

Wendy Brown

Sårade förbindelser

Spänningen mellan de partikularistiska »jag« och det universella »vi« som finns i liberalismen kan upprätthållas så länge det som konstituerar »jaget« inte politiseras: faktiskt, så länge såväl »jaget«, som staten (som uttrycket för den politiska universalitetens ideal) förblir opolitiserade. Liberalismens latent konflikter mellan universell representation och individualism förblir alltså latent, förblir opolitiserad, så länge det civila samhällets särskiljande krafter fortsätter att vara naturaliserade, så länge »jaget« förblir politiskt oartikulerat, så länge det är villigt att få sin frihet abstrakt representerat – i realiteten, sin »jag-het« underordnad det abstrakta »vi« som statens universella gemenskap repre-

senterar. Denna underkastelse åstadkoms antingen genom att »jaget«, för att förbli del av »vi:et«, abstraherar bort sig själv från sin politiska representation och således trivialiserar sin »skillnad« (exempelvis homosexuella som säger sig vara »precis som alla andra bortsett från vem vi väljer som sängpartner«), eller genom att detta jag accepterar sin jagkonstruktion som ett tillägg, ett komplement, eller som något delvis utomstående i relation till »vi:et« (exempelvis homosexuella som enbart är »anorlunda« eller judar vars upptagande i sin gemenskap helt eller delvis ligger utanför deras nationella identitet). Historien om liberalismens behandling av dess ärvda och skapade andra kan läsas

som en historia om variationer av och tvekan mellan dessa två strategier.

Det liberala politiska medlemskapets abstrakta karaktär och den liberala individualismens ideologiskt naturaliserade karaktär motverkar samfällt ett politiserat identitetsskapande.¹ Som Marx påpekar i *Om Judefrågan* innebär ett utformande av den politiska staten och medborgarskapet som något abstrakt i relation till våra reella livsvillkor, ett motverkande av möjligheten att skillnader ska kunna erkännas eller artikuleras som politiska, det vill säga som konsekvenser av makt, vilket är något som sker utifrån dessas själva konstruktion och organisation. Stat och medborgarskap blir på sin höjd en arena för olikartade politiska eller ekonomiska *intressen*.² I samma utsträckning som det politiska medlemskapet i den liberala staten innebär en abstraktion från det sociala varat, innebär det – vilket är nog så viktigt – utöver ett abstraherande från den kontingenta produktionen av ens livsomständigheter, även ett abstraherande från de *identifikations*processer som konstituerar sociala konstruktioner och positioner. Oavsett om det står att läsa på frontespisen till Hobbes *Leviathan*, där de många görs till en genom suveränens enhet, eller i John Lockes eller John Stuarts Mills texter om tolerans, eller mer nyligen hos Georg Kateb, där den minimala liberala staten görs till precis det som möjliggör vår politiskt ofjättrade individualitet, anmodas vi att söka lika aktning – en jämlik blindhet från – men inte ett lika erkännande från staten, vilket i sig är liberalismens universella moment.³ Som Marx avslöjade i sin kritik av Hegel, uppnås statens universalitet ideologiskt genom en vändning bort från och således en avpolitisering av, men ändå samtidigt ett *förutsättande* av, våra kollektiva partikulariteter – inte genom ett omfamnande av dem och än mindre genom en befrielse från dem.⁴ »Det politiska« i liberalismen är, sammanfattningsvis, egentligen inte en plats för social identifikation: även om vi förväntas

1. John Lockes *A Letter Concerning Toleration* (1689/1990) är ett tecken på denna utveckling inom den intellektuella historien. Den 300-åriga processen där först krav på egendom, sedan krav på ras- och könstillhörighet elimineras i europeiska och nordamerikanska konstitutionella stater visar på dess formella politiska bedrift.

2. Karl Marx, »Om Judefrågan«, i Karl Marx, *Människans frigörelse* (1995).

3. Locke (1689/1990); John Stuart Mill, *Om friheten* (1984); Georg Kateb »Democratic Individuality and the Claims of Politics«, *Political Theory* 12 (1984), ss 331-60.

4. I *Om Judefrågan* argumenterar Marx: »långt ifrån att utplåna dessa *effektiva* skillnader [i det civila samhället, staten] existerar enbart så länge som de förutsätts; det är medvetet av att vara en *politisk stat* och den manifesterar sin *universalitet* endast i *opposition* till dessa element« (s 33). Se också Marx *Kritik av den begelianska rättsfilosofin*, s 91, 116.

erkänna våra politiska »jag« inom staten, bör vi inte räkna med att där erkännas på ett mer grundläggande plan. För att uttrycka det lite annorlunda: om de partikularistiska »jagen« i en friktionsfri och legitim liberal ordning skall kunna förbli opolitiserade, måste också det universalistiska »vi:et« kvarstå utan specifikt innehåll eller mål, utan ett det gemensamma goda *annat än* en abstrakt representation eller pluralism. »Vi:ets« abstrakta karaktär är precis det som betonas, återupprepas, och till och med påtvingas »jagets« avpolitiserade natur. Med Ernesto Laclaus formulering: »om demokratin *är* möjlig, är det för att det universella inte har en nödvändig kärna, ett nödvändigt innehåll.«⁵

Medan denna avspänningspolitik mellan det universella och det partiku-

lära inom liberalismen bombarderas av instabiliserande inbillningar, är den snarare ordentligt intrasslad i två av senmodernitetens kännetecken, sporrade av utvecklingen av det som Marx respektive Foucault avslöjade som den makt som beledsagar liberalismen: i den förstes fall kapitalismen, för den andre, disciplinen. Å ena sidan faller statens universella förklädning när den blir alltmer uppenbart involverad i ekonomiska intressen, politiska mål och sociala formationer; när den helt förvandlas från en relativt minimalistisk »nattväktarstat« till en tungt byråkratiserad, toppstyrd, skatteberoende, och tämligen interventionistisk välfärds- och krigförande stat. En omvandling orsakad av kapitalets påbud och byråkrats självutspridande egenskaper.⁶ Å andra

5. Ernesto Laclau, »Universalism, Particularism och the Question of Identity«, *October* 61 (1992), s 90. Laclau intresserar sig inte så mycket för staten utan för möjligheterna av att behålla något »universellt« inom de sociala rörelsernas politik, där en kritik av borgerlig humanistisk universalism har blivit centralt. Intressant nog medför Laclaus bemödande att bevara ett universalistiskt politiskt ideal från denna utmaning att idealet blir än mer abstrakt, och skjuter det ännu längre bort från varje konkret gestaltning eller syfte annat än den åtskillnad som vanligtvis brukar upprätthållas av den liberala diskursen. Laclaus mål att helt och hållet tömma det universella på innehåll är endast partiellt, för att tillåta den att fullt och fast omfamna alla partikulariteter; målet är också att erkänna det *strategiska* värdet av universalitetens diskurs, den utsträckning i vilken »olika grupper kämpar för att ge dessa partikulära mål en temporär funktion som universell representation« (s 90). Men om den universella diskursen alltid kan uppenbaras ha denna strategiska funktion, hur kan den tas på allvar som ett substantiellt demokratiskt värde?

6. Jürgen Habermas *Legitimation Crisis* (1975) och James O'Connors *Fiscal Crisis of the State* (1973) är fortfarande två av de mest övertygande berättelserna om denna utveckling. Annat som styrker dessa påståenden är Max Webers diskussion om byråkratisering och rationalisering i *Ekonomi och samhälle: förståendesociologins grunder* (1983-1987), Sheldon Wollins diskussion om »megastaten« i *The Presence of the State: Essays on the State and the Constitution* (1989), såväl som Claus Offes, Bob Jessops och Fred Blocks forskning.

sidan, är det liberala subjektet i allt högre grad frikopplat från en substantiell identifiering med nationalstaten, inte enbart som ett resultat av den liberala diskursens individuerande effekter utan även beroende på de sociala verkningarna av det sena 1900-talets ekonomi och politik: avterritorialiserande demografiska flöden; upplösningen inifrån och invasionen utifrån av familjen och gemenskapen som (relativt) autonoma platser för social produktion och identifikation; konsumentkapitalismens marknadsföringsdiskurser i vilka individuella (och subindividuella) begär produceras, varufieras och mobiliseras som identiteter; och en disciplinär produktion av ett enormt uppbåd av beteendebaserade identiteter som sträcker sig från yrkesarbetande alkoholister på väg att tillfriskna till obotliga »crack-mödrar».⁷ Denna disciplinära produktion verkar för att frambesvärja och reglera subjekt genom klassificerande system genom att namnge och normalisera sociala beteenden som sociala positioner. Genom vad Foucault kallar en »detaljens anatomi« producerar den »disciplinära makten« sociala identiteter (möjliga att politisera eftersom de sprids för att gagna den politiska regleringen), som överlappar de juridiska identiteter som är grundade i den abstrakta rätten. Exempelvis skapar välfärdsstaten på

detta sätt, genom sin produktion av välfärdssubjekt – uppdelade av socialt reglerande kategorier som mödraskap, handikapp, ras, ålder och så vidare – potentiellt politiska identiteter genom dessa kategorier, det vill säga producerar identiteter *analogt med* dessa kategorier.

I denna berättelse förenas den liberala universalismens överhängande men i allt högre grad politiskt manifesterade misslyckande att bli universellt – den genomskinliga fiktionen om statens universalism – med den tilltagande individueringen av sociala subjekt som orsakas av en alltmer råbarkad kapitalism och disciplinär produktion. Tillsammans frambringar de en gryende politiserad identitet som är rotad i disciplinära produktioner, men som omformas av den liberala diskursen till att bli en protest mot uteslutningar från den universella rättvisans diskursiva domän. Detta frambringande är emellertid varken linjärt eller jämnt, utan högst själv-motsägande. På samma gång som liberalismens villkor är del av förutsättningen för produktion av en politiserad identitet som repeterar men ändå överskrider samma villkor, återkoloniserar liberalismen ständigt den politiska identiteten *som* ett politiskt intresse – en omvandling av en politiserad identitets faktiska (och ofta dekonstruktiva)

7. Jag tar det senare exemplet från en fascinerande ännu inte färdig avhandling av Deborah Conolly (Institutionen för antropologi, University of California, Santa Cruz), som undersöker den moderna produktionen av »Crack-mödrar«, såsom en totaliserande identitet som etableras genom en kombination av diskurser inom juridik, medicin och socialtjänst.

kulturella anspråk och former av kritik, till partikularistiska anspråk inom ramen för den universalistiska politiska kulturen. Likaledes underställs liberalismens produktion av politisk subjektivitet och den disciplinära makten genom en neutralisering (åter-av-politisering) av identiteter medelst normaliserande praktiker. Liksom den liberala diskursen omvandlar den politiska identiteten till ett essentiellt privat intresse, omvandlar den disciplinerande makten intresset till en normerad social identitet som kan hanteras av reglerande regimer. Den disciplinära makten neutraliserar alltså politiskt de rättighetsanspråk som den liberala individualismen skapat, medan liberalismen politiskt neutraliserar de rättighetsanspråk som frambringats av disciplinära identiteter.

Utöver de sorters identiteter som kan bli det samfälliga resultatet av de disciplinära och liberala formerna av makt, vill jag lyfta fram ytterligare ett historiskt karaktärsdrag som är relevant för produktionen av politiserade identiteter, ett drag som är mer specifikt sammantvinnat med den politiska kulturens utveckling under senare tid. Även om

deras grad av optimism rörande det diskuterade fenomenet varierar, har många inom den europeiska och nordamerikanska vänstern argumenterat för att identitetspolitiken växte fram vid klasspolitikens nedgång som följde i postfordismens spår eller i efterdyningarna av maj 68. Jag vill – utan att bestämma den exakta relationen mellan klasspolitikens sammanbrott och framväxten av andra politiska identifikationsformer – ställa detta påstående i nytt ljus genom att hävda att det som vi har kommit att kalla identitetspolitik delvis är resultatet av att kritiken av kapitalismen och borgerliga kulturella och ekonomiska värderingar har upphört.⁸ Genom en läsning som sammanför de nya identitetsanspråken med en på nytt aktualiserad legitimering av kapitalismen, kommer en identitetspolitik som intresserar sig för ras, sexualitet och genus inte att framstå som ett tillägg till klasspolitiken, ej heller som en utvidgning av vänsterkategorier som förtryck och emancipation, eller som en berikande förstärkning av progressiva formuleringar om makt och personer – det vill säga en rad egenskaper som dessa anspråk trots

8. För att vara fullt övertygande måste detta påstående även innebära en uppgörelse med de sätt varpå olika sorters artikuleringar av afroamerikanska, feministiska, queer- och ursprungsamerikanska »värden« och kulturella livsformer har haft en central roll i många samtida politiska projekt. Det måste konfronteras med den kritik av kulturell assimilering som varit en av identitetspolitikens kritiska insikter, något som jag alluderade på s 52-53 [Wendy Brown avser här en passage i den bok varifrån vi har hämtat denna text, *States of Injury*, 1995, en passage som vi dock ej översatt. Övers anm] Mitt utrymme förhindrar en sådan uppgörelse men jag tror att den skulle innehålla uttryck som kapitalism och livsstil, ekonomi och kultur, mothegemoniska projekt och motståndets politik.

allt rymmer – utan istället som fjättrade vid en rättvisesyn som ånyo låter ett borgerligt (maskulinistiskt) ideal vara dess måttstock.

Om det är detta ideal som ligger bakom utbildnings- och yrkesmöjligheter, social mobilitet uppåt, ett relativt skydd mot godtyckligt våld, och belöning i förhållande till ansträngning, och om det är utifrån detta ideal som färgade människor, homosexuella och kvinnor utesluts och utsätts för umbäranden, då förefaller det som om den samtida amerikanska identitetspolitikens segrar delvis har uppnåtts *på grund* av att kapitalismen har åternaturaliserats, vilken den kan sägas ha gjorts inom den progressiva diskursen sedan 70-talet. Detta innebär också att identitetspolitiken till viss del skulle kunna utgöras av ett säreget format och säreget förklätt klasshat, ett hat som förskjuts till diskurser om orättvisor andra än klass, men är en förbittring, som liksom alla former av förbittring klamrar sig fast vid de verkliga eller inbillade banden till sitt skymfade subjekt såsom begärsobjekt. Med andra ord, kan artikulerandet av politiserade identiteter utifrån ras, genus och sexualitet kräva – snarare än av en slump producera – en begränsad

klassidentifikation, som uttryckligen avsvär sig en kritik av klassherravälde och klassnormer i exakt samma utsträckning som dessa identiteter etableras vis-a-vis borgerliga normer om social acceptans, lagligt värn och en rimlig materiell komfort. Men det handlar ändå inte bara om ekonomisk stratifiering, utan även om andra skador som tillfogas människans kropp och psyke av kapitalismen – alienation, varufiering, exploatering, dislokalisering, upplösning av upprätthållna om än motsägelsefulla sociala former som familjer och grannskap. När dessa normaliseras, och således avpolitiserats, på det diskursiva planet blir andra markörer för social skillnad dominerande. Markörer som i själva verket kan komma att axla alla de lidandets bördor som kapitalismen skapat, utöver den börda som deras politiserade sociala skillnad innebär.⁹

Om det är någon klass som artikulerar och till och med politiserar sig själv i det senmoderna Nordamerika, är det den som har givit sig själv »medelklassens« namn. Men utifrån vad som tidigare har sagts kan inte denna identitet ses som reaktiv på samma sätt som »vit« eller »straight« är i den moderna politiska diskursen. Det är snar-

9. Det är givetvis samtidigt den politiserade identitetens bortlyftande från den politiska ekonomin som producerar de politiserade identiteternas misslyckande med att omsluta och ena sina »medlemmar«. Uppdelade inte enbart i formell klassbemärkelse utan dessutom utifrån det aktuella lidandets omfattning kan till exempel underordningen utifrån genus och ras påtagligt neutraliseras av ekonomiska privilegier, och ihållande definitioner av svarta, queer eller kvinnor upprätthålla samma sorts exkludering och övervakning som tidigare stadgades av den i tystnad accepterade bilden av arbetarklassen såsom vit, manlig och heterosexuell.

rare en artikulering av bilden av den klass som representerar – och faktiskt beror på – naturaliseringen snarare än politiseringen av kapitalismen, förnekelsen av den kapitalistiska maktens effekter på hur samhället organiseras, representationen av kapitalismens ideal som något som ger alla ett gott liv. Den fantasmatiska medelklassen balanserar mellan rik och fattig och har ett behov att skydda sig mot intrång från båda. Medelklassen betecknar det naturliga och goda mitt emellan de dekadenta och korrupta å ena sidan, och de avvikande och fördärvade å andra sidan. Det är en konservativ identitet i bemärkelsen att den semiotiskt tar sin tillflykt till ett fantasmatiskt förflutet, ett inbillat idylliskt, ofjärrat och okorrupt historiskt ögonblick (implicit lokaliserat till kring 1955) när livet var gott – boendekostnaderna var överkomliga, män försörjde sina familjer på en inkomst, droger var begränsade till storstadsgettona. Men det är inte en reaktionär identitet i bemärkelsen att den är en reaktion på ett motstånd nedifrån. Den förkroppsligar snarare just det ideal som icke klassbundna identiteter åberopar som bevis på deras uteslutning eller skada: homosexuella som saknar äktenskapets hägn, rätt till barnomsorg eller arbetstrygghet och frihet från trakasserier; ensamstående kvinnor som begränsas och utarmas av att försöka uppfostra barn och arbeta samtidigt; färgade människor som inte bara i en oproportionerligt hög grad drabbas av arbetslöshet, av storstäder-

nas hutlösa boendekostnader och otillräckliga sjukvårdsprogram, utan också blir oproportionerligt utsatta för obefogade trakasserier, antas vara brottslingar och ignoreras av taxichaufförer.

Poängen är inte att dessa umbäranden är triviala, utan att i avsaknad av det vita medelklassidealet skulle politiserade identiteter förlora en stor del av sina anspråk på skada och uteslutning, sina anspråk på den politiska vikten av sina skillnader. Om de således behöver detta ideal för kraften och uttrycksfullheten i sina politiska anspråk, kan vi fråga oss i vilken utsträckning en kapitalismkritik förhindras av den oppositionella politiken som den idag gestaltar sig, och inte bara av »förlusten av det socialistiska alternativet« eller liberalismens skenbara triumf i den globala ordningen. I vilken grad kräver identitetspolitiken – i kontrast till den marxistiska kritiken av samhället som en totalitet, och den marxistiska visionen om en fullständig omdaning – en måttstock intern till det rådande samhället för att ställa sina anspråk, en måttstock som inte bara bevarar kapitalismen från kritik, utan också upprätthåller osynligheten av och omöjligheten att artikulera klassrelaterade frågeställningar – inte av tillfällighet utan beroende på identitetspolitiken i sig? Kan vi här ha stött på ett skäl till varför klass undantagslöst namnges men sällan teoretiseras eller utvecklas i det mångkulturalistiska mantrat »ras, klass, kön och sexualitet«?

Berättelsen om framväxten av den nutida identitetspolitiken skulle kunna berättas på många andra sätt – som utvecklingen av »nya sociala antagonismer« rotade i konsumentkapitalismens varufiering av den sociala tillvarons alla sfärer; som den obönhörliga avsakraliseringen av alla sociala relationer, ett resultat av postmoderna teknologiers och kulturproduktioners hybridiseringar och gränsöverskridanden; som en form av politiskt medvetande framkallat av den svarta medborgarrättsrörelsen i USA.¹⁰ Jag har berättat historien på detta sätt för att understryka den *diskursiva politiska kontext* i vilken identitetspolitiken växt fram, dess disciplinära, kapitalistiska och liberala härkomst, och detta för att förstå att den politiska identitetens genealogiska struktur består av och inte bara står i motsatsställning till dessa den politiska maktens former. Om identitetspolitikens skenbart oppositionella karaktär därmed gör dessa politiska identiteter till den liberala, kapitalistiska och disciplinära diskursens »oäktingar«, är deras frånvarande fäder inte, vilket Donna Haraway föreslår, »ovä-

sentliga« utan en del av själva den *begärstruktur* som ger bränsle åt identitetsgrundade politiska anspråk: då är bastardens själsliv knappast oberoende av sin ursprungsfamilj.¹¹ Om vi då är intresserade av att utveckla de *identitetsgrundade* anspråkens politiskt subversiva eller förändrande beståndsdelar, behöver vi skaffa oss vetskap om förutsättningarna – i termer av härstamning och produktionsbetingelser – för identitetens begär efter erkännande. Vi måste kunna ställa frågan: med bakgrund av vad som producerar den och fyller upp den, vad vill den politiserade identiteten?

Den samtida politiserade identiteten i USA utmanar den liberala diskursens förutsättningar såtillvida att den utmanar liberalismens universella »vi«, genom att se den som en strategisk fiktion för historiskt hegemoniska grupperingar och hävdar liberalismens »jag« som socialt – såväl relationellt som konstruerat av makt – snarare än kontingent, privat och självtillräckligt. Dock upprepar den villkoren för den liberala diskursen så-

10. Se Ernesto Laclau och Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), s 161; Scott Lash och John Urry, *The End of Organized Capitalism* (1987), kap 9; David Harvey, *The Conditions of Postmodernity* (1989), kap 26; Bernice Johnson Reagon, »Coalition, Politics: Turning the Century«, i Barbara Smith (red), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (1983), s 362.

11. I »A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism and the Privilege of Partial Perspective« (i Linda Nicholson, red, *Feminism/Postmodernism*, 1990), skriver Donna Haraway: »Cyborger... är den oäkta avkomman av militarism och patriarkal kapitalism, för att inte nämna statssocialism. Men oäkta avkommor är ofta ytterst otrogna mot sina föräldrar. Deras fäder är, trots allt, oviktiga.« (s 193)

tillvida att den ställer upp ett suveränt och enhetligt »jag« som berövats sina rättigheter av ett exklusivt »vi«. Jag har snarare menat att politiserade identiteter växer fram och uppnår en enande sammanhållning genom att politisera *uteslutningen* från ett skenbart universellt, som en protest mot uteslutning: en protest vars förutsättning är fiktionen om en inkluderande/universell gemenskap, en protest som således återupprättar humanismens ideal – och ett specifikt vitt medelklassaktigt, maskulinistiskt uttryck för detta ideal – såtillvida att uteslutningen från idealet är dess förutsättning. För att vända på steken, kräver de politiserade identiteter som skapats av liberala och disciplinära samhällen, i bemärkelsen att uteslutningen från ett universellt ideal är deras förutsättning, just detta ideal, i samma utsträckning som de behöver deras uteslutning från det, för att deras egna identiteter ska kunna fortleva.¹²

Samtida politiserade identiteter har också en tendens att återskapa potentiellt reglerande, disciplinära samhällen i sina framställningar av ett disciplinärt subjekt.

Det är på samma gång producerat av, och har en tendens till att öka takten i produktionen av denna aspekt av disciplinsamhället som »obönhörlig karaktäriserar, klassificerar och specialiserar« och arbetar genom »övervakning, fortskridande registrering, oändlig utvärdering och klassificering«, genom »en social apparat som är såväl ofantlig som minituös«.¹³ Ett exempel från lokalpolitikens värld gör klart hur den politiserade identiteten överlappar den disciplinära makten, likaså det sätt som, vilket Foucault påminner oss om, den disciplinära makten »infiltrerar« snarare än ersätter de liberala juridiska modaliteterna.¹⁴

Statsfullmäktige i min stad antog nyligen en förordning, beredd och utfärdad av en bred koalition av identitetsgrundade politiska grupper, som syftade till att förbjuda diskriminering när det gäller arbete och bostad utifrån »sexuell läggning, transsexualitet, ålder, längd, vikt, personligt utseende, kroppsliga karaktäristika, ras, färg, tros- tillhörighet, religion, nationell här-

12. Som Conolly argumenterar för, återupprepar den politiserade identiteten liberalismens struktur i sin gestaltning av en suverän, enhetlig, ansvarig individ. Conolly ivrar för en annorlunda gestaltning av identitet – en som förstår sig själv som kontingent, relationell, stridbar och samhällelig – även om det inte är klart vad som kan motivera denna identitetens omorientering. Se William Conolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (1991), särskilt s 171-84.

13. Michel Foucault, *Övervakning och Straff* (1987), s 209, 212.

14. Ibid, s 206.

stamning, förfäder, handikapp, civilstånd, kön eller genus.«¹⁵ Här är ett perfekt exempel på hur liberalismens universella juridiska ideal och de disciplinära regimernas normaliserande princip förenas och upptas i den politiserade identitetens diskurs. Denna förordning – omväxlande kallad »lila hår-förordningen« eller »fulförordningen« av regionala och nationella nyhetsmedier – syftar till att räkna varje skillnad som ingen skillnad, som en del av en helhet vävd i samma stycke, men också till att räkna varje potentiellt subversivt förkastande av kulturellt påtvingade normer som normalt, som i sig självt normaliserbart, som möjligt att föra inom lagens normer. I själva verket leder dessa definierande, procedurmässiga och kompensationsinriktade inslag i denna förordning (»sexuell läggning skall förstås som känd eller förmodad homosexualitet, heterosexualitet, eller bisexualitet«) till att personer reduceras till iakttagbara sociala attribut och praktiker, som definieras empiriskt, positivistiskt, som om deras existens var något inneboende och objektivt, snarare än effekter av en diskursiv och institutionaliserad makt; och dessa positivistiska definitioner av personer utifrån deras attribut och sedvänjor lagfästs, vilket försäkrar att de personer som beskrivs i denna lag nu kommer att regleras genom den. Bentham kunde inte ha

gjort det bättre. Här har vi verkligen ett talande exempel på hur erkännandets språk blir ofrihetens språk, hur en språklig artikulering – i den liberala och disciplinära diskursens kontext – blir till ett verktyg för underkastelse genom individualisering, normalisering och reglering, även då den strävar efter att skapa synlighet och acceptans. Detta är även ett talande exempel på hur »skillnader« som är resultatet av den sociala makten neutraliseras när de artikuleras utifrån tillskrivna kännetecken, och när de tar spjörn utifrån den liberala diskursen. Vad har vi för användning av ett dokument som juridiskt likställer ett fall där en afroamerikan, en överviktig kvinna och en vit medelklassyngling täckt av tatueringar med piercad tunga och tuppkam, har förnekats anställning?

Vad jag emellertid vill reflektera över är varför detta uppenbart icke-emancipatoriska politiska projekt växer fram ur en potentiellt mer radikal kritik av de liberala juridiska och disciplinära formerna av makt. Ty jag vill föreslå att denna förordning inte endast är missriktad i all sin delaktighet i den senmoderna kulturens rationaliserande och disciplinerande delar; den är inte endast naiv med hänsyn tagen till den reglerande apparat inom vilken den verkar. Snarare är den symptomatisk för hur den politiska identitetens *begär* verkar inom liberal-byråkratiska regimer, ge-

15. Från ett tidigt utkast till »En förordning för Santa Cruz stad, tillägg till kapitel 9.83 till Santa Cruz kommunala kod vilken hänför sig till förhindrandet av diskriminering.« En något förändrad form av förordningen antogs så småningom av stadsfullmäktige 1994.

nom att utmäta sin egen frihet, genom sin impuls att skriva in sin historiska och nuvarande smärta i lagen snarare än frammana en imaginär framtid som genomsyras av makten att skapa sig själv. För att se vad detta symptom är ett symptom på, behöver vi återigen återvända till en schematisk förståelse av liberalismen, denna gång för att läsa den genom Nietzsches redovisning av *ressentimentets* komplexa logik.

Liberalismen rymmer redan från början en övergripande tendens till vad Nietzsche kallar *ressentiment*, de maktlösas moraliserande hämnd, »de svagas triumf som svaga».¹⁶ Denna tendens till *ressentiment* är inneboende i två närbesläktade paradoxer som konstituerar liberalismen. Först den mellan individuell frihet och social egalitarism, en paradox där den underkastades misslyckande omvandlas till motbeskyllningar och den »framgångsrikes» skuld vänds till förbittring. Sedan paradoxen mellan den individualism som legitimerar liberalismen och den kulturella homogenitet som dess politiskt universalistiska åtaganden kräver, som å ena sidan stimulerar artikuleringen av politiskt viktiga skillnader och å andra sidan undertrycker dem, och som erbjuder en form av artikulering som försöker spränga den universalistiska diskursens gränser även om det som artikuleras söker

skydd hos – försöker att inkluderas i – samma universalism.

Liberalismen ger – genom att som sin premiss ha människans naturliga jämlikhet – ett politiskt löfte om en universell mänsklig frihet som ska leda till social jämlikhet, eller innebära ett civiliserat återtag till den jämlikhet som postulerades i naturtillståndet. Det är denna spänning mellan löfena om en individuell frihet och jämlikhetens nödvändighet som producerar *ressentiment* i en av två riktningar, beroende på hur denna paradox hanteras. En stark förpliktelse gentemot friheten fördärvar fullgörandet av löftet om jämlikhet och odlar *ressentimentet* som välfärdsstatsliberalism – tunnar ut de rika och mäktigas fullständiga rättigheter till förmån för de »förfördelade». Omvänt tunnar ett starkt åtagande för jämlikhet, vilket kräver en stark statsinterventionism, ut åtagandet för frihet och odlar *ressentimentet* uttryckt som en neokonservativ antistatlighet, rasism, och anklagelser om omvänd rasism, och så vidare.

Det är emellertid inte bara spänningen mellan frihet och jämlikhet utan även antagandet om det liberala subjektets själv tillräckliga och egenhändigt skapade förmågor förenat med icke-erkännandet av deras socialt konstruerade karaktär och beroende av en rad sociala relationer och krafter, vilket gör *alla* liberala subjekt, och inte bara de på-

16. Ett antal politiska teoretiker har framkastat detta argument. För en övertygande redogörelse se Conolly (1991), s 21-27.

tagligt frikopplade, sårbara för *ressentiment*: det är deras situation inom makten, det faktum att de produceras av makten, och att den liberala diskursen förnekande av denna situation och produktion, som tvingar det liberala subjektet till ett misslyckande, misslyckandet att skapa sig själv i en diskursiv kontext där självskapandet förutsätts, vilket i själva verket är dess förmodade natur. Detta misslyckande, som Nietzsche kallar lidande, måste antingen finna ett skäl inom sig själv (vilket gör misslyckandet dubbelt) eller beskylla en utomstående för att hämnas sin skada och omfördela sin smärta. Här följer Nietzsches redogörelse för detta moment i *ressentimentets* produktion.

Var och en som lider söker rent instinktivt en orsak till sitt lidande. Noggrannare uttryckt; en upphovsman, en för lidandet mottaglig *skyldig* upphovsman, kort sagt en levande varelse, över vars huvud man under någon förevändning kan urladda sina affekter, handgripligen eller *in effigie* ... Och häri ligger enligt min mening, den fysiologiska orsaken till *ressentimentet*, hämndlystnaden och alla liknande känslor, nämligen en längtan att *bedöva smärtan genom affekt* ... bedöva och åtminstone för ögonblicket ur medvetandet avlägsna en pinande, hemlig, outhärdlig smärta. Därtill behöver man en affekt, den vildaste möjliga af-

fekt, och för att väcka den till liv tar man till första bästa förevändning.¹⁷

I denna kontext är *ressentimentet* en tredubbel insats: den skapar en affekt (vrede, rättfärdighet) som sköljer över den skadade; den producerar en syndabock ansvarig för skadan; och den producerar en plats för hämnden för att förskjuta skadan (en plats för att tillfoga andra den skada som den skadade har åsamkats). Tillsammans förbättrar (med Nietzsches terminologi »bedövar«) och externaliserar bägge dessa verksamheter det som annars är »outhärdligt«.

I en kultur som redan är märkt av *ressentimentets* patos, av de nyss givna skälen, finns ett otal särskiljande karaktäristika hos senmoderna postindustriella samhällen som ökat takten och utvidgat dess produktionsbetingelser. Min uppräknings kommer med nödvändighet att bli högst schematisk. För det första samverkar det fenomen som William Connolly benämner som »ökad global kontingens« med det expansiva genomträngande och komplexa herraväldet av kapital, statligt byråkrati och sociala nätverk, som skapar en oöverträffad individuell maktlöshet över det egna ödet och inriktningen på ens eget liv. Detta intensifierar de erfarenheter av otillräcklighet, beroende och tacksamhet som är inneboende i liberalkapitalistiska system och konstituerande för *ressentimentet*.¹⁸

17. Friedrich Nietzsche, *Moralens härstamning* (1994), s 150.

18. Connolly, s 24-26.

För det andra förefaller den oavbrutna avsakraliseringen av alla livets sfärer – vad Weber kallade avförtrollning, vad Nietzsche kallade Guds död – att lägga till ytterligare en återkoppling till Nietzsches *ressentimentgenealogi* som en ständigt tillgänglig »ändring av riktning«. Nietzsche talar i sin redogörelse om de asketiska präster som använde tankar om »skuld, synd, syndfullhet, fördärv, fördömelse« för att »ha inriktat de lindrigare sjuka mot sig själva, gett deras ressentiment en direkt motsatt inriktning... På så sätt har de *utnyttjat* de sjukas sämre instinkter för att lära dem självdisciplin, självövervakning och självövertvinnelse«. ¹⁹ Emellertid underminerar senmodernitetens avsakraliserande tendenser denna utspridnings effektivitet och förskjuter lidandets behov

av rättfärdigande tillbaka mot en yttre förmedlande plats.²⁰ För det tredje förenas den ökande fragmentiseringen, om inte upplösningen, av alla associationsformer som under senare tid kommit att organiserats genom varumarknaden – gemenskaper, kyrkor, familjer – med den allomfattande närvaron av disciplinsamhällets klassificerande och individuerande ordningar, i en produktion av en ytterst hjälplös individ, utan skydd från det oundvikliga misslyckande som finns inbyggt i liberalismens individualistiska konstruktion.²¹ I korta ordalag utgör det senmoderna sekulära samhällets karaktärsdrag – att individer tilltygas och kontrolleras av en globalt verkande disciplinär och kapitalistisk makt av ej tidigare skådad omfattning, samtidigt som de individueras blottade, fråntagna

19. Nietzsche (1994), s 151.

20. Ett slående exempel på sättet som nutida naturkatastrofer, såsom jordbävningen i Kalifornien 1992, eller orkanerna i Florida eller på Hawaii, skapade folkliga och massmediala diskurser om den relevanta regionala och statliga försorgen (egentligen the Federal Emergency Management Agency, FEMA), som närapå överförde ansvaret för offrens lidande till myndigheterna själva.

21. I en personlig brevväxling (våren 1994) föreslog Kathy Fergusson att givet »alla de människor som jag känner, från en mångfald av klasser, hudfärger och sexualiteter, som kämpar ihärdigt, och ofta gärna, för att skapa och upprätthålla familjer och gemenskaper – skulle inte familjens död kunna vara kraftigt överdriven?« Jag vill intyga förekomsten av dessa ansträngningar och samtidigt notera att kampen som hon åberopar sker just därför att familjen är en uppluckrad social form (en process som är flera århundranden lång och inte, vilket den kristna högern vill ha det till, en sentida bristning i det samhälleliga systemet). De som har förlorat eller givit upp slika kamper, de som lever utan något betydelsefullt geografiskt baserat familje- eller gemenskapsband, »Internet-gemenskaper« ej inräknade, blir dessvärre allt fler för varje år som går. Och det är denna icke emancipatoriska individuering som gör senmoderna subjekt ytterst sårbara för samhälleliga makter som i sin tur underminerar deras förmåga att skapa sig själva. Det är i sanning den ökade sårbarhet som följer på denna sorts individuering som tydligast visar på villfarelsen om liberalismens suveräna subjekt.

möjligheterna att skylla sin obarmhär-
tiga utsatthet och sitt självansvar – en dub-
bel drivkraft till ett *ressentiment* vars bi-
dragande orsaker och logik skulle kun-
na förstumma även den skickligaste filo-
sof. Tilldelad ett stort ansvar men än-
dock dramatiskt vanmäktig sjuder det
senmoderna liberala subjektet bokstav-
ligen av *ressentiment*.

Och nu ger vi oss in på den politise-
rade identiteten, nu möjlig att uppfatta
som delvis en produkt av och en reaktion
på detta tillstånd, där »reaktionen« er-
håller den mening som Nietzsche till-
skrev den: nämligen en effekt av en do-
minans som upprepar vanmäktigheten
som en ersättning för handlande, för
makt, för en självbekräftelse som återin-
skriver oförmågenhet, maktlöshet och
avvisning. För Nietzsche är själva *resen-
timentet* rotat i reaktionen – gärningar
ersätts av skäl, normer och etik – och han
menar att inte bara moraliska system
utan även identiteterna frambringas ur
denna reaktion. Som Tracy Strong läser
detta element i Nietzsches tänkande.

Identitet ... består inte av en aktiv be-
ståndsdel, utan är en reaktion på nå-
gonting utanför; handlingen i sig, med
dess ofrånkomliga självbekräftande kva-
liteter, måste då bli till något ont efter-
som det identifieras med det mot vilket

man reagerar. Slavmoralens vilja till
makt måste ständigt åter hävda vad som
definierar slaven, smärtan han lider ge-
nom att vara i världen. Således kommer
varje försök att undfly smärtan enbart
resultera i återbekräftelsen av att de
smärtsamma strukturerna ånyo bekräf-
tas.²²

Om *ressentimentets* »orsak« är lidan-
det, om dess »skapande gärning« är
omarbetningen av denna smärta till en
negativ form av handlande, den »inbil-
lade hämnd« som Nietzsche ger nam-
net »väsen som förnekats sin sanna re-
aktion, som är gärningarna«.²³ Denna
hämnd åstadkoms genom pålagan av li-
dande »på det som icke liksom hon kän-
ner förargelse och missmod«²⁴ (åstad-
kommen speciellt genom produktionen
av skuld), genom etablerandet av li-
dandet som den samhällsliga dygdens mått-
stock, och genom att förkasta styrka och
välmåga (»privilegier« som vi kallar
dem idag) som brottsligt i sig, som sin
egen anklagelse i en lidandets kultur:
»Det är en skam att vara lycklig. Det
finns för mycket elände...«²⁵

Men i sitt försök att förskjuta sitt li-
dande, blir den identitet som strukture-
rats av *ressentimentet* samtidigt innäslad
i sin egen underkastelse. Detta innäst-
lande består inte endast av upptäckten

22. Tracy Strong, *Frederich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (1998), s 242.

23. Nietzsche (1994).

24. Nietzsche, *Så talade Zarathustra* (1982), s 128.

25. Nietzsche (1994), s 146.

av en plats där dess sårade vilja klandras, inte endast av de gånger den under sin historia av underkastelser uppnått ett erkännande (ett erkännande grundat på skada, nu rättfärdigt omvärderat), utan också av den tillfredsställelse hämnanden ger, något som ständigt utspelar sig, även när de omfördelar marginaliseringens och underkastelsens skador i en liberal diskursiv ordning som ömsom förnekar själva möjligheten av dessa ting, ömsom klandrar dem som erfar dem för den situation de försatt sig i. En identitetspolitik strukturerad av ressentiment vänder upp och ned på utan att underminera denna klandrets struktur: den utsätter inte det suveränt ansvariga subjekt som den liberala individualismen förutsätter för kritik, inte heller den inkluderandets och exkluderandets ekonomi som den liberala universalismen etablerar. Således förefaller nu den politiserade identitet som framställer sig själv som självbekräftande nu snarare vara sin egen motsats, skapad av en »fientlig utomstående värld« som den samtidigt är i behov av för att den även fortsättningsvis ska kunna stötas bort från den.²⁶

I den utsträckning som det som Nietzsche kallar slavmoral producerar identitet i reaktion till makten, och i den utsträckning som identiteter sprungna ur denna reaktion uppnår sin moraliska överlägsenhet genom att förebrå mak-

ten och handlingen för att vara onda i sig själva, snärjer den identitet som formats av detta etos in sig i sin egen vanmäktighet, även när den söker lindra smärtan av sin maktlöshet genom sitt hämndlystna moraliserande, genom sin långtgående fördelning av lidandet, genom sina förebråelser mot makten som sådan. Det är lika troligt att en politiserad identitet som förutsätter uteslutning, och som får sin kraft av den förödmjukelse och det lidande som tillfogats den av dess historiskt strukturerade vanmäktighet i ett diskursivt sammanhang där suveräna individer förutsätts, väljer att söka en övergripande politisk förlamning, att njuta av sin övergripande politiska vanmakt, istället för att söka sin egen eller kollektiva befrielse genom att bemäktiga sig. Den är i själv verket mer benägen att straffa och förebrå – »Ty »straff«, så kallar hämnanden sig själv; med ett lögnord hycklar den för sig själv ett gott samvete»²⁷ – än att finna en plats för självbekräftande handling.

Men den samtida politiserade identitetens begär formas inte endast utifrån den utsträckning i vilken det liberala subjektets suveräna vilja – än mer värnlöst artikulerat av en disciplinär individuering och bringat i dagen av kapitalismen – domineras av formerna för det sena 1900-talets politiska och ekonomiska krafter. Den formas även av sam-

26. Ibid.

27. Nietzsche (1982), s 228.

tidens problematiska förhållande till historien i sig, av senmodernitetens avveckling av historien som ett narrativ, en historia som är slut då den förlorat sitt slutmål – en uppsplittring som paradoxalt nog ger historien en oerhörd betydelse. Som den bistra erfarenheten av att läsa [Foucaults] *Övervakning och Straff* gör klart, mångfaldigas i en bemärkelse historiens gravitatoriska krafter precis i det ögonblick som historiens narrativa koherens och objektivistiska grund förnekas. När frågan om makten i historien förändras från subjektpositionering till konstruktionen av subjekt; när makten ses som något som verkar rumsligt, infiltratoriskt, »mikrofysiskt«, snarare än enbart temporalt, och sprider sig till alla de samhälleliga och individuella rum som tillförne sågs som något »inre«. När varje historiskt metanarrativ eroderas och tar med sig såväl historiens lagar och den framtid sådana lagar ska tillförsäkra; när historiens förmodade kontinuitet ersätts av dess våldsamma, kontingenta, och allomfattande *kraft* – blir historien det som har betydelse men ingen riktning, massa men ingen sammanhållning, kraft med ingen riktning: den är ett krig utan mål eller slut. Den utsträckning i vilken »traditionen från alla döda släktled trycker som en mara på de levandes hjärna«²⁸ är idag således oöverträffad, även när själva historien upplöses som en samman-

hållen kategori eller praktik. Vi vet att vi själva är genomsyrade av historien, vi känner av den extraordinära kraften i dess bestämningar; vi är också insatta i en diskurs där historien är betydelselös, och, framförallt, vi känner att historien inte längre kommer att (som den redan från början aldrig har gjort) fungera som vår förlösare.

Jag har lyft frågan om historien eftersom jag i min diskussion om *hur resentmentet strukturerar* den senmoderna politiserade identiteten än så länge har fokuserat på hur den grundas i ett underordnat suveränt subjekts lidande. Men Nietzsches redogörelse för resentmentlogiken är också sammankopplad med den del av viljan som drabbas av historien, som går motströms tidens flöde, som inte kan »vilja baklänges«, som inte kan utöva sin makt över det förflutna – antingen som en specifik räcka omständigheter eller som tiden själv.

Viljan befria, men huru heter detta som ännu håller även befriaren i bojor? »Det var« heter viljans tandagnisslan och ensammaste bedrövelse. Vanmäktig emot det som är gjort är hon en ond åskådare av allt förgånget ... att hon icke kan bryta tiden och tidens begär, det är viljans ensammaste bedrövelse.²⁹

Även om Nietzsche här verkar tala om viljan i sig, klargör Zarathustras egen

28. Karl Marx, *Louis Bonapartes adertonde Brumaire* (1939), s 11-12.

29. Nietzsche (1982), s 128.

relation till viljan som en »historiens förlösare« att detta »onda åskådarskap« med stor svårighet kan omarbetas till en pervers form av herravälde. Det vill säga ett herravälde som triumferar över det förgångna genom att förminska dess makt, genom att omskapa det nuvarande i motsats till de villkor som det förflutna ställer. I korthet: genom ett självförvandlingens projekt som revolterar mot självets medvetande om sin egen härstamning. I kontrast till de mänskliga slag- och slaktarfält som han ser överallt omkring sig – »brottstycken och lemmar och rysliga tillfälligheter« – är det Zarathustras egen förmåga att urskilja och skapa en framtid som besparar honom en hatfylld sensibilitet, från att i namnet av sin befriande vilja krossa besvikelsen:

Jordens nu och fordom – ack! Mina vänner – det är mitt odrägligaste, och om jag icke kunna leva om jag icke även vore siare om vad som skulle komma. En siare, en viljare, en skapare, själv en framtid och en brygga till framtiden – och ack, ännu själv liksom en krympling på denna brygga: allt detta är Zarathustra.³⁰

Nietzsche urskiljer här såväl det nödvändiga som det nära på omöjliga – den extraordinära och bräckliga bedriften –

i att formulera sig själv som en framtidens skapare och överbrygga avståndet till framtiden för att kunna blidka den annars ofrånkomliga hätskheten hos viljan mot tiden, för att därmed kunna återlösa det förflutna genom att ta bort det som tynger den, genom att förminska inflytandet av dess bestämningar. »Och huru skulle jag uthärda att vara människa om människan icke även vore diktare och gåtgissare och återlösare från tillfälligheten?»³¹

Givetvis är Zarathustras exceptionallitet i vad han är villig att konfrontera och uthärda, i sin förmåga att överkomma för att skapa, Nietzsches redskap för att uppenbara oss för oss själva. De planer som den vanliga viljan – genomsyrrad av slavmoralens ekonomi – har innebär att »bli kvitt sin bedrövelse och håna sitt fängelse«, det vill säga att återupprepa orsaken till den bedrövelse som fortsätter att infektera det narcissiska öppna sår som det förflutna tillfogat. »Ack«, säger Nietzsche, »narr blir till fänge! Narraktigt återlöser sig även den fångna viljan.«³² I denna narraktiga återlösning – narraraktig eftersom den inte löser viljans hatiskhet utan endast skapar en värld till sin avbild – föds hämndens vrede:

»Det som varit« heter stenen hon [viljan] icke kan vält. Och därför välter

30. Ibid, s 127.

31. Ibid, s 127.

32. Ibid, s 128.

hon stenar av förbittring och missmod och övar hämnd på det som icke liksom hon känner förargelse och missmod. Sålunda har viljan, befriaren, blivit en illdådare, och på allt som kan lida tager hon hämnd därför, att hon icke kan gå baklänges. Detta ... är just hämnd: viljans motvilja mot tiden och dess »Det var«.³³

Hämnden som en »reaktion«, som en ersättning för förmågan att handla, skapar såväl en identitet som är bunden till den historia som skapade den, som en förebräelse av det nu som dväljer denna historia. Den vilja som »flydde till lidandet« i sin vanmaktighet över sitt förflutna (i skepnad av en identitet vars själva existens beror på ett förhöjt medvetande om att »det som var«, dess underordnande förflutna, inte går att göra ogjort) blir en vilja som inte endast hämnas psykologiskt utan också politiskt, en praktik som återupprepar existensen av en identitet vars nuvarande förflutna består i en ihärdig skada som

aldrig läker. Det förflutna kan aldrig återlösas såvida inte identiteten klipper sina band till det, och den kan inte upphöra att vara insnärjd i sitt förflutna utan att ge upp sin identitet som sådan, och alltså ge upp hämndens ekonomi och samtidigt låta sin skada bestå – »och när han då stillar smärtan som såret förorsakar *förgiftar han samtidigt såret*«. ³⁴

När den politiserade identiteten växer fram som en protest mot marginalisering eller underkastelse kopplas den alltså samman med sin egen uteslutning, både eftersom den utesluts på grund av sin existens som identitet och för att identitetens formande vid uteslutningens plats, som uteslutning, förstärker eller »förändrar inriktningen på lidandet«. Men genom att göra på detta sätt lägger den sitt lidande över den historia som den aldrig försonats med och som utgör grunden för dess politiska anspråk, i sin strävan efter att erkännas som identitet. Genom att finna en plats där den kan klandra sin maktlöshet över det förflutna – ett förflutet av

33. Ibid.

34. Nietzsche (1994), s 149. I vad som lätt skulle kunna karaktärisera den hätska beskaffenheten hos många samtida institutioner och sammanslutningar – akademiska, politiska och kulturella – där den politiserade identiteten är stark och tillåten, erbjuder Nietzsche en utarbetad beskrivning av hur skadan ersätts av en »mer våldsam affekt« på lidandets spelplan: »De sjuka är alltid lika beredvilliga och uppfinningsrika när det gäller att hitta på förevändningar för smärtsamma affekter. De njuter redan av sina misstankar, av sitt grubbel över orättvisor och skenbart intrång på deras rätt; de bökar omkring i sitt förflutnas eller det närvarandes inälvor på jakt efter dunkla, tvivelaktiga historier, som ger dem möjlighet att frossa i plågsam misstänksamhet och berusa sig av sin egen onskas gift. De river upp sina mycket gamla sår. De förblöder från länge sedan läkta ärr. De gör vänner, hustru, barn och andra som står dem nära till missdådare. »Jag lider – det måste vara någon som är skuld till det« – tänker vartenda sjukliga får.« (s 150-151).

skada, ett förflutet som en sårad vilja – och finna »ett skäl« till sin »den out-härdliga smärta« av samhällelig makt-löshet i nuet, omvandlar den detta resonemang till en etisk politik, en mot-anlagelsens politik som söker hämnas skadan även då den likafullt bekräftar den, diskursivt kodifierar den. Den politiserade identiteten formulerar därmed sig själv, ställer krav på sig själv, endast genom att befästa, upprepa, dramatisera, och återinskriva sin skada i politiken. Den kan inte framhålla någon framtid – för sig själv eller andra – som triumferar över detta lidande. Förlusten av historisk riktning, och med den förlusten av en framtid karaktäristisk för den senmoderna eran, får därmed sin motsvarande återgestaltning i begärsstrukturen hos det dominerade uttrycket för vår tid: identitetspolitiken. På samma sätt återupprepas den övergripande politiska vanmakten, som den senmoderna politiska och ekonomiska maktens allomfattande men ändå diskontinuerliga nätverk, genom intrasslandet i den senmoderna demokratins grundläggande formering av politiska motsättningar.

Vad skulle ett försök att omstöpa denna insnärjdhets, för att forma en mer demokratisk och emancipatorisk politisk struktur, då kunna innebära? En möjlig väg att vandra i vårt sökande kanske står i att finna i Nietzsches råd att

göra »glömskan« till en dygd. För om identiteten är delvist strukturerad av ett *ressentiment* och underkuvar sig själv genom att nästla sig in i sin egen smärta, genom sin vägran att skapa sig själv i nuet, blir minnet denna aktivitets och vägrans boning. Dock är utraderade historier och historisk osynlighet i sig själva sådana grundstenar för det lidande som skrivs in i de mest underkuvade identiteter, varför anvisningen att glömma, åtminstone i sin icke rekonstruerade Nietzscheanska form, verkar otillbörlig om inte grym.³⁵ Det är faktiskt också möjligt att vi har nått en punkt där vi borde bryta med Nietzsche, vars skicklighet som diagnosställare är större än hans talang i att utfärda politiska recept, på grund av hans upphöjning av individuella egenskaper och förmågor över de möjligheter till förändring som den kollektiva politiska uppfinningsrikedomen kan rymma, i att han ställer sig tveksam till möjligheterna av en omgestaltning utifrån det politiska samtalet eller förändrande kulturella praktiker. För om jag har rätt i att lidandets problem är grunden till många samtida motsägelsefulla krav på politiskt erkännande, borde allt som ett sådant lidande kan längta efter – mer än hämnd – vara chansen att göra sin stämma hörd genom sin befrielse, erkänd genom självövertvinnelse, sporrade av möjligheterna att triumfera över, och således för-

35. Denna slutsats har dragits av många, men för en färsk, mycket övertygande utredning om relationen mellan historisk utradering och levande identitet, se Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (1991).

lora, sig själv. Vår utmaning skulle då vara att skapa en radikal demokratisk politisk kultur som kan bära upp ett sådant projekt utan att tas över av det, en utmaning som innebär att man måste vara på sin vakt för att inte understödja att politiken övergår till att vara en terapeutisk diskurs, även då vi erkänner de former av lidande och helande som vi samtidigt försöker komma över.

Men tänk om det var möjligt att driva fram en lätt förskjutning av det som karaktäriserar de anspråk som delas av många politiserade identiteter? Tänk om vi kunde utöka vår vokabulär med uttrycket »jag vill detta, för oss« utöver det vanligare »jag är«, med dess defensiva tillslutning av identiteten, dess insisterande på relationers oföränderlighet, dess likställande av samhällelig ställning och moralisk position. (Detta är ett »jag vill« som skiljer sig från liberala uttryck för egenintresse genom sitt framställande av det politiska eller kollektiva goda som dess begär.) Tänk om vi kunde återupprätta begäret inom de identifikatoriska processerna, det ögonblick där begäret – antingen »att ha« eller »att vara« – föregår sin försakelse?³⁶

Tänk om »att vilja bli« eller »att vilja ha« kunde bli en del av den politiska vokabulären och därigenom häva fastnaglandet av identitet som statisk, som ett förskansande bakom historiens murar, och som något som har nödvändiga moraliska implikationer, även då de ser »position« och »historia« som det som gör det talande subjektet förståeligt och lokaliserbart, som det som bidrar till en hermeneutik för att förstå begären? Om varje »jag är« är ett slags upplösning av begärets förvandling till en fix och suverän identitet, kommer detta projekt inte bara att handla om att lära sig tala utan också om att *läsa* »jag är« på detta sätt: som potentiellt i rörelse, som tidsligt, som icke-jag, som dekonstruerbart i enlighet med en viljans genealogi snarare än som fixa intressen eller erfarenheter.³⁷ Om subjektet förstås i enlighet med detta, som en effekt av en (pågående) begärsgenealogi, som inkluderar de sociala processer som konstituerar, uppfyller eller frustrerar begäret, kommer det varken att framstå suveränt eller slutgiltigt även när det bekräftas som ett »jag«. I korthet, kan denna dekonstruktion inom den politiska vokabulärens

36. Jesse Jackssons presidentkampanj 1988, med mottot »keep hope alive«, slår mig som ett försök att omgestalta relationen mellan skada, identitet och begär på ett snarligt sätt, som lyckades med att förena en »regnbågskoalitation« *just på grund av att det framtidsinriktade språk som den använde* – vilja, hopp, begär, drömmar – var annorlunda än de hätska posor och krav som dessa grupper tidigare hade ägnat sig åt.

37. Med Trinh T Min-has formulering: »Att söka är att förlora, för att söka förutsätter en separation mellan den sökande och det sökta, det fortlevande självet och de förändringar det genomgår« (»Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocating Questions of Identity and Difference«, *Inscription* 3-4, 1988, s 72.)

WENDY BROWN

ram vara det som åter öppnar ett begär för framtiden på den plats där Nietzsche såg det som tillslutet av hätskhetens logik och *ressentimentet*.

En sådan lätt förskjutning av den politiska identitetsdiskursens beskaffenhet undviker de ahistoriska eller utopiska invändningar mot identitetspolitiken som ofta görs av en nostalgisk eller humanistisk vänster, liksom högerns reaktionära och lömska attacker på den politiserade identiteten. Snarare än att motsätta sig eller att försöka överskrida identitetens innästling borde ersättandet av – till och med korsandet av – »varets« språk med »viljans« kunna innebära en politisk användning av ett återvändande till ett av de mer expansiva

momenten i identitetsformerandets genealogi, ett återvändande till det ögonblick som föregår förslutningen av dess egen vilja, föregår den punkt där dess suveräna subjektivitet etableras genom en sådan förslutning och genom en evig repetition av dess skada. Hur kan själva den demokratiska diskursen stärkas av en sådan förskjutning, från ontologiska till mer uttryckligt politiska anspråk, anspråk som, snarare än att fördela skuld för en outhärdlig nutid, bebos av en nödvändig agonistisk skådeplats av diskursiv kamp för en alternativ framtid?

*Översättning från engelskan
av Anders Kalat*