verujem, da se izrazim potpuno otvoreno, da marksizam ne postoji. Kao što sam pomenuo, Silven Lazaris je utvrdio da između Marksa i Lenjina postoji prelom pre nego kontinuitet i razvoj. Jednako, postoji ruptura između Staljina i Lenjina, i između Maoa i Staljina. Altiser predstavlja još jedan pokušaj preloma. Uz to, ono što dodatno komplikuje sliku je da su sve ove rupturi različite vrste. Sve što čini „marksizam” (praznim) imenom apsolutno nekonzistentnog skupa, onda kada je upućen nazad, kao što mora biti, na istoriju političkih singularnosti” (Badiou 2005, 58).

Drugi deo naslova *Antropologije imena* Silvena Lazarisa vezan je za pokušaj promišljanja politike i za doktrinu *neimenljivosti imena*. Ova konstrukcija želi da ukaže na više teorijskih raskida koje Lazaris preduzima. Pre svega, treba se vratiti na njegov pokušaj da se mišljenje ljudi misli kao singularno. U tom pokušaju on mora raskinuti sa imenom i njegovom funkcijom koju ispunjava kao deo neke složene celine (totaliteta). Društvene nauke, koje se društvom bave kao složenom celinom, tretiraju ono subjektivno kao partikularno koje ni na koji način ne može biti izolovano i mišljeno

odvojeno od celine. Prema Lazarisu, „prevladavanje heterogenog karaktera objektivnog i subjektivnog” unutar totaliteta vrši se preko polisemije imena. Sa-mislivost, tendencija da se elementi unutar totaliteta misle zajedno, bilo preko šema opšteg i posebnog ili determinacije elemenata unutar totaliteta, posredovana je polisemijom, to jest cirkulacijom imena unutar totaliteta. Odstupajući od toga, Lazaris će pokušati da raskine sa mišljenjem celine kao heterogene, kompleksne celine, prema pokušaju mišljenja singularnih politika.

Potrebno je izolovati mišljenje politike samo po sebi, a ne „u prostoru nekog objekta” (Lazaris 2013, 33), što znači ne zapadati u modele mišljenja koji bi politiku interpretirali u brojnim registrima (države, moći, ekonomije, istorije). Samim tim treba „autorizovati mišljenje o subjektivnosti (politici) koje je striktno subjektivno, bez prelaska kroz bilo koju vrstu objektivnog posredovanja” (Badiou 2005, 27), bilo to posredovanje shvaćeno kao odnos svesti i materijalnih uslova egzistencije, volja za moć ili bilo koji drugi model mišljenja mišljenja (politike) koji vodi objektivaciji.

Očuvanje singularnosti politike podrazumeva odbacivanje svakog definisanja (imena politike) ili „žrtvovanja imena” totalitetu, tj. „sprečavanje mišljenja od pada u eksteriornost (mišljenje biva shvaćeno u relaciji prema objektu), što paradoksalno znači suprotstaviti ime imenovanju” (ibid., 30). Uzmimo primer koji pominje Badju: ako je ime etape događaja u Francuskoj između 1792. i 1794. godine „revolucionarna politika”, Lazarisov pristup podrazumeva odstupanje od pokušaja da se definiše pojam politike u imenu revolucionarna politika, kao i situiranje tog imena u nekom sociološkom ili istorijskom totalitetu (pad Starog režima, politika rastuće buržoazije, itd.) (ibid., 30).

Badju pravi taksonomiju načina na koje Lazaris otvara put mišljenju subjektivnosti. Otvaranje funkcioniše preko novog shvatanja imena. Prvo, ime mora da otvori mišljenje od onoga što postoji ka *mogućem*. Ime je potrebno razvesti od njegove deskriptivne funkcije. Umesto toga, potrebno je razmotriti *preskriptivnu* funkciju imena. Preskriptivno povezuje neku odluku i neku situaciju jedne sigularne političke etape. Ta veza, ako želimo da očuvamo singularni karakter politike, ne može razdvajati mišljenje i delanje, niti može tumačiti mišljenje politike kao inferenciju, (pisanu ili nepisanu) doktrinu, ponavljanje ili nastavak nečega što postoji.

Drugo, potrebno je razlučiti *kategoriju* i *koncept*. Prema Lazarisu, koncept funkcioniše u okviru nekog totaliteta i „žrtvuje ime totalitetu”, to znači da neko ime („revolucionarna politika”), biva mislivo u okviru nekog totaliteta (npr. klasne borbe u Francuskoj); kategorija, sa druge strane, operiše drugačije, ona „organizuje intelektualnost preskripcije” (ibid., 32). Na primer, za Sent Žista, „kategorija vrline ili korupcije date su kao preskriptivne tvrdnje o situaciji, zauzvrat one garantuju postojanje imena (revolucionarne politike) kao singularne misli, bez pokušaja da se ona imenuje ili definiše” (ibid.).

Na kraju, garancija mišljenja politike polazeći od nje same odvijaće se preko *mesta*. Jedna politika, na primer revolucionarna politika u Rusiji, ima svoja mesta (sovjeti), mišljenje politike preko mesta imena vezuje razvoj subjektivnosti neke politike (revolucionarne) za neki istorijski modus/kategoriju (boljševički). Ovo otvara mogućnost mišljenja politike kao singularne:

„to što je ime imalo mesta ukotvljuje prestanak u subjektivaciji, to jest u jednoj singularnoj intelektualnosti. Ta intelektualnost nagoveštava jednu novu putanju; to je subjektivacija subjektivacije, ono što ja označavam kao mišljenje mišljenja, ili mislivost, a ne neka metasubjektivacija” (Lazaris 2013, 73).

## ZAKLJUČAK: BATLER SA LAZARISOM

Ulogu imena u teoriji Džudit Batler nastojali smo da odredimo polazeći od reinterpretacije Imena Oca u psihoanalitičkoj teoriji poznog Lakana, kao i odnosa imena i mišljenja (i imena i politike) u antropologiji Silvena Lazarisa. Pozni Lakan napušta osnovne pretpostavke Frojdove psihoanalize, kao i sopstvene rane faze, tako da se Ime Oca sada ispostavlja kao privid, koji treba da nas zaštiti od spoznaje da je otac kastriran. Tako smo stav Džudit Batler o fundamentalno imaginarnoj prirodi simboličkog poretka, rekonstruišući prethodno kritički odnos autorke prema psihoanalitičkoj teoriji Frojda i ranog Lakana, nadovezali na psihoanalitičku teoriju poznog Lakana. Sa druge strane, Lazarisov projekat antropologije imena ima za cilj da izoluje mišljenje politike u subjektivnosti, emancipovano od



svakog odnosa prema objektu, umesto da žrtvuje imena politike nekom totalizujućem mišljenju. Umesto smisla imena, Lazaris govori o njegovom mestu, zabranjujući *imenovanje imena*, tj. njegovo situiranje u nekom totalitetu. Na isti način, u čitanju proze Vile Kader, Batler će odrediti ime kao *mesto* (razmene rodnih identiteta), a ne kao nešto što je moguće podvesti pod neki širi (rodni) identitet, kao što to čini O'Brajen. Lazarisovom terminologijom: imena Vile Kader ne smemo žrtvovati, tj. ne smemo ih imenovati, jer ćemo tako ukinuti njihovu singularnost. Kada Batler kaže da ime „istovremeno funkcioniše kao neka vrsta zabrane, ali i kao povod koji stvara mogućnost”, onda to sasvim očigledno možemo da nadovežemo na Lazarisovu opoziciju *deskriptivnog* i *preskriptivnog*, tj. na razumevanje preskriptivne uloge imena, dakle imena koje ne upućuje na neku eksteriornost, objektivnost, npr. rodne identitete, već koje, kao što smo rekli, treba da otvori mišljenje od onoga što *postoji* ka onom *mogućem*.

## LITERATURA

- Althusser, Louis. 1970. „Lenjin i filozofija.” *Ideje* 3-4: 183–227.
- Altiser, Luj. 1971. *Za Marksa*. Beograd: Nolit.
- Badiou, Alain. 1967. „Le (re) commencement du matérialisme dialectique.” *Critique* 240: 438–467.
- Badiou, Alain. 2005. *Metapolitics*. London: Verso Books.
- Bahman, Ingeborg. 1998. „Udina odlazi.” *Ženske studije: časopis za feminističku teoriju* 10: 208–213.
- Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama 'pola'*. Beograd: Samizdat b92.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lakan, Žak. 1983. *Spisi: (Izbor)*. Beograd: Prosveta.
- Lazaris, Silven. 2013. *Antropologija imena*. Novi Sad: Grupa za konceptualnu politiku, Centar za nove medije\_kuda.org.
- Miler, Žak-Alan. 2009. „Psihoanaliza koju je razgolitio njen neženja.” *Treći program* 141–142: 322–337.
- O'Brien, Sharon. 1987. *Willa Cather: The Emerging Voice*. New York: Oxford University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1989. „Across Gender, across Sexuality: Willa Cather and Others.” *South Atlantic Quarterly* 88 (1): 53–72.

Žižek, Slavoj. 2008. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso Books.

Primljeno/Received: 27.08.2021.

Izmenjeno/Changed: 26.10.2021.

Prihvaćeno/Accepted: 01.11.2021.

## Gender and Name: Towards Thinking of the Possible in the Work of Judith Butler and Sylvain Lazarus

---

**Slobodan GOLUBOVIĆ**

University of Belgrade  
Faculty of Political Science

**Summary:** Judith Butler analyzes the concepts of name and naming in clear opposition to psychoanalytic theory, as well as structuralist anthropology, in which, starting from the experience of the lesbian position in Willa Cather's prose, she recognizes and exposes patrilineal model of thinking and naming. This line of thought will be shown critique of Sigmund Freud's critical studies regarding the status of the body and erogenity, the dialectic of having and being a phallus in the early phase of Jacques Lacan's work, and examining the question of the imaginary or symbolic status of the phallus in Lacan's work. However, starting from Miller's (Jacques-Alain Miller) reading of Lacan's seminar *L'envers de la psychanalyse*, in the section "Father's Names," we will reconstruct a radical break in the theory of the late Lacan, both in relation to Freud, but also regarding his own position from the early phases and point to the understanding of names as a place of convergence of the late psychoanalytic theory of Jacques Lacan and the theory of Judith Butler. This will be followed by a discussion of the same problem (names) in the work of the French anthropologist Sylvain Lazarus in an attempt to show how the discussion of this problem can be understood homologously with Butler's reading of Willa Cather's prose. In the following part, we will try to show how late Lacan's theory and Lazarus's Anthropology of the name can provide a fruitful framework for a theoretical dialogue with Judith Butler and a re-examination of traditional conceptions of language and naming.

**Keywords:** name, gender, the name of the father, polysemy, intellectuality, prescription  
Judith Butler, Sylvain Lazarus