

# Identities

identities

Том/Volume 2

Број/No. 1

2003

списание за  
политика,  
род и  
култура

journal for  
politics,  
gender and  
culture

Жарко Трајаноски ◀	▶ Zarko Trajanoski
Светлана Слaпшaк ◀	▶ Svetlana Slapšak
Рoзи Браидoти ◀	▶ Rosi Braidotti
Џил Стауфeр ◀	▶ Jill Stauffer
Аленкa Зупанчич ◀	▶ Alenka Zupancic
Гoцe Смилевски ◀	▶ Goce Smilevski
Елхам Хагигат ◀	▶ Elhum Haghigat
Елизaбeтa Шeлeвa ◀	▶ Elizabeta Seleva
Анa Димишкoвскa ◀	▶ Ana Dimiskovska
Бoби Бaдaрeвски ◀	▶ Bobi Badarevski
Мaријa Ивaнoвскa ◀	▶ Marija Ivanovska

# identities



списание за политика,  
род и култура

journal for  
politics,  
gender and  
culture



**Идентитети – Списание за политика, род и култура**

▶ **Главни уредници**

Катерина Колозова  
Жарко Трајаноски

▶ **Уреднички одбор**

Јасна Котеска  
Деспина Ангеловска  
Елизабета Шелева  
Катица Кулавкова  
Катерина Колозова  
Жарко Трајаноски

▶ **Уредници за овој број**

Јасна Котеска  
Катерина Колозова  
Жарко Трајаноски  
Душица Димитровска Гајдоска

▶ **Технички директор на редакцијата**

Душица Димитровска Гајдоска

▶ **Графичко уредување**

Кома лаб. - Скопје

▶ **Лектор за македонски јазик:** Татјана Митревска

▶ **Лектор за албански јазик:** Џабир Ахмети

▶ **Лектор за англиски јазик:** Џејсон Браун

▶ **Редакција**

Истражувачки центар за родови студии  
Институт „Евро-Балкан“  
„Партизански одреди“ 63  
Скопје, Македонија  
www.identities.org.mk  
e-mail: identities@sonet.com.mk

Списанието е финансиски поддржано од “Kvinna Till Kvinna”

**Identities – Journal for Politics, Gender and Culture**

▶ **Executive Editors**

Katerina Kolozova  
Zarko Trajanoski

▶ **Editorial Board**

Jasna Koteska  
Despina Angelovska  
Elizabeta Seleva  
Katica Kulavkova  
Katerina Kolozova  
Zarko Trajanoski

▶ **Associate Editors**

Jasna Koteska  
Katerina Kolozova  
Zarko Trajanoski  
Dusica Dimitrovska Gajdoska

▶ **Editorial Manager**

Dusica Dimitrovska Gajdoska

▶ **Prepress**

Koma lab. - Skopje

▶ **Proofreader for Macedonian:** Tatjana Mitrevska

▶ **Proofreader for Albanian:** Xhabir Ahmeti

▶ **Proofreader for English:** Jason Brown

▶ **Editorial Office**

Research Center in Gender Studies  
“Euro-Balkan” Institute  
“Partizanski odredi” 63  
Skopje, Macedonia  
www.identities.org.mk  
e-mail: identities@sonet.com.mk

Financially supported by “Kvinna Till Kvinna”

► **Советодавен одбор**

Рози Браидоти, Универзитет во Утрехт  
 Цудит Батлер, Калифорниски Универзитет, Беркли  
 Жислен Гласон Дешом, уредник на *Transeuropéennes*, Париз  
 Елизабет Грос, Унив. Бафало, Државен Универзитет на Њујорк  
 Марина Грзиниќ, Словенечка Академија за наука и уметност  
 Цудит Халберстам, Калифорниски Универзитет, Сан Диго  
 Петар Крстев, Централноевропски Универзитет, Будимпешта  
 Хане Лорек, Универзитет Хумболт, Берлин  
 Владимир Милчин, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје  
 Миглена Николчина, Универзитет на Софија  
 Светлана Слалпак, Institutum Studiorum Humanitatis Љубљана

*Идентитијести: Списание за политика, род и култура*  
 (ISSN 1409-9268) излегува двапати годишно.

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,  
 Институтот „Евро-Балкан“, „Партизански одреди“ 63, Скопје,  
 Македонија

► **Претплата.** Македонија, за 1 година: 10\$ поединци (плус поштенски трошоци), 15\$ за институции (плус поштенски трошоци). Источна Европа, за 1 година: 10\$ за поединци (плус поштенски трошоци), 15\$ за институции (плус поштенски трошоци). Други земји, за 1 година: 20\$ за поединци (плус поштенски трошоци), за институции: 40\$ (плус поштенски трошоци).

*Identities*, „Партизански одреди“ 63,  
 e-mail: identities@sonet.com.mk  
 Website: www.identities.org.mk

**Контакти со редакцијата.** Душица Димитровска Гајдоска,  
*Identities*, „Партизански одреди“ 63, e-mail: identities@sonet.com.mk

Напомени за соработниците

1. Ве молиме прилозите доставувајте ги исчукани – вклучително и библиографијата и белешките – со проред 2 и со широки маргини на сите четири страни.
2. Белешките сместете ги на крајот на текстот, пред библиографијата.
3. Користете фонт со големина 12, вклучително и за белешките и за библиографијата.
4. За наводи и библиографија ги препорачуваме стандардите на *Chicago Manual of Style*.

► **Advisory board**

Rosi Braidotti, University of Utrecht  
 Judith Butler, University of California, Berkeley  
 Ghislaine Glasson Deschaumes, ed. of *Transeuropéennes*, Paris  
 Elisabeth Grosz, Buffalo University - State University of New York  
 Marina Grzinić, Slovenian Academy of Science and Art  
 Judith Halberstam, University of California, San Diego  
 Petar Krasztev, Central European University, Budapest  
 Hanne Lorek, Humboldt University, Berlin  
 Vladimir Milcin, University of Skopje  
 Miglena Nikolcina, University of Sofia  
 Svetlana Slapsak, Institutum Studiorum Humanitatis Ljubljana

*Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*  
 (ISSN 1409-9268) is published biannually. Publisher: Research  
 Center in Gender Studies, "Euro-Balkan" Institute, "Partizanski  
 odredi" 63, Skopje, Macedonia

► **Subscription:** Macedonia, 1 year: 10\$ individuals (plus postage expenses), 15\$ institutions (plus postage expenses). Eastern Europe, 1 year: 10\$ individuals (plus postage expenses), 15\$ institutions (plus postage expenses). Other countries: 1 year: 20\$ individuals (plus postage expenses), institutions: 40\$ (plus postage expenses).

*Identities*, "Partizanski odredi" 63,  
 e-mail: identities@sonet.com.mk  
 Website: www.identities.org.mk

**Office correspondence.** Dusica Dimitrovska Gajdoska,  
*Identities*, "Partizanski odredi" 63, e-mail: identities@sonet.com.mk

Notes to Contributors

1. Please type all copy – including reference list and notes – double-spaced and allow generous margins on both sides, on the top and the bottom.
2. Place the notes at the end of the paper, just before the reference list.
3. Use font size 12, both for the notes and the reference list.
4. For the citations and references, it is recommended to apply the standard outlined in the *Chicago Manual of Style*.

**Идентитети**

Списание за политика, род и култура

Том 2 / Бр. 1 / Лето 2003

**Identities**

Journal for Politics, Gender and Culture

Vol. 2 / No. 1 / Summer 2003

**С о д р ж и н а****C o n t e n t s****I. ПОЛИТИКИ/ИДЕНТИТЕТИ**

- ▶ **Жарко Трајаноски** 9  
Уводник: Зошто со теорија против терор(измот)?
- ▶ **Светлана Слaпшaк** 13  
Смртта на идеологијата и вазната со пластично цвеќе
- ▶ **Рози Браидоти** 21  
Точка од која нема враќање
- ▶ **Џил Стауфер** 27  
Интервју со Џудит Батлер: Етиката на ненасилството

**II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ**

- ▶ **Аленка Зупанчич** 61  
За љубовта како комедија
- ▶ **Гоце Смилевски** 81  
Родовото недоразбирање во „Погрешно разбрани зборови“

**III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ**

- ▶ **Елхам Хагигат** 97  
Потрага по солидарност, отпор кон патријархатот и барање  
врска: Анализа на персиската поезија пишувана од жени
- ▶ **Елизабета Шелева** 123  
Гранични култури / култури на Границата

**НАСТАН**

- ▶ **Жарко Трајаноски** 143  
Сливак во Скопје:  
пост-колонијалниот дискурс на и за Балканот

**I. POLITICS/IDENTITIES**

- ▶ **Zarko Trajanoski** 9  
Editorial: Why Theory against Terror(ism)?
- ▶ **Svetlana Slapšak** 13  
The Death of Ideology and the Plastic Flowers Link
- ▶ **Rosí Braidotti** 21  
Point of Non-return
- ▶ **Jill Stauffer** 27  
Interview with Judith Butler: Ethics of Non-violence

**II. SEXUALITIES/IDENTITIES**

- ▶ **Alenka Zupancic** 61  
On Love as Comedy
- ▶ **Goce Smilevski** 81  
Gender Misunderstanding in 'Words Misunderstood'

**III. CULTURES/IDENTITIES**

- ▶ **Elhum Haghigat** 97  
Quest for Solidarity, Resisting Patriarchy, and Seeking  
Connection: An Analysis of Persian Poetry Written by Women
- ▶ **Elizabeta Seleva** 123  
Border Cultures / Cultures at the Border

**EVENT**

- ▶ **Zarko Trajanoski** 143  
Spivak-u në Shkup:  
diskursi postkolonial në Ballkan dhe rreth tij

## ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

- **Ана Димишковска:** „Во пајажината на разговорот“, кон Гоце Смилевски, *Разговори со Синоза*, Дијалог, Скопје, 2000.
- **Боби Бадаревски:** Kimberly A. Yuracko, *Perfectionism and Contemporary Feminist Values*, Indiana University Press, 2003.
- **Марија Ивановска:** Tamar Mayer (ed.), *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2002.

„Идентитети“ истакнува дека сите  
текстови се објавени за првпат и/или во  
согласност на авторите.

## REVIEWS

- 157 ► **Ana Dimishkovska:** Në pezhishkën e bisedës, Гоце Смилевски, *Разговори со Синоза*, Дијалог, Скопје, 2000.
- 165 ► **Bobi Badarevski:** Kimberly A. Yuracko, *Perfectionism and Contemporary Feminist Values*, Indiana University Press, 2003.
- 167 ► **Marija Ivanovska:** Tamar Mayer (ed.), *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2002.

“Identities” wishes to underscore that all the  
articles are published for the first time and/or  
with permission from the authors.

► Copyright©Identities 2003. Сите права се задржани. Секое неовластено користење на текстот во целост или на делови од него подлежи на одговорност според Законот за авторско право и сродни права на Република Македонија.

► Copyright©Identities 2003. All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and review, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Жарко  
Трајаноски

**Уводник:  
Зошто со теорија  
против терор(измот)?**

Неколку месеци пред започнувањето на воената операција „Слобода за Ирачаните“ бордот на „Идентитети“ одлучи да посвети специјален оддел од списанието за различните феминистички одгласи по повод војната во Ирак. За жал, војната испадна побрза од теоријата, и она што беше првобитно замислено како почетно сугестивно прашање - „Со теорија против терор(измот)?“ - набргу беше преформулирано во нешто посубверзивното: „Со терор против тероризмот?“

Нашето експлицитно упатување на тековната „војна против теророт“ беше мотивирано од прашањето „Каква улога може да игра теоријата денес?“ - надоврзувајќи се на согледбата дека војната против Ирак беше за тоа каква улога имаат намера да играат САД во дваесет и првиот век. Навистина, може ли теоријата сè уште да живее со надеж дека може да игра некаква улога во брзо променливиот мета-политички свет, ако се земе предвид немоќта на спекулативниот дискурс наспроти потентните, фасцинирачки слики дистрибуирани од страна на модерните „пенетрирачки“ медиуми?

Написите во овој оддел се преокупирани со можностите за делотворен теоретски одговор кој ќе биде во тесна врска со ургентните политички проблеми и можни решенија, наместо со апстрактни теоретски

Zarko  
Trajanoski

**Editorial:  
Why theory  
against terror(ism)?**

Few months before the beginning of the military operation “Iraqi freedom” the board of “Identities” decided to present a variety of feminist responses to the crisis in Iraq in a special section of the Journal. However, the war turned out to be faster than theory and what was initially intended as a suggestive opening question - “With theory against terror(ism)?” - was promptly reformulated into a more subversive one: “With terror against terrorism?”

Our explicit reference to the ongoing “war on terror” was motivated by the question “What sort of role *the theory* could play nowadays?” - with respect to the insight that the war against Iraq was about what sort of role the United States intends to play in the twenty-first century. Indeed, could theory still live with hopes that it can play any role in a fast-changing meta-political world, taking into consideration the powerlessness of a speculative theoretical discourse *vis-à-vis* the potent, fascinating *images* distributed by the contemporary “penetrating” media?

What the articles in the present section are concerned with are possibilities of an effective theoretical response closely related to the pressing *political* problems and possible solutions, rather than the abstract theoretical issues unre-

прашања неодговорни во однос на *политичко*. Сите три придонеси се извонредни примери за „дискурзивен отпор“ против „бруталната форма на империјално насилство“ како и против „американската маскулинистичка воена идеологија“. Тие влеваат суштествена надеж дека родово-чувствителната теорија е доволно моќна да обезбеди барем „адекватно објаснување на промените во глобалниот светски поредок“ обликуван од „современите американски употреби и злоупотреби на моќта“.

Интервјуирана 72 часа по почетокот на војната против Ирак, Џудит Батлер е преокупирана со мошне чувствителните теми на *етикијата на ненасилство*: Како да се запре циклусот на одмаздата? Каква врска има философијата со мирот? Дали војната има некаква врска со мирот? Како да се справиме со нашата сопствена ранливост? Зошто и на кој начин ги дехуманизираме оние кон кои вршиме насилство? Што прават човековите права и како да се одговори на суспензијата на обврските од меѓународното право – суспендирање во името на супериорноста на правото на нацијата да ја стави својата безбедност над секое друго индивидуално право?

Написот на Светлана Слапшак е преокупиран со негативните последици од она што таа го нарекува „смртта на идеологијата“ – на кој начин осиромашувањето на јавниот дискурс во Југославија придонесе за војните на Балканот и „како не само зборовите туку исто така отсуството на зборови може да произведе катастрофални последици за човековата реалност“ во врска со „таканаречената пост-воена ситуација во Ирак“. Таа ги изложува игноранцијата на новиот американски колонијализам, неговата нечувствителност за други култури, неговата тенденција да ја уништува нивната колективна меморија, „колонијалната индолентност кон колонизираните“ како и

спонсиве towards *the political*. All three contributions are remarkable examples of “discursive resistance” against “the brutal form of imperial violence”, as well as against “the American masculinist military ideology”. They give essential hopes that a gender-sensitive theory is powerful enough, at least to provide “an adequate account of the changes in the global world order” shaped by the “contemporary American uses and abuses of power”.

Interviewed 72 hours after the beginning of the war against Iraq, Judith Butler is concerned with highly sensitive issues of *the ethic of non-violence*: How to break a cycle of revenge? What does philosophy have to do with peace? Does war have anything to do with peace? How to deal with your own vulnerability? Why and how we dehumanise those to whom we do violence? What human rights do and how to respond to the suspension of obligations under international law – a suspension made in the name of superiority of the right of a nation to put its own security above any other individual right?

Svetlana Slapsak’s article is concerned with the negative effects of what she calls “the death of ideology” - how the impoverishment of public discourse in Yugoslavia contributed to the war in the Balkans and “how not only words but also absence of words can produce catastrophic consequences for human reality” with reference to “the so called post-war situation in Iraq”. She exposes the ignorance of the new American colonialism, its insensitivity to other cultures, its tendency to destroy their collective memory, “the colonial indolence towards the colonised” as well as the hidden ideological messages implanted through the manipulative machine of CNN.



прикриените идеолошки пораки имплантирани со помош на манипулативната машина на CNN.

Изјавата на Роза Браидоти е насочувана од претпоставката дека кое и да е веродостојно и одговорно објаснување на денешната светска состојба „треба да ги земе предвид новите меѓународни односи на моќ и улогата на Американската империја“. Таа е главно преокупирана со последиците од „имплозијата на ‘транс-атлантската’ оска“, соголената вистина дека зад фасцинираноста на Европа со САД се назира „историската реалност на американскиот културен и економски империјализам“. Сега, кога фасцинираноста веќе ја нема, Браидоти ја замислува „Европската унија како пост-националистички општествен простор кој може да трансформира некои од најлошите аспекти на евроцентризмот“.

Накучо, сите три придонеси се најубедливо сведоштво за неверодостојноста на здраворазумската претпоставка дека *теоријата* има малку заеднички нешта со (политичката) *пракса*. Факт е дека најголемиот дел од теоретските обиди за соочување со *реалните* политички проблеми се неуспешни во поглед на нивната основна интенција – да направат барем *некаква* значајна разлика во политичкиот живот. И покрај тоа, не смееме да се обесхрабриме и треба да продолжиме со свежи обиди за градење нови и подобри светови со помош на *зборови*, наместо со *меч* да уриваме некој стар свет само поради тоа што неговата особена „форма на живот“ не може да се вклопи во „Американскиот сон“.

Rosi Braidotti's statement is guided by the assumption that any credible and responsible account of the state of the world today “needs to take into account new international power relations and the role of the American empire”. She is mainly concerned with the effects of “the implosion of the ‘Trans-Atlantic’ axis”, with the naked truth that behind Europe's fascination with USA lurks “the historical reality of American cultural and economic imperialism”. Now, when the fascination is over, Braidotti is imagining “the European Union as a post-nationalist social space which can transform some of the worst aspects of Euro-centrism”.

In a word, all three contributions constitute a most convincing testimony of the fallacy of the common sense assumption that *theory* has little to do with a (political) *praxis*. It is a fact that the greatest part of theoretical attempts to cope with *real* political problems have failed in relation to their basic intention - to make, at least, *some* significant difference in political life. However, we must not be discouraged and we have to continue with our fresh attempts to build new and improved worlds with *words* rather than to destroy some old one with *swords* only because its peculiar “form of life” could not fit in “the American dream”.

Translated by the author

Светлана  
Слапшак

**Смртта на  
идеологијата и  
вазната со  
пластично цвеќе**

Најлошите пророштва во 20-иот век за иднината беа засновани на наративната преоќ на тоталитарната идеологија, која е во состојба да го изманипулира, сокрие, да го искриви секој друг дискурс освен својот. Она што најмногу нè застрашуваше, и ни го носеше малото перверзно задоволство да ги предвидуваме ужасите на сите наши негативни утопии, беше мешањето на зборовите и на моќта, на идеологијата и репресиите кои од неа нужно произлегуваат. Идеологијата која се труди да постигне реторичка убедливост и наративна напнатост, супериорна, лицемерна и многу лесно надмоќна над сите средства што ги познававме, вклучително герилите и револуциите, беше импресивен непријател - во толкава мерка што луѓето со заостанати типови на мислење, и со читање застанато во бившите социјалистички земји, сè уште мислат дека можат да постигнат некаков интелектуален статус напаѓајќи ја идеологијата „како таква“: Целата овде опишана ситуација е карактеристична за социјалната и културна ситуација на елитизмот, можеби дури неизбежно поврзана со елитизмот кој беше толку карактеристичен за многу дисидентски кругови и култури недвосмислено поврзани со дисидентството, како што беше југословенската. Пролетаризацијата на културите во новите транзициски култури, националистичкиот популизам и тривијализацијата на јавниот дискурс, ставија точка

Svetlana  
Slapšak

**The Death of  
Ideology and the  
Plastic Flowers  
Link**

The worst 20<sup>th</sup> Century prophesies were based on the narrative superiority of totalitarian ideology, which can ill afford to manipulate, conceal and distort any discourse other than its own. What used to terrify us the most and give us a little perverse pleasure in predicting the horrors of all our negative utopias, was the mixing of words and power, ideology and the repression that inevitably springs from it. The ideology that seeks to achieve rhetorical persuasiveness and narrative tension, superior, hypocritical and very easily prevalent over all means that we once new, including guerrilla and revolution, was an impressive enemy – it was impressive to such an extent, that people with backward ways of thinking and checked reading in former socialist countries still think that they can achieve some intellectual status by attacking ideology ‘as such’. The entire situation described here is characteristic of the social and cultural state of elitism; perhaps it is even inevitably related to the elitism that used to be so typical of many dissident circles and cultures unambiguously related to dissidence, as was the case of the Yugoslav situation. The proletarianisation of cultures in new transitional cultures, nationalist populism and the trivialisation of public discourse, have all put an end to the late socialist elitism. Negative ideologies no longer meant a thing; ideology no longer had any discursive power. It was replaced by simple narratives of affiliation, without reliance on a more serious philosophical system.

на доцниот социјалистички елитизам. Негативните утопии повеќе не значае ништо, идеологијата веќе немаше никаква дискурзивна моќ: ја заменија едноставни нарации за припадноста, без потпирање на посериозен философски систем. Да бидеме отворени: ниту еден десничарски дискурс, дури и кога се обидуваше да присвои некој позначаен философски правец, не можеше по успешноста да се мери со марксизмот, и завршуваше, барем во наше време, во поедноставувачките формули. Прашање е дали со марксизмот умрела и идеологијата (доколку тој е мртов), но ситуацијата во јавните дискусии и во нарациите од крајот на 20-от и почетокот на 21-от век, прилично убедливо зборуваат за тоа. Еден од најголемите културни шокови за време на распадот на Југославија (значи неколку години пред почетокот на војната и потоа) беше осиромашувањето на јавниот дискурс: од развиен дијалог на дисидентската и официјалната (идеологизирана) страна, тој се претвори во соголена нарација на колективното право („ние“), територии, крв, коски и сопствениот фолклор – и конечно се претопи во истиот, монофон (*sic!*) дискурс на нацијата. Затоа е потполно разбирливо зошто оваа темелно реструктурирана опозиција на умирање, чии број, присутност и културно влијание се радикално намалени, ако не и исчезнати, прилично долго се држеше за југословенскиот идентитарен дискурс како можен одговор на национализмот. На политички план, таа можност ќе биде колку-толку отворена дури со европските интеграции, иако не го негирам силниот терапевтски ефект што можеше да го има врз поединци во воената криза. Со други зборови, можеби не било лошо сè што имавме од идеологијата – ако ништо друго, беше добар терен за развивање на опозициски начин на мислење, во услови на минимална демократија, односно минимално присуство во јавниот дискурс. Од друга страна, европската ситуација на социјалистичките партии,

Let us be open, no Right wing discourse, even when attempting to appropriate a more significant philosophical line, could compete with Marxism on the grounds of its success, and it ended up, at least in our time, in simplistic formulae. It is questionable whether ideology died with Marxism (if it is dead at all), but the condition of the public discourses and narratives of the late 20<sup>th</sup> and the early 21<sup>st</sup> century speaks of this very convincingly. One of the major cultural shocks during the break up of Yugoslavia (that is, a few years before the beginning of the war and afterwards) was the impoverished public discourse, which turned from a developed dialogue between the dissident and the official (ideologised) parties into a stripped narration of collective rights ('we'), lands, blood, bones and particular folklore - finally melted into an identical, monophonic (*sic*) discourse of a nation. Therefore, it is entirely understandable that this dying and fundamentally restructured opposition, whose numbers, presence and cultural impact have radically diminished, if not even disappeared, clutched for so long to the Yugoslav discourse of identification as a possible answer to nationalism. On a political plane, that option will become relatively open only with European integration, although I do not deny the strong therapeutic effect it may have had on an individual during the war crisis. In other words, perhaps all that we had of ideology was not bad - if nothing more, it was at least a good ground where, in conditions of minimal democracy, that is, minimal participation in the public discourse, an oppositional way of thinking could develop. On the other hand, the situation regarding the socialist parties in Europe, i.e. the powerful left oriented ideology that, due to permanent concessions and hesitation, fails to find its feet when in government, shows the power of ideological discourse when it is among the ranks of the opposition. If nothing else, we must conclude that the dynamism of public discourses in Europe greatly depends on the presence of ideological discourses, unlike in the USA.

значи, на моќната лева идеологија, која поради постојаните отстапки и воздржаност не успева добро да се снајде кога е на власт, исто така покажува каква е моќта на идеолошкиот дискурс кога е во опозиција. Ако ништо друго, мораме да заклучиме дека динамизмот на јавниот дискурс во Европа во голема мерка е условен од присуството на идеолошките дискурси, за разлика од САД.

Фасцинираноста од појавата (моќната нарација од 11 септември) може да го заведе европскиот „аутсајдер“ да заборава на изразениот динамизам на политичките промени во Америка, вклучувајќи го и јавниот дискурс. Во таа смисла, има повеќе надеж отколку што изгледа на прв поглед, во ситуација кога одбраната (посебно екипата адвокати) на Клинтон во аферата Левински денес изгледа поблиску како пристапна беседа на некој француски академик, отколку како булеварска комедија, како што тогаш ја разбра голем дел од Европа. Станува збор, секако, за промени во јавниот дискурс на официјалната американска внатрешна и надворешна политика. Она што на почетокот изгледаше како комичен јавен одраз на неподготвениот, неизвежбан, и конечно несоодветен ум на новиот претседател и на неговиот тим, денес се покажува како недвосмислен ефект од умирањето на идеологијата, како целосна неспособност да се смисли нарација, и со неа логичен и реторички апарат кој ќе служи не само за убедување, туку и за градење на опозицискиот дискурс. Опозицијата на Буш, американската пред сè, всушност е немоќна, затоа што ниту во една точка не може да најде дијалошка, односно критичка поддршка за спротивставување (значи и за анализа) на официјалниот дискурс. Критиката на Буш и неговата администрација, посебно од злонамерните луѓе во сенка, изразува само најостри и најрадикални квалификации кои немаат никаква смисла затоа што критичарите не се на истото ниво на авторитет: смртта

A European ‘outsider’ might be lured by apparent fascination (the powerful September 11 narration) to forget the striking dynamism of political changes in America, including the ones in the public discourse. In this sense, there is more hope than it might seem at a first glance, in a situation when Clinton’s defence (particularly that of the team of lawyers) in the Lewinsky scandal nowadays seems more like an accessible oration delivered by some French academician than like a boulevard comedy, as much of Europe perceived it at the time. Of course, what we are dealing with here are shifts in the public discourse of American official home and foreign policy. What seemed in the beginning as a comical public reflection of an unprepared, unpractised and, finally, inadequate mind of a new president and of his crew, now proves to represent the unambiguous effect of the death of ideology - utter inability to come up with a narration and a logical and rhetorical apparatus that would serve not only to persuade but also to build the discourse of the opposition. Bush’s opposition, above all the one in America, is in fact powerless, because it cannot find a single point of dialogical, i.e. critical footing for resistance to (and therefore analysis of) the official discourse. The criticism against Bush and his administration (particularly against the hawkish people in the shadows) expresses only the sharpest and most radical qualifications, which are pointless because the critics are not on the same level of authority: death of ideology results in catastrophic consequences on democracy, particularly in the case of

на идеологијата повлекува катастрофални последици за демократијата, посебно во американскиот случај, каде демократијата е обвиткана со дебел митолошко-нарративен слој. Доколку се отстрани тој слој, односно доколку не се инвестира во нарација, последицата е адијалогски дискурс од типот *ние сме демократија – вие (џиџе, секој друг) не сѝе*. Така може да се разбере говорот на телото на Колин Пауел, кој на неодамнешното патување по Европа во интервјуата често имаше „тикови“ кои го уништуваат на перформативно ниво можниот ефект на неговите еднонасочни изјави. Тоа, се разбира, не зборува за појава на совест кај овој политичар, туку повеќе за професионална непријатност... Умирањето на идеологијата има ефект и врз Европа, во која десницата веќе одамна со мака ги крпи остатоците од идентитарните нарации слични на југословенските: американскиот пример е охрабрување за натамошното празнење на дискурсот, за укинување на потребата од добра нарација и од нејзиниот апарат за убедување. Во таа смисла, во добивка се не само оние од десницата кои се спротиставуваат на војната во Ирак (Ле Пен), туку и оние што ја поддржуваат (Берлускони): и едното и другото се директна последица од смртта на идеологијата, односно исчезнувањето на дискурзивните стандарди и, со тоа, зголемувањето на директната опасност за сите облици на демократија.

Но, најлошиот исход од умирањето на идеологијата, застрашувачки пример дека не само зборовите, туку и отсуството на зборови може да произведе катастрофални последици за човековата реалност, е таканаречената повоена ситуација во Ирак. Колонијалната индолентност кон колонизираниот, кој е претставен како „дивјак“ (грабежи), продолжува на нивото на уредување на новата власт, во што се гледа само грабежливост (за нафта и други облици на продор на капитал) и целосно отсуство на волја да се уреди

America, where democracy is wrapped in a thick mythological-narrative layer. Without that layer, that is, if the narration is not invested in, the consequence is an adialogical discourse of the kind ‘we are a democracy - you (they, all others) are not’. That is how Collin Powell’s body language can be understood, as he frequently had tics when he was interviewed during his recent tour of Europe - something that ruined on a performative level the possible effect of his one-way statements. This, of course, does not indicate an emerging conscience in this politician but more likely a certain professional uneasiness. The death of ideology has had an effect on Europe as well, where the Right has been toiling to patch up the remains of the identity nations similar to the Yugoslav ones. The American example encourages further impoverishment of discourse and elimination of the need for good narration and its persuasion apparatus. In this sense, not only the ones from the Right who oppose the war in Iraq gain (Le Pen) but also those who support it (Berlusconi): both cases result directly from the death of ideology, i.e. from the disappearance of discursive standards, and hence the increased direct threat to all forms of democracy.

But the worst effect of the death of ideology, a terrifying example how not only words but also absence of words can produce catastrophic consequences for human reality is the so called post-war situation in Iraq. The colonial indolence towards the colonised, who are depicted as a ‘savage’ (the looting) continues in the installation of a new administration, where we witness only rapacity (for oil and other forms of penetration of capital) and total absence of willingness to establish a civil state in the country. Two images, mediated not only by the post-

граѓанската состојба на земјата. Две слики, посредувани не само од грубата пост-септемвриска манипулативна машина на CNN, туку практично и преку сите светски агенции, стануваат клучни за анализа: едната е слика на „багдадскиот крадец“ (внимание – попкултурната слика преостаната од неколку филмови со истиот наслов не е без смисла) кој изнесува од некоја јавна зграда пластична вазна со пластично цвеќе, а другата, документарно неутрализирана секвенца на грабежи и уништувања во багдадскиот Национален музеј. Првата слика го претставува „дивјаштвото“ на колонизираниот во комична светлина, втората истото тоа дивјаштво во неговиот опасен локален и политички контекст. Посредуваната порака на првата слика е дека станува збор за дивјаци кои не знаат што е вистинска култура, втората дека станува збор за дивјаци кои се „такви“ и без Садамовата диктатура. Скриениот текст во обете пораки е дека на дивјациите не им треба граѓанска култура, демократија, право на одлучување, туку само водење – додека се исплатува експлоатацијата, би додале во празнината на оваа крајно поедноставена колонијална нарација. Да ја надградиме таа разјапена празнина со другите расположливи податоци, односно, со непостоењето на податоци – да речеме за школскиот систем, за бројот на Американците во акцијата способни да се разберат на локалните јазици, за понудените стипендии за младите Ирачани и Ирачанки (посебно во светлината на крајно редуцираните студентски визи), и така натаму.

Што се однесува до цвеќето, дури не е потребно да се повикуваат Џек Гуди (Jack Goody) и неговата нова книга во која, меѓу другото, го „реhabilитира“ вештачкото цвеќе, бидејќи статусот на материјалот не ја намалува ритуалната функција: доволно е да се спомене клучната визуелна положба на билките и цвеќето во исламските култури. Монистра и огледал-

September manipulative machine of CNN but also by practically all international agencies, are becoming crucial for the analysis: one is the image of the ‘thief of Baghdad’ leaving a public building with a plastic vase and plastic flowers in his hands (attention - the pop-culture image coming from several films with the same title is not without sense), the second is a neutralised documentary sequence of pillage and destruction in the Baghdad National Museum. The first image portrays the ‘savagery’ of the colonised in a comic light, the second the very same savagery is portrayed in its dangerous local and political context. The mediated message of the first image is that what we are talking about are savages who do not know what real culture means, the second that they are savages who are ‘that way’ even without Saddam’s dictatorship. The hidden text underlying both messages is that savages need not civil culture, democracy or freedom to decide, but summary leadership - until the exploitation pays off, we might fill in the blank of this utterly simplified colonial narration. Let us upgrade that gaping blank with other available data, that is, with the absence of data - say about the educational system, about the number of American servicemen and women who are able to communicate in the local languages, about the number of scholarships offered to young Iraqi men and women (especially in light of the extremely restrictive requirements for a student visa), and so on.

Concerning the flowers, it is not even necessary to invoke Jack Goody and his new book in which, among other things, he ‘rehabilitates’ artificial flowers, because the status of the material does not diminish the rural function: it would be enough to mention the key visual status that plants and flowers have in Islamic cultures. Strings of beads, mirrors, toxic waste, suspicious food and medicine,

ца, токсичен отпад, сомнителна храна и лекови, и згора на тоа потсмев спрема новите употребни вредности кои колонизираниот би можел да ги најде во сето тоа – сè што не цени културата на колонизаторот: оваа „дарежливост“ на колонизаторот одамна е растргната во постколонијалната теорија. За американскиот и за европскиот расизам оваа нова визуелна конструкција („багдадскиот крадец“) е извонредно функционална. За пошироката и поразумна глобална јавност останува можноста со сликите да ги споредува податоците за тоа како (речиси никако) се воспоставува граѓанскиот живот во Ирак и колку застрашувачки се шири просторот за организирање на фундаменталистите. Свеста дека новата американска политика, наместо да го уништува, всушност создава нови центри на светскиот тероризам, добро потврдена во Авганистан, би можела да се зајакне во Ирак - за оние, се разбира, кои сè уште мислат дека борбата против тероризмот е меѓу главните цели на новиот американски колонијализам.

Но, да се вратиме на двете слики: исто како што го дозволија изнесувањето на државната сопственост од институциите на Садамовиот режим, без видливи санкции, така (со отсуството на елементарни мерки за заштита) Американците го дозволија грабежот на непроценливите културни богатства во Националниот музеј. Овде имаме неколку можности за толкување:

- ▶ Игноранство – кое никогаш не е „наивно“, зашто значи и неангажирање на стручњаци, на оние кои знаат што сè има во Националниот музеј во Багдад (да не ги споменуваме другите музеи во Ирак, археолошките наоѓалишта, подоцнежните споменици итн.) односно исклучување на каква било културна политика. На дивјациите не им треба култура?

followed by the mocking with the new use value that the colonised might discover in all that - all that the coloniser's culture does not appreciate. This 'generosity' of the coloniser was torn asunder in post-colonial theory long time ago. This new visual construct ('the thief of Baghdad thief') works impeccably for European and American racism. The broader and more reasonable global public still has the ability and the option to compare those images with the signs that civil life is (virtually in no way) being implemented in Iraq, although the space for fundamentalist organisation is getting ominously bigger. The view that America's new policy, instead of destroying, is in fact creating centres of global terrorism, so far well attested in Afghanistan, could be reinforced in Iraq - of course, for those who still believe that the fight against terrorism is among the key objectives of this new American colonialism.

But let us reflect once again upon those two images: in the same way they allowed state property to be taken out from the institutions of Saddam's regime without visible sanctions, the Americans (by failing to enforce basic protective measures) allowed the looting of invaluable monuments of human culture in the National Museum. We could interpret this in several ways:

- ▶ Ignorance - which is never 'naïve', for it also means that no experts were hired, none who knew what Bagdad's National Museum contained (let alone what other museums in Iraq, archaeological sites, later monuments etc. contained), that is, exclusion of any policy on culture. Savages do not need culture?

- ▶ Уништување на можните извори на идентитарните нарации (колективно сеќавање): Садамовиот режим во извесна мерка го користеше тој наративен потенцијал;
- ▶ Планирано учество во вносни бизниси на препродажба на уметнички предмети, можеби и поцелосно снабдување на американските музеи;
- ▶ Расистички обоена безобзирност спрема туѓите култури.

Кое било толкување, или комбинација од толкувања, би барало моментална и остра реакција на организациите како што е UNESCO. Реакции, додуша имаше, како и советувања, делегации и мислења на стручњаци, но во дози кои се потполно непримерни за една од најголемите културни катастрофи во последните десетина години: да се потсетиме на возбудувањата околу мостарскиот мост, или на светската акција околу најавеното уривање на статуите на Буда од страна на талибанскиот режим во Авганистан.

Билансот од американската интервенција, односно од војната во Ирак, едноставно е катастрофален. Човечки жртви и материјална штета, никаков резултат од „истрагата“ за оружјето за масовно уништување, која со време губи секаква веродостојност, незагрозен тероризам, хаос и отсуство на граѓанско општество во Ирак, нескриено и незаконско преземање на ресурсите на друга држава, уништување на светското културно наследство: но, сите тие приговори, колку и да се очигледни, немаат адресат, зашто не постои ниту еден дискурзивен канал кој би можел да доведе до дијалог. Тешко е воопшто да се замисли ситуација која повеќе би му погодувала на тероризмот и на насил-

- ▶ Destruction of the possible sources of identifying narrations (collective memory); Saddam's regime had, to a certain degree, already used this narrative potential.
- ▶ Planned involvement in the lucrative business of selling works of art, perhaps even more comprehensive stocking of American museums.
- ▶ Insensitivity to other cultures, with a touch of racism.

Whatever the interpretation, or the combination of interpretations, it would demand an instant and bitter reaction from organisations such as UNESCO. There were, to be fair, reactions, as well as expert advice, delegations and opinions, but in doses that were entirely inappropriate for one of the greatest cultural disasters of the past decades: remember the outrage at the destruction of the Bridge in Mostar, or the world-wide reaction to the demolition of Buddha's statues announced by the Taliban regime in Afghanistan.

The sum total of the American intervention, i.e. the war in Iraq, is simply catastrophic. Casualties and material damage, no result from the weapons of mass destruction investigation (which has lost all credibility over time), unimpaired terrorism, chaos and absence of civil society in Iraq, open and unlawful takeover of another country's natural resources, destruction of world cultural heritage: but all these objections, however obvious, do not have an addressee, for there is not a single discursive channel that could lead to dialogue. It is hard even to imagine a situation more propitious for terrorism and solving problems through violence in one's narrow local circle,



ното решавање на судирите во својот тесен локален круг, без контакти со остатокот од светот – освен кога таму се рушат симболични цели. Негативните утописти на 20-от век не беа во право: во безнадежниот тоталитарен режим не се оствари вишок идеологија, додека умирањето на идеологијата има неспоредливо посилно и побрзо дејство врз потполната поделба на светот и на човештвото на владетели и поданици.

Превод од српски јазик: Татјана Митревска

out of touch with the rest of the world - except when symbolic objectives are thrown down there. The negative utopians of the 20<sup>th</sup> century were wrong: the excess of ideology has not resulted in a hopeless totalitarian regime, while the death of ideology has an incomparably quicker effect on the total division of the world and of humanity into rulers and subjects.

Translated from Serbian by Ognjen Cemerski

Рози  
Брайдоти

**Точка од која  
нема враќање**

Морам да го совладам благиот нагон за повраќање што ми се јавува при самата помисла на ирачката војна и на можниот одговор на неа. Веќе подолго време многу философи се загрижени за тоа како да ја објаснат брзината и комплексноста на современите процеси на општествени промени. Постои преголема временска дистанца помеѓу реалноста и критичката теорија, што сè повеќе го отежнува давањето адекватен приказ на промените во глобалниот светски поредок. Овој недостаток од имагинарна енергија може да биде фатален за задачата на критичката теорија, бидејќи тој ја забавува идентификацијата на заеднички точки на отпорот, насочени против новите односи на моќ.

Ваквата претпазливост и грижа за адекватни теоретски претстави и концептуална адекватност се чини претерана кога ќе се спореди со буквалноста на современата американска употреба и злоупотреба на сила.

Сè што треба да се направи е внимателно да се прочита „Судир на цивилизациите“ (*Clash of Civilization*) на Сем Хантингтон (Huntington), или да се посети Интернет страницата на „Проектот за новиот американски век“ (Project for a new American Century), за да се најдат – срочени во исклучително читка проза,

Rosi  
Braidotti

**Point of  
Non-return**

I have to overcome a slight sense of nausea as I even think of the Iraq war and a possible response to it. For a while many philosophers have been worrying about how to account for the speed and complexity of contemporary processes of social change. There is too large a time-lag between reality and critical theory, which makes it increasingly difficult to provide an adequate account of the changes in the global world order. This deficit in imaginary energy could prove fatal to the task of critical theory in that it delays the identification of joint points of resistance against the new power-relations.

Such cautious concern for adequate theoretical representations and conceptual adequacy appears way out of proportion, when compared with the literal-ness of contemporary American uses and abuses of power.

All one needs to do is read carefully Sam Huntington's *Clash of Civilization*, or consult the website for the "Project for a new American century", to find – spelled out in extremely accessible prose, the main tenets of the new imperial world-order. It could not be clearer, more explicit, less self-conscious or remotely more concerned

главните принципи на новиот империјалистички светски поредок. Не може да биде појасен, поексплицитен, помалку самосвесен или далеку попреокупан со нивните импликации за состојбата на светот. Ова значи дека овде има малку за толкување, речиси ништо нема за анализирање и нема никаков простор за преговарање. Сè што можеме да направиме е да измислиме некаков облик на практичен и дискурсивен отпор кон бруталната форма на империјално насилство.

За среќа, сите знаеме – а луѓето од поранешна Источна Европа низ маќа дознаа – дека империите, речиси по дефиниција, не можат ефикасно да функционираат. Самата големина на нивната територија и на егото на оние кои владеат со нив, ги прави нивните цели структурално неодржливи. Така, владејачките амбиции на една империја постојат паралелно со константната закана за нивно неостварување, или со перманентната состојба на нивно неуспешно реализирање. Со други зборови, падот е веќе зацртан во еволутивната линија на империјалната моќ. Меѓутоа, падот е и начин на опстојување, и како таков, може да му е потребно доста време да го достигне својот зенит. Како мртва ѕвезда, империјата може да ја зрачи својата мртва светлина долго време пред да ја разоткрие својата внатрешна празнина и да се претвори во прав. Можеби мојот јазик звучи метафорично, но не е политичката економија на падот и имплозијата е прилично буквална.

Вториот момент е незадоволството и не-идентификацијата со САД. Јас работам во областа на континенталната философија, што е минорна гранка од таа дисциплина. Со оглед на навредливите медиумски кампањи што во последно време се посветуваат на современите „француски философии“ и на Франција воопшто, (при што „францускиот помфрит“ мораше

about its implications for the state of the world. Which means that there is little to interpret, hardly anything to analyse and no space for negotiations. All we can do is devise form of practical and discursive resistance to a brutal form of imperial violence.

Fortunately we all know – and people from former Eastern Europe know painfully well – that empires cannot work effectively, almost by definition. The sheer size of their territory and of the egos of those who govern them makes their aims structurally unsustainable. Thus, the sovereign ambitions of an empire are co-extensive with the constant threat of not attaining them, or a permanent state of falling short of these aims. In other words, decline is always already the line of evolution of an imperial power. Decline, however, is a mode of duration and as such it can take a long time to reach its zenith. Like a dead star, an empire can cast its deadly light for a very long time before it actualises its inner void and runs to dust. My language may sound metaphorical, but it is not: the political economy of decline and implosion is quite literal.

The second point is about dis-affection with or dis-identification from the USA. I work in Continental philosophy, which is very much, a minority branch of the discipline. Considering the derogatory press campaigns that of late have been devoted to contemporary “French philosophies” and to France in general (given as ‘French fries’ had to be renamed “freedom fries” after the second Iraqi

да се преименува во „помфрит на слободата“ по втората ирачка војна, дали треба и „француската философија“ да се преименува во „философија на слободата“?), сакам да го потенцирам јазот што се повеќе се продлабочува, во она што прилично иронично се нарекуваше „Трансатлантска дисконекција“. Ова особено доаѓа до израз во полемиката помеѓу социо-политичката теорија и моралната философија на англо-саксонски начин и француската пост-структуралистичка политика и етика. Но, етиката не е морал, а камо ли англо-американска морална философија, и таа не се потпира нужно на либералното, индивидуалистичко гледање на нештата со акцент врз правдата и еднаквоста. Околу ова мало разидување се водеа масовни интелектуални војни. Она што се случи во ирачката криза е невидено ослободување на презир и омраза кон европската култура и философија. Се се одигра според серијата стереотипи: наводната пост-модернистичка „мекост“ на пост-модернистичка Европа наспроти робусната самоувереност на мажествената Америка.

Има нешто малку вистина во идејата за пост-модерна Европска Унија, што ја прифаќа својата историска позиција како своевидна нова маргина – иако од делукс категорија. Во денешно време, пост-колонијалниот светски поредок и процесот на транс-национална економија со комплексните ефекти на глобализацијата отвораат ново поглавје во историјата на реструктурирањето на европските национални држави како принципи на економска и политичка организација. Доаѓањето на електронската граница и информациските патишта и понатаму го забрзува процесот на де-материјализација на националната држава. Јас ја гледам Европската Унија како пост-националистички општествен простор што може да преобрази некои од најлошите страни на евро-центризмот.

war, should ‘French philosophy’ be renamed ‘freedom philosophy’?), I want to stress the increasing gap in what used to be called rather ironically the ‘trans-Atlantic disconnection’. This is especially strong in the polemic between socio-political theory and for moral philosophy in the Anglo-Saxon mode and French poststructuralist politics and ethics. Ethics, however, is not morality, let alone Anglo-American moral philosophy, nor does it necessarily rest upon a liberal, individualistic vision of the subject with its emphasis on justice and equality. On this small point of divergence, massive intellectual wars have been fought. What happened in the Iraqi crisis is an unparallel unleashing of contempt and loathing for European culture and philosophy. It was played out along the lines of a series of stereotypes: the allegedly postmodern ‘softness’ of postmodernist Europe versus the robust self-assurance of virile America.

There is some truth to the idea of a postmodern European Union, which accepts its historical position as a new margin of sorts – albeit a deluxe one. Nowadays, the post-colonial world-order and the process of the trans-national economy with the complex effects of globalisation open a new chapter in the history of the re-structuring of European nation-states as principles of economic and political organisation. The coming of the electronic frontier and the information highways accelerates even further the process of de-materialisation of the nation state. I see the European Union as a post-nationalist social space which can transform some of the worst aspects of Euro-centrism.

Ова секако не е факт, туку проект што допрва треба да се реализира. Далеку од тоа дека овој процес на трансформација на европските национални држави е поздравен насекаде како чекор напред. Тој предизвика и бран од носталгија, кој е еден од клучните белези на современата политика. Носталгичниот политички дискурс може јасно да се забележи во дискусиите за европското државјанство и имиграција. Проектот за европска унификација всушност повлече цел бран реакции коишто се истовремено анти-европски и расистички. Според формулацијата на Стјуарт Хол (Stuart Hall), големиот отпор против Европската Унија, како и американскиот сомнеж во истата, е дефанзивен одговор на процесот на ефикасно надминување на самата идеја и реалност на европските национални држави. Во потесни рамки, исходот од ова е националистичка параноја и ксенофобични стравови. Ова се облиците на современиот „европски културен расизам“.

Тие исто така ги фрагментираат поголемите национални идентитети во регионални или локализиран суб-идентитети. Бенхабиб (Benhabib) е во право кога укажува дека рedefинирањето на европските граници и релативната флуидност на европскиот идентитет се белег на времето. Тие се совпаѓаат со повторното појавување на микро-национализмите на сите нивоа во Европа денес. Според шизоидното делување на глобализацијата или напредниот капитализам, обединувањето на Европа коегзистира со затворањето на нејзините граници; претстојното заедничко европско државјанство и заедничката валута коегзистираат со зголемувањето на внатрешната фрагментација и регионализам; новиот, наводно пост-националистички идентитет, мора да коегзистира со враќањето на ксенофобијата, расизмот и антисемитизмот. Правилото на исклучениот трет не држи

Of course, this is not a fact, but a project which still needs to be accomplished. This process of transformation of the European nation states, far from being greeted everywhere as a step forward, has also generated a wave of nostalgia, which is one of the key features of contemporary politics. The nostalgic political discourse can be clearly noted in discussions about European citizenship and immigration. The project of European unification has in fact triggered a wave of reactions which are simultaneously anti-European and racist. As Stuart Hall put it, the great resistance against European union, as well as the American suspicion of it, is a defensive response to a process of effective overcoming of the very idea and reality of European nation-states. The short-range effect of this is nationalistic paranoia and xenophobic fears. This is the form taken by contemporary ‘European cultural racism’.

They also enact a fragmentation of larger national identities into regional or localised sub-identities. It is indeed the case, as Benhabib points out that the redefinition of European boundaries and a relative fluidity about European identity are a sign of the times. They coincide with the resurgence of micro-nationalisms at all levels in Europe today. According to the schizoid workings of globalisation or advanced capitalism, the unification of Europe coexists with the closing down of its borders; the coming of a common European citizenship and a common currency with increasing internal fragmentation and regionalism; a new, allegedly post-nationalist identity, has to coexist with the return of xenophobia, racism and anti-Semitism. The law of excluded middle does not hold in postmodernity: one thing and its opposite can simultaneously be the case.

во постмодерната: едно нешто може да се случува истовремено со неговата спротивност.

Меѓутоа, поентата е во тоа што денес постои своевиден консензус во Европа, за нужноста од надминување на воинствениот и етноцентричен концепт на евроцентризам, во полза на една посредена и поодговорна ре-дефиниција на новиот европски општествен простор. Мислам дека овој тип на консензус го изразува процесот на редефинирање на европскиот идентитет, кој, под притисок на Европската Унија, излегува надвор од рамките на воинствениот национализам. Во овој поглед, ЕУ денеска претставува антипод на патриотскиот жар на САД.

Јазот во ставовите кон културните идентитети е во срцевината на феноменот наречен „незадоволство“ со САД. Европа, а особено Франција, имаше долготрајна љубовна врска со САД. На некој начин, општественото имагинарно на поранешна Западна Европа интензивно се американизира; во Франција, како впрочем и секаде. Сметам дека една од најголемите жртви од ирачката војна е токму оваа врска. Како кога силната љубов ќе се изјалови, она што било допирна точка се претвора во извор на тензија, па дури и омраза и презир. Ова нанесе штета на нивото на сопствените и заемните идентификации кои, според мене, се непоправливи. САД повеќе не нè интересираат и точка. Тие повеќе не ја скокоткаат или поттикнуваат нашата колективна фантазија: изгледаат како трето-класни каубојски филмови, грди и насилни. Фасцинацијата замре. Долгорочно гледано, ова раскинување може да биде позитивно по Европската Унија во зајакнувањето на нашата одлука да станеме релевантен политички субјект. Меѓутоа, во моментот, особено во рамките на феминизмот, чувството на изгубеност и ужаленост е огромно. Во нашите европски мрежи

The main point, however, is that a kind of consensus exists in Europe today, about the necessity of transcending the belligerent and ethnocentric notion of Eurocentrism, in favour of a more situated and accountable re-definition of a new European social space. I think that this kind of consensus expresses the process of redefining a European identity, which, under the pressure of the European Union, moves beyond belligerent nationalism. In this respect, the EU today represents the antipodes of the USA patriotic fervour.

This hiatus in attitudes towards cultural identities lies at the heart of the phenomenon of “disaffection” with the USA. Europe and France in particular have had a long-standing love affair with the USA. In some ways the social imaginary of former Western Europe is intensely Americanised, in France like everywhere else. I think that one of the greatest casualties of the Iraq war has been this particular relationship. Like good loving gone wrong, what was a mutual bond has turned into a source of tension and even hatred and loathing. This has caused damages at the level of respective and mutual identifications which, in my opinion, are irreparable. The USA has simply ceased to appeal, full stop. They no longer tickle or stimulate our collective imagination: they appear like a third-rate cowboy movies, ugly and violent. The fascination is over. In the long run, this break-up may be beneficial to the European Union in strengthening our resolve to become a credible political subject. At present however, and especially within feminism, the sense of loss and mourning is great. In our European networks for women’s studies (110 university partners in 30 countries), this is the most common feeling at present.

за женски студии (110 универзитетски партнери во 30 земји), ова е доминантното чувство во моментот.

Примарниот резултат од имплозијата на „Транс-атлантската“ оска е разоткривањето на историската реалност на американскиот културен и економски империјализам. Секој приказ на состојбата во светот денес што претендира на каков било кредибилитет, треба да ги земе предвид новите меѓународни односи на моќ и улогата на американската империја. Давањето приоритет на кое било друго прашање ми наликува на избегнување и, оттаму, на неодговорност. САД е единствениот и најголем злоупотребувач на меѓународната правда во светот денеска – и ова е тема за која треба да се зборува и дискутира, а не да се прифаќа здраво за готово и срамежливо да се избегнува.

Да завршам со оптимистичен тон, сакам да се надевам дека долгорочно, како и сите возрасни луѓе, ќе можеме да се организираме и да предложиме сојуз што ќе се базира на меѓусебна почит на специфичните културни особености и историски традиции на секој субјект. Сепак, додека се случува тоа, Ирачката војна ќе постигне еден траен резултат, поларизирајќи ги позициите на Европската Унија и САД и изразувајќи ја оваа поларизација во навредливи родово-обележани и расистички термини. Ова е точка од која нема враќање.

Превод од англиски јазик: Наташа Стојановска

The implosion of the ‘Trans-Atlantic’ axis has primary result that of exposing the historical reality of American cultural and economic imperialism. Any account of the state of the world today, which claims to have any credibility whatsoever, needs to take into account new international power relations and the role of the American empire. Foregrounding any other issue strikes me as a form of avoidance and hence of irresponsibility. The USA is the single largest abuser of international justice in the world today – and this issue needs to be voiced and discussed not taken for granted or avoided in embarrassment.

To finish in a more positive note, I want to hope that, in the long run, like all grown-ups, we may be able to pick up the pieces and propose an alliance based on the mutual respect of the specific cultural features and historical traditions of each subject. Till that happens, however, the Iraq war will have achieved one lasting result by polarizing the positions of the EU and the USA and expressing this polarization in abusive genderized and racialized terms. This is a point of non-return.

Џил Стауфер

Интервју со Џудит Батлер

**Етиката на ненасилството\***

*„Мирот како будност  
за несигурноста на другиот“*  
Емануел Левинас

⇒ **ЏИЛ СТАУФЕР:** Сакав да го започнам интервјуто со прашање за Вашата работа поврзана со родот, но Ви напоменавте дека сакате да разговараме за философијата и за мирот. Според тоа, претпоставувам дека е логично да Ве прашам: Каква е врската помеѓу философијата и мирот?

→ **ЏУДИТ БАТЛЕР:** Секогаш со задоволство зборувам за родот - можеби ќе се навратиме на таа тема подоцна. Ми се чини дека со отпочнувањето на оваа војна - која започна само 72 часа пред почетокот на овој разговор - се наметнаа прашањата за тоа како луѓето го дефинираат тоа што го прават и, поконкретно, како луѓето се справуваат со насилството: кога го предизвикуваат, кога се изложени на него, и како истото станува на некој начин нереално во медиумите. Претпоставувам дека ова се философски прашања ако се запрашаме на најсуштинско ниво кои се нашите обврски кон другите човечки суштества и зошто е воопшто потребно да се разгледа дали постојат

\*Ова интервју за првпат беше објавено во магазинот *The Believer*, Second Issue, May 2003.

Jill Stauffer

Interview with Judith Butler

**Ethics of Non-violence\***

*“Peace as awakesness to the  
precariousness of the other.”*  
Emmanuel Levinas

⇒ **JILL STAUFFER:** I was going to begin by asking you about your work on gender, and you indicated that you wanted to talk about philosophy and peace. So I guess it's fair to ask: What does philosophy have to do with peace?

→ **JUDITH BUTLER:** I'm always glad to talk about gender—maybe we'll get to that later. But it seems to me that, with the start of this war—which started just 72 hours prior to the start of this conversation—questions arise about how human beings characterize what they're doing and, in particular, how people deal with violence: inflicting it, being on the receiving end of it, and how it gets made unreal somehow in the media. And I suppose these are philosophical questions if you ask at a basic level what our obligations are to other human beings and why it is that we may need to consider whether there are ever situations in which it is justified to do violence to another human being. This seems to me to be a very important

\*The Interview originally appeared in a U.S. magazine *The Believer*, Second Issue, May 2003.



ситуации во кои е оправдано да се врши насилство врз друго човечко суштество. Сметам дека ова е многу важно философско прашање. Во последно време се повеќе и повеќе ме интересира проблемот на ненасилството, особено што како Еврејка ги разгледувам изворите на ненасилството во рамките на јудаизмот. Мислам дека многу луѓе го сметаа јудаизмот за религија заснована врз одмазда и мислам дека тоа не е вистина. Одмаздата е секако дел од јудаизмот, но исто така постојат неколку тенденции во еврејската философија кои веруваат дека начинот на којшто треба да се справуваме со конфликтот е преку долготрајна интерпретација.

⇐**ЦС:** Зошто велите дека јудаизмот се темели на одмазда? И што се подразбира под справување со конфликт преку интерпретација?

→**ЦБ:** Постои предрасуда дека јудаизмот е втемелен врз сфаќањето „око за око“, а дека христијанството се залага за „сврти го другиот образ“. Ова е традиционалниот начин на разграничување на двете вери што мислам дека не е сосема фер. Сметам дека интерпретирањето на Талмудот во голем дел се темели на претпоставката дека постојат конфликти во кои луѓето постојано навлегуваат, но и начини на приоѓање кон правото и интерпретации што можеме да ги приближиме до правото, кои всушност ни помагаат да ги просудиме тие конфликти преку дебата и други разумни средства. Во овој поглед, сметам дека ненасилството е во духот на Талмудското интерпретирање.

Кога луѓето се инволвират во процес на текстуална интерпретација од извесен вид за да ги разберат тековните конфликти, тоа овозможува пронаоѓање на модел за отворена и антагонистичка човечка размена при што се отфрла насилството како алтернатива.

philosophical question. In my own view, I've become more and more interested in the problem of non-violence lately. In particular, as a Jew, I've been looking into what the sources of non-violence are within Judaism. I think many people consider Judaism to be a religion based on revenge, and I think that's not true. Revenge may certainly be one part of Judaism, but there are also several strains of Jewish philosophy that believe that the way to handle conflict is through protracted interpretation.

⇐**JS:** Why would you say that Judaism is based on revenge? And what does it mean to handle conflict through interpretation?

→**JB:** The prejudicial notion is that Judaism is about "an eye for an eye" and that Christianity somehow champions "turning the other cheek." This is a traditional way of distinguishing between the two, and I think it's not quite fair. I think much of Talmudic interpretation rests on the presumption that there are conflicts that people get into all the time and that there are ways of approaching the law, and interpretations we might bring to the law, that actually help us to adjudicate those conflicts through debate and other reasonable means. I understand the spirit of Talmudic interpretation to be non-violent in that respect.

When people engage in a process of textual interpretation of a certain kind in order to figure out what the conflicts at hand are, that can provide a model for an open and antagonistic human exchange that refuses the alternative of violence. I suppose I am interested in non-vio-

Претпоставувам дека сум заинтересирана за ненасилство бидејќи се обидувам да разберам како одредени циклуси на одмазда може да се спречат. Што или кој интервенира за да се спречи еден циклус на насилство, точно во моментот кога другата страна се обидува да го возврати ударот?

На пример, ако го погледнеме конфликтот помеѓу Израел и Палестина, се чини дека и двете страни имаат причина да бидат апсолутно разгневени и одмаздољубиви. Но, во даден момент е апсолутно етички потребно, откако едната страна е длабоко повредена, другата да не возврати на истиот начин. Ваквото ненасилно движење го прекинува циклусот на одмазда. Многумина сметаат дека одбивањето да се возврати ударот е мазохистички начин на справување со себеси кога човек е во состојба на нанесена повреда или кога ваквото одбивање е еднакво на политичка парализа но, според мене, тоа е непоколеблив и претпазлив став, многу цврст став против самото насилство. И САД во изминатиов период дејствуваат поттикнати од одмаздољубие. Тие сакаат да ја одмаздат неправдата направена на 11-ти септември и воопшто не им е грижа дали оние што ги уништуваат се или не се одговорни за конкретната неправда. САД се почувствуваа понижени од овие настани и сега бараат начин да „шокираат и предизвикаат стравопочит“ за да го „обноват“ своето нарушено чувство на непробојност и надмоќ.

⇒**ЦС:** Ако одмаздата станува циклична затоа што еден удар води кон друг *ad infinitum*, еден начин да се прекине циклусот е да не се прави она што се очекува, односно да се возврати ударот, туку да се направи нешто друго што многумина би го нарекле „да не се прави ништо“. Мислам дека е наспроти интуицијата за многу луѓе да размислуваат на таков начин, односно кога еден е повреден другиот да не прави ништо. Сепак, Вие велите нешто како „да не се прави

лence because I am trying to figure out how certain cycles of revenge might be stopped. What or who intervenes to stop a cycle of violence, precisely at the moment where one is tempted to strike back?

For instance, when you look at the Israeli-Palestinian conflict, it seems to me that both sides have reason to be absolutely infuriated and vengeful. But at a certain point it is absolutely ethically necessary, after one has been injured very deeply, that one not respond in kind. That movement of non-violence breaks the cycle of revenge. Many people consider that refusing to strike back is a masochistic way of handling oneself when one is in a condition of injury, or that such a refusal is tantamount to political paralysis, but I actually think it is an adamant and vigilant stand, a difficult stand against violence itself. The U.S. as well during these times is acting out of vengeance. It seeks to revenge the injustice done to it on 9/11 and it doesn't care if those whom it destroys were not responsible for that particular injustice. It felt itself to be humiliated by those events, and now it seeks to 'shock and awe' in order to 'restore' its damaged sense of impermeability and supremacy,

⇒**JS:** If revenge becomes cyclical because one strike leads to another *ad infinitum*, one way to stop the cycle is not to do what the cycle expects, which would be to strike back, but rather to do something else, or what a lot of people would call "doing nothing." I think it's counter-intuitive to many people to think that when one is wounded one ought to do nothing. But yet you're saying something like

ништо" не подразбира неправее ништо, туку напротив, претставува продуктивен начин на дејствување.

→**ЦБ:** Видете, мислам дека одбивањето да се возврати со насилство е правење нешто. Едноставно тоа не е правење на она што се очекува. Во еден момент по 11-ти септември Колин Пауел рече: „Не треба да брземе да ја задоволиме желбата за одмазда“. Тоа беше голем, редок момент бидејќи тој всушност ги замоли луѓето да го прифатат чувството на болка, тага и ранливост. Одмаздата се обидува да го реши проблемот на ранливоста. Ако возвратам, тогаш не сум ранлив, но затоа другата личност е ранлива. Ја пренесувам ранливоста од себеси на другиот. А сепак, со самото возвраќање, сум создал реалност во која мојата ранливост на повреда е зголемена со веројатноста за уште еден удар. Изгледа дека како што се ослободувам од својата ранливост и ја пренесувам на друг, уште повеќе ја продлабочувам ранливоста кај секого и исто така ја засилувам можноста за појава на насилство меѓу нас.

Мислам дека постои начин да се живее со ранливоста и тагата, што за повеќето Американци не е лесно. Не е лесно да се поднесува тагата, а притоа да не се разреши и олесни преку преземање на релативно брзи дејства. Тагата означува нешто. Ја означува загубата. Мислам дека беше 21-ви септември кога Буш рече: „Доста жалевме, време е да се дејствува“. Си помислив, „Па тоа и не е така лошо. Десет дена жалење и завршивме работа?“ И што потоа? Следува воена акција, возвраќање на ударот, нанесување штета на другите на истиот начин на кој тие ни нанесоа штета нам.

“doing nothing” is not doing nothing but rather is a fertile kind of an action.

→**ЈБ:** Well, I think refusing to respond violently is doing something. It's just not doing the thing that is expected. There was a brief moment after 9/11 when Colin Powell said “we should not rush to satisfy the desire for revenge.” It was a great moment, an extraordinary moment, because what he was actually asking people to do was to stay with a sense of grief, mournfulness and vulnerability. Revenge tries to solve the problem of vulnerability. If I strike back, then I am not vulnerable but rather the other person is. I transfer vulnerability from myself to the other. And yet by striking back I produce a world in which my vulnerability to injury is increased by the likelihood of another strike. So it seems as if I'm getting rid of my vulnerability and instead locating it with the other, but actually I'm heightening the vulnerability of everyone and I'm heightening the possibility of violence that happens between us.

I think there is a way of living with vulnerability and grief that for most Americans is not easy. It is not easy to abide with grief and not to resolve grief really quickly into action. Grief marks something. It marks loss. I think it was only September 21 when Bush said “We've finished grieving and now it's time to act.” And I thought, “Oh, that's not bad. Ten days of grieving and we're done with it?” And then what? And then military action, striking back, doing harm to others in the way they've done harm to us.

↪**ЦС:** Око за око.

↪**ЦБ:** Брзата акција е еден начин да се елиминира тагата, да се потисне, па дури и да се умртви нашата болка и чувство на загуба, при што постепено се умртвува и нашето чувство за загубите што им ги нанесуваме на другите. Мислам дека доколку заедницата научи како да се справува со своите загуби и со својата ранливост, тогаш ќе произлезе една сосема различна политика. Таа ќе знае подобро кои се нејзините врски со другите луѓе. Таа ќе знае колку е во корен зависна од меѓусебната поврзаност со другите. Сметам дека ова всушност ќе доведе до мултилатерално меѓународно разбирање на правдата, или барем би можело да доведе. Мислам дека би биле во можност да сфатиме нешто за општата состојба на кривост и физичка ранливост во која луѓето - како човечки суштества - живеат. Колку повеќе се обидуваме да се усогласиме кон ова, толку почовечни стануваме. За жал, се плашам дека отидовме во спротивната насока обидувајќи се да ја отстраниме сопствената ранливост и да воспоставиме сопствена состојба на непробојност. Резултат на тоа е еден вид ужасен маскулинизам. Ете, релативно брзо стигнавме до прашањето за родот, зар не?

↪**ЦС:** Ха, ха! Но, најнапред, зборувавте многу за ранливоста, а мислам дека луѓето не сакаат да се перципираат себеси како ранливи и секако дека не сакаат да говорат за политиката од аспект на ранливоста.

↪**ЦБ:** Зошто да не?

↪**ЦС:** Бидејќи политиката подразбира граѓаните да се чувствуваат безбедни, нели? Зар не е безбедноста цел на либералната политика?

↪**JS:** An eye for an eye.

↪**JB:** The quick move to action is a way of foreclosing grief, refusing it, and even as it anaesthetizes one's own pain and sense of loss, it comes, in time, to anaesthetize us to the losses that we inflict upon others. I think that an entirely different politics would emerge if a community could learn to abide with its losses and its vulnerability. It would know better what its ties to other people are. It would know how radically dependent it is on its interrelationship with others. I think that would lead in fact to a multi-lateral international understanding of justice, or at least it *could*. I think we would be able to understand something about the general state of fragility and physical vulnerability that people—as human—live in. Our increased attunement to that could only make us more humane. But I'm afraid that we've gone in the opposite direction and sought to eviscerate our own vulnerability and to establish our own impermeability. What results is a kind of horrid masculinism. There, we got to gender pretty quickly, didn't we?

↪**JS:** Ha! But first, you're talking a lot about vulnerability and I think people don't like to think of themselves as vulnerable and they certainly don't like to talk about politics from the standpoint of vulnerability.

↪**JB:** Why not?

↪**JS:** Because politics is about making citizens feel secure, right? Isn't security what a liberal politics aims at?

→**ЦБ:** Па, во моментот безбедноста е приоритет. Но, дали е политиката таа што придонесува да се чувствуваме безбедни или токму политиката нè изложува на заемен ризик?

⇒**ЦС:** Добро прашање. Можеби ова ќе ни овозможи да го разјасниме. Вие напоменавте, во предавањето што неодамна го одржавте на Харвард, дека „ако мислиме дека моралниот авторитет се состои во пронаоѓање на сопствената волја и придржување кон истата, тогаш постои можност да не го разбереме начинот на кој повторно се поставуваат моралните барања“. Дека волјата не е таа која ни дава морален авторитет - е исто така контра-интуитивно за многу луѓе, па би Ве замолила да кажете нешто повеќе за значењето на овој исказ.

→**ЦБ:** Прашањето е: Кои се условите под кои дознаваме дека сме одговорни за другите човечки суштества? Да се стане одговорен подразбира осознавање или чувствување на страдањето, „одговарање“ на истото. Овде би нагласила дека не станува збор само за „одговарање“ кон другите човечки суштества, туку „одговарање“ кон целиот екосистем кој исто така се уништува во војна. Станува збор за „одговарање“ кон елиминацијата на самите услови за живот, а не само на човековиот живот. Значи, кои се условите под кои ние се грижиме за самите услови за живот? Зошто се грижиме за живите суштества вклучувајќи ги и човечките? Каде или кога се случува тоа? Се плашам дека доколку ги лоцираме поимите на политичка одговорност кај своеволниот субјект, тогаш ќе станеме преокупирани со сопствената своеволност и сопствените калкулации, а тоа не значи дека нужно „одговарање“ кон она што е надвор од нас или пак разбираме дека она што е надвор од нас - светот - е суштинско за тоа кои сме ние.

→**ЈБ:** Well, security is the banner right now. But is politics what makes us feel secure or is politics what places us mutually at risk?

⇒**ЈС:** A good question. Perhaps this will allow us to pursue it. You said, in a recent talk you gave at Harvard, that “if we think that moral authority is about finding one’s will and standing by it, we may miss the very mode by which moral demands are relayed.” That, too—saying that will is not what gives us moral authority—is counter-intuitive to a lot of people, so I wonder if you could say more about what that means.

→**ЈБ:** The question is: What are the conditions under which we find that we are responsive to other human beings? Becoming responsive—seeing or sensing suffering, responding to it. I should say here that it’s not just responding to other human beings, it’s responding to an entire ecosystem that is also destroyed through war. It’s responding to the evisceration of the conditions of life itself, not only human life. So what are the conditions under which we care about the conditions of life itself? Why do we care about living beings including human beings? Where or how does that happen? I worry that if we locate notions of political responsibility in a willful subject, then we become preoccupied with our own willfulness and our own calculations, and that means we are not necessarily responding to what is outside of ourselves or understanding that outside—the world—as essential to who we are.

↔**ЦС:** Светот и другите луѓе се надвор од нас и се единствената причина поради која политиката пред сè има значење.

→**ЦБ:** Да, според мене одговорноста е подобар извор за разбирање на природата на моралните начела и како тие влијаат врз нас.

↔**ЦС:** И одговорноста се темели врз некој „други“, бидејќи таа одговара кон некој друг, па, според тоа, е сродна со ранливоста зашто не е нешто што човекот како своеволен човечки агент нужно го одбира.

→**ЦБ:** Да, секако. Мислам дека ние сме под влијание од другите на многу начини. Можам да разберам како е да сакаш да ги контролираш условите под кои можеме да бидеме под влијание од другите човечки суштества, но никој од нас ја нема таа можност.

↔**ЦС:** Да држи сè под контрола.

→**ЦБ:** Не. Ние не контролираме, но тоа не значи и дека не практикуваме одредена условена дејствителност. Тоа значи да се живее во заедница. Тоа значи да се живее во општество. Нè гмечат во автобус и така натаму. Може да се обидеме да се збогатиме толку многу па да можеме целосно да ја контролираме нашата средина. Нели? Па така, одејќи по улицата, па дури може и да нема улица - постои само нашата приватна возачка лента каде влегуваме во својата приватна кола и некој приватно нè вози до некое место каде приватно одиме. Постојат луѓе кои веројатно, до одреден степен, се успешни во контролирањето на својата животна средина. Но, дури и тие некогаш мора да одат во болница или во Одделот за моторни возила. Знаете, во Одделот за моторни возила навистина ги дознавате границите на самата волја. [се смее] Таму со сите се постапува исто.

↔**JS:** The world and other people are outside of us and are the only reason why politics would matter in the first place.

→**JB:** Yes, it seems to me that responsiveness is a better source for understanding what moral claims are and how they work upon us.

↔**JS:** And responsiveness relies on an “other,” because it *responds* to an other, and therefore it is related to vulnerability because it’s not something that you as willful human agent necessarily choose.

→**JB:** Well, yes, I think we are affected by others in all kinds of ways. I do understand what it’s like to wish to control the conditions under which we can be affected by other human beings, but none of us really are.

↔**JS:** In control.

→**JB:** No. We’re not in control, but that does not mean we don’t exercise a certain kind of conditioned agency. That’s what it means to live in community. That’s what it means to live in society. We get jostled on the bus and so on. We could try to become rich enough so that we could completely control our environment. Right? So that, walking down to the street, or there’s no street—there’s only our privately owned driveway where we get in our privately owned car and someone privately drives us to wherever we privately go. There are people who are probably to some degree successful at controlling their environment. But even they have to go to the hospital at some point, or to the Department of Motor Vehicles. You know the Department of Motor Vehicles really lets you know the limits of will itself. [laughs] There everyone is treated the same.

Изгледа дека постојат начини нужно да ја прифатиме сопствената пропустливост за другите луѓе. На нас влијаат другите. Сакам да кажам, на 11-ти септември се дејствуваше на еден драстичен начин, на насилен начин кој ние не го одбравме. Но, тоа не значи дека сега ќе се завртиме и ќе го пренебрегнеме или некако ќе го отстраниме фактот дека другите влијаеле на нас на начин кој ние не сме го одбрале. Треба да сфатиме што можеме да направиме во однос на самата состојба на ранливост. Со тоа се создава поим за дејствителност што не е ист како поединечната волја.

↪**ЦС:** Во ред. Значи лесно е да се увиди како другите влијаат врз поединецот наспроти себеси, секојдневно, кога човек се шета долж улицата и е засрамен поради присуството на бездомниците кои живеат во неговата околина или кога ќе се налути затоа што соседите постојано пуштаат гласна музика. Но, што се случува со луѓето кои никогаш нема да ги сретнеме, кои се навистина далеку? Дали можат овие луѓе да влијаат на мене?

→**ЦБ:** Не знам. Што мислите?

↪**ЦС:** Знаете што мислам јас. Но, мене не ме интервјуираат. Како да се објасни одговорливоста или одговорноста кон луѓето кон кои немаме формална, правна или политичка обврска?

→**ЦБ:** Видете, според сегашната ситуација би рекла дека САД имаат меѓународно призната правна одговорност спрема луѓето во Ирак. Мислам дека САД одлучија да ги суспендираат своите обврски според меѓународното право. Ова не отпочна со оваа војна. Истото се случи кај Заливот Гуантанамо<sup>1</sup> кога ја суспендираа јурисдикцијата на Женевските конвенции, како и кога се повлекоа од Спогодбата за анти-балистички проектили. Исто така одбија да дадат

It just seems to me that there are ways in which we have to accept something like our own permeability to other people. We are affected by others. I mean, 9/11 was being affected in a very big way, in a violent way that we radically did not choose. But that doesn't mean that we can now turn around and foreclose or somehow get rid of the fact that we are affected by others in ways we do not choose. We have to figure out what we can do in light of that very condition of vulnerability. That produces a notion of agency that is not the same as individual will.

↪**JS:** OK. So it's easy to see how one is affected by others despite oneself on a daily basis when one walks down the street and is ashamed that there are homeless people living in one's midst or when one is angry because one's neighbors constantly play their music too loudly. But what about when it comes to people whom we'll never meet, who are really far away? Can I be affected by those people?

→**JB:** I don't know. What do you think?

↪**JS:** You know what I think. But I'm not being interviewed. How does one explain having a response, or a responsibility towards people to whom one has no formal, or legal or political obligation?

→**JB:** Well, you know, in the current situation I would say the U.S. does have an internationally understood legal responsibility towards the people of Iraq. I think the U.S. has decided to suspend its obligations under international law. That didn't just start with this war. It was true in Guantanamo Bay, when they suspended the jurisdiction of the Geneva Conventions, and it was true when they withdrew from the Anti-ballistic Missile Treaty. And it has refused to support the International Criminal Court,

поддршка на Меѓународниот кривичен суд, што можеби претставува најфлагрантен пример за намерно себизземање на САД од меѓународната заедница. Веќе подолго време САД ги затегнуваат мултилатералните односи и ги суспендираат своите обврски кон меѓународното право.

Сепак, мислам дека е интересно што *National Public Radio* и неколку други медиуми емитуваат културни прилози за Ирак и притоа прашуваат „Кои се Ирачаните? Кои се шиитите, а кои се сунитите и каде живеат? Дали е точно дека во Басра ноќниот живот е исклучително интересен? Какви се ноќните клубови? Каква музика се пушта во нив?“ Од ова се гледа дека сепак некои Американци се трудат да разберат какви се Ирачаните. Исто така, даваат описи на војниците кои се предале - во што биле облечени, нивните стари алишта, дека не јаделе или не се истуширале, дека поседувале стари руски пушки што не функционираше баш добро и така натаму. Слушајќи го ова, човек добива слика за огромната сиромаштија што владее таму, како и за уништената инфраструктура. Додека ние зборуваме, светлата во Багдад се исклучени. Човек не може, а да не се запраша како изгледа тоа да живееш во град без електрична енергија, не може да не помисли на оние на кои им е потребна електрична енергија за медицински потреби или пак на децата чие млеко се скиселува. За потоа да слушнеме за загинатите деца од Басра. Дали оваа ситуација е толку незамислива? Зарем ние, на некој начин, не ги познаваме? Сметам дека постојат одредени заеднички услови за живот што ги делиме со овие поединци. Тагата нè изедначува.

⇒**ЦС:** Точно. Овде гледаме на тоа како на втора Заливска војна, но можеме да кажеме и дека војната во Ирак всушност никогаш и не заврши, што поради првичните бомбардирања, а потоа и поради санк-

which is maybe the most flagrant of these ways in which the U.S. has absented itself from the international community. The U.S. has been straining its multi-lateral relations and suspending its obligations to international law for some time now.

But I find it interesting that National Public Radio and a few other media outlets find themselves running cultural stories on Iraq, asking “so who are the Iraqi people? Who are the Shiites and who are the Sunni and where do they live? And is it true that there is an extraordinary nightlife in Basra? What are those nightclubs like? What kind of music do they play?” Here we see some effort on the part of some Americans to figure out who the Iraqis are. And the descriptions we got, even yesterday, of the soldiers who were surrendering—what they were wearing, their old clothes, they hadn’t eaten or showered, they had old Russian rifles that don’t work very well anymore. In hearing this one could get a sense of the enormous poverty of that place and its broken infrastructure. The lights are off in Baghdad as we speak. One can’t help wondering what that is like, to live in a city without electricity, and wondering who needs the electricity for medical reasons, and what about the children whose milk is going sour. And then we hear about the dead children of Basra. Is this situation really so unthinkable to us? Do we really not, in some sense, know them? It seems to me there are certain shared conditions of existence that we have with these individuals. Grief equalizes us.

⇒**JS:** True. Here we tend to think of this as the second Gulf War, but one could argue that in Iraq the war never ended, what with the first bombings and then the sanctions that followed. What we know about Iraqi life has a



циите што следеа. Она што го знаеме за животот во Ирак се должи на информациите што ги добиваме од медиумите, што ни се достапни во некоја друга форма, или пак што ќе се потрудиме да ги најдеме.

→**ЦБ:** Мислам дека тоа е точно. И потоа треба да се запрашаеме како водечките медиуми работат против одреден вид идентификации. Поинаку кажано, како водечките медиуми оневозможуваат да разбереме кои се вистинските човечки загуби или, поопшто, загубите за животот, од ваквото воено бомбардирање. Изгледа дека целата стратегија која подмолно ја нарекоа „Шок и стравопочит“ ја експлоатира визуелната естетика на медиумското претставување на бомбардирањето. Така добиваме воздушен или друг оддалечен поглед на бомбардирањата. Никогаш нема да ја видите бомбата како паѓа од долу, секогаш од горе. И никогаш нема да ги видите лицата на луѓето како бегат или како се засолнуваат кога бомбите паѓаат. И никогаш нема да видите расчленети тела. Никогаш нема да ги видите овие сцени одблизу. Водечките медиуми не го покажуваат тоа. Само панорамската визуелизација овозможува ваква срамна возвишеност, каде добивате впечаток на „Шок и стравопочит“ што е можно само од далечина.

Затоа е важно да се запомни дека доминантните медиуми имаат средства за намалување на ваквата далечина доколку сакаат да го сторат тоа. Но, тие не сакаат. На некој начин, перспективата на нивната камера се идентификува со перспективата на бомбардерот. Така ние сме на некој начин ставени во позиција на оној кој е над сè, кој ги предизвикува настаните, но е имун на нив, како ние самите да не живееме на тлото. Интернетот е важен медиум кој обезбедува информации различни од оние пласирани од доминантните медиуми бидејќи таму човек може

lot to do with information that we get from the media, or that is available to us in some other form, or that we bother to seek out.

→**JB:** I think that's true. And then we have to ask how the mainstream media works against certain kinds of identifications. What I mean is how the mainstream media makes it impossible for us to understand what the real human costs are, or the costs more generally to life, of this military bombardment. This whole strategy which they insidiously call "Shock and Awe" seems to me to exploit the visual aesthetics of the media representation of the bombing. So we get an aerial or otherwise distanced view of the bombings. You're never going to see the bomb drop from beneath, only from above. And you're never going to see any portraits of human beings as they run, or as they cower, when the bombs are dropped. And you'll never see the decimated bodies. You'll never see the close-up. The mainstream media won't show this. It's the panoramic aesthetic that allows for this nefarious sublimity, where you get "shock and awe" which is only possible from a distance.

And so it is important to remember that the dominant media has ways of closing that distance if it wanted to. But it won't. In a certain sense the perspective of its camera identifies with the perspective of the bombers. So we're in some sense posited as those who are above it all, producing it but immune from it, as if we ourselves don't live on the ground. The internet has provided an important counter to the dominant media, since that is where one

да се запознае со приказните, со сведочењата кои не се одгласуваат кај доминантните медиуми.

↔**ЦС:** Значи „Шок и стравопочит“, гледано одозгора, е начин да нè држат - доколку навистина сме задржани - да не ги гледаме страдањата на луѓето чии животи одвај можеме да ги замислиме.

→**ЦБ:** Токму така. Ако сакате да се навратиме на философското прашање, „кои се нашите должности кон луѓето кои не ги познаваме?“ или „зошто би требало да сме обврзани да практикуваме етика на ненасилство кон луѓе кои не ги познаваме?“, најнапред треба да поставиме едно друго прашање, односно „како нашиот однос кон тие други луѓе во медиумите ни е претставен на начин кој не оневозможува да дадеме одговор на таквите прашања?“ Што е тоа што одредува ваквиот вид на прашања да не станат значајни прашања за нас? Со други зборови, изгледа дека философското прашање што сакам да го разработам, систематски е поткопано од условите под кои „тие други луѓе“ нам ни се претставени, бидејќи се претставени од таква бескрајна далечина и низ сомнителен етички превез.

↔**ЦС:** Буш тврди дека ги штити и ослободува.

→**ЦБ:** Да, но ние не сме чуле ништо од нив самите. Буш заштитува и ослободува една конструкција за нив и нивните желби, конструкција од која тие не се дел. Не ги слушаме нивните гласови, не ги знаеме нивните желби, не сме поканети. Дури и веста за неодамнешните побуни во Басра сè уште не стигнала до нас.

↔**ЦС:** Го започнавме нашиот разговор за философијата и за мирот, а еве нè како зборуваме за војната. Каква е врската помеѓу војната и мирот?

can get the stories, find the testimonies, that find no voice on the dominant airwaves.

↔**JS:** So “shock and awe,” seen from above, is a way of keeping us—if we’re kept—from seeing the suffering of people whose lives we can barely imagine.

→**JB:** That’s right. So if you want to get back to the philosophical question, “what are our obligations to people we do not know?” or “why is it that we might have an obligation to follow an ethic of non-violence toward people we do not know?” we have to ask a prior question, which is “how does our relationship to those other people get represented for us in the media such that we cannot answer such questions?” What determines that those kinds of questions do not become salient questions for us? In other words, it seems to me that the philosophical question I want to pursue is being systematically undermined by the conditions under which “those other people” are represented to us, because they are represented at such an infinite distance and through a moral shroud of sorts.

↔**JS:** Bush claims to be protecting and liberating them.

→**JB:** Yes, but we’ve not heard from them. Bush is protecting and liberating a construction of them and their desires, a construction in which they had no part. We don’t have their voices, we don’t know their wishes, we’ve not been invited. And even the recent uprisings in Basra have no voice for us as of yet.

↔**JS:** We started out talking about philosophy and peace and now we’re talking about war. Does war have anything to do with peace?

→**ЦБ:** Мислам дека владата на Буш, според зборовите од декларацијата за отпочнување на војната, смета дека оваа војна ќе доведе до мир бидејќи ќе ги откорнеме корењата на злото во светот и тогаш нема повеќе да постои зло. Се разбира, ова е лажно тврдење. Една војна раѓа друга војна. Создава раздразнети, понижени и гневни луѓе. Таков е случајот речиси секогаш. Според мене, во овој случај војната само ќе поттикне поогорчен анти-американизам меѓу голем број Арапи или муслимани, или и кај едните и кај другите, а да не споменуваме кај останатата популација во светот: Всушност, голема е веројатноста умерените да станат екстремисти. Оваа војна е начин САД да се лансираат во речиси бескрајна воена економија и циклус на одмазда.

Според тоа, не мислам дека војната на каков било начин може да има место во мирот. На прашањето дали војната има нешто заедничко со мирот, мислам дека нема. Сметам дека мирот претставува активен и мачен отпор кон искушението на војната; тој е исклучително право и обврска на повредените. Мислам дека мирот се наметнува како тема токму кога човек е повреден.

↪**ЦС:** Пак се навративме на ранливоста.

→**ЦБ:** Токму така. Кога човек е повреден - што е можно само ако човек е ранлив - дали треба да го возврати ударот и така да предизвика повреда некому друг? Или треба да најде начин да ја потврди ранливоста која овозможила да дојде до повреда? Дали некој го смета таквото живеење како перманентен ризик на самиот живот? Мислам дека ова е многу потешка задача.

↪**ЦС:** Значи, војната и мирот не се спротиставени еден на друг како лице и опачина, туку се две различни

→**ЈБ:** I think the Bush government, as conveyed in the words declaring the opening of the war, thinks that we'll have this war, and that will lead to peace because we'll uproot the sources of evil in the world and then there will be no more. That is of course a false argument. War begets war. It produces outraged and humiliated and furious people. That is almost invariably the case. In this instance it seems to me that the war will only foster more virulent anti-Americanism amongst a wide range of either Arab people or Muslim people or both, not to mention the rest of the world. Indeed, it may well succeed in converting moderates into extremists. This war is a way of launching the U.S. into a nearly endless wartime economy and cycle of revenge.

So no, I don't think there's any way that war can have a place in peace. To the question whether war has anything to do with peace, I don't think so. I think that peace is the active and difficult resistance to the temptation of war; it is the prerogative and the obligation of the injured. I think that peace comes up as an issue precisely when one is injured.

↪**ЈС:** We are back to vulnerability.

→**ЈБ:** Right. When one has been injured—which is only possible when one is vulnerable—does one have to strike back, and then produce injury elsewhere? Or does one find a way of actually affirming the vulnerability which allows injury to take place? Does one find a way of living with that as a permanent risk of life itself? I think that is a much harder task.

↪**ЈС:** So war and peace, rather than being the obverse of each other, are two different reactions one could have to

реакции на човечката состојба на повреда или ранливост.

→**ЦБ:** Верувам дека е така. Или барем тоа штотуку го кажав! Барем мислам дека во тој контекст се наметна прашањето. Не би сакала да давам образложение за тоа што ја предизвикува војната. Но, ќе кажам дека мирот е нешто што треба внимателно да се негува; тоа е бдење и вклучува искушение и не значи дека ние како човечки суштества не сме агресивни. Не значи дека немаме убиствени намери. Ова е погрешен начин на разбирање на концептот за ненасилство. Многумина мислат, „па треба да сме ненасилни; луѓето некако можат да го отстранат насилството од нивните души; не сме конституирани од агресија.“ Напротив, мислам дека токму поради тоа што сме конституирани со агресија, токму поради тоа што сме способни да водиме војна, да го возвратиме ударот и да предизвикаме масовни повреди, мирот станува неопходност. Мирот е извесен отпор кон страотните задоволства од војната. Тоа е преземање обврска да се живее со одреден степен на ранливост кон другите и подложност на состојба на повреденост што всушност им дава смисла на нашите поединечни животи. Мислам дека ваквиот начин на гледање на нештата е многу потежок за разбирање. Исто така, човек не може сам да го спроведе. Потребно е да се институционализира и да стане дел од етосот на заедницата. Всушност, сметам дека треба да стане дел од севкупната надворешна политика.

⇐**ЦС:** Од каде треба да се почне за да се создаде таква надворешна политика?

→**ЦБ:** Мислам дека треба да се почне со нов приод кон интернационализмот, со значењата што може да ги има интернационализмот во овој период. Да го разгледаме ова од следниот аспект. Во САД Буш рече,

the human condition of injury or vulnerability.

→**ЈБ:** I think so. Or at least that is what I've just said! At least I think that is where the issue comes up. I don't want to give an explanation of what causes war. But I am saying that peace is something that has to be vigilantly maintained; it is a vigilance, and it involves temptation, and it does not mean we as human beings are not aggressive. It does not mean that we do not have murderous impulses. This is a mistaken way of understanding non-violence. Many people think, "oh, we need to be non-violent; humans can somehow get violence out of their souls; we're not constituted by aggression." Rather I think it is precisely because we're constituted with aggression, it's precisely because we are capable of waging war, and of striking back, and of doing massive injury, that peace becomes a necessity. Peace is a certain resistance to the terrible satisfactions of war. It's a commitment to living with a certain kind of vulnerability to others and susceptibility to being wounded that actually gives our individual lives meaning. And I think this way of viewing things is a much harder place to go, so to speak. One can't just do it alone, either. I think it needs to be institutionalized. It needs to be part of a community ethos. I think in fact it needs to be part of an entire foreign policy.

⇐**ЈС:** Where would one begin to form such a foreign policy?

→**ЈБ:** I think it would begin in a new approach to internationalism, in what meanings internationalism can have for this time. Let's look at it this way. In the U.S. Bush says, "just as in WWII, there was Hitler and he was a dic-

„како што за време на Втората светска војна Хитлер беше диктатор и усмрти цели сегменти од својата популација, па затоа САД смета дека е неопходно да го нападат суверенитетот на таа земја со цел да го симнат од власт тој тиранин, така и сега го напаѓаме Ирак за да го симнеме од власт тој тиранин.“ Европјаните пак, од своја страна, научија сосема поинаква лекција од Втората светска војна. Ако европската доследност кон мултилатерализмот во овој период ја посматраме како резултат на Втората светска војна, тоа ќе е така токму поради фактот што тие увидуваат дека национализмот е огромен проблем кој поттикнува извесни видови насилство. Тие согледаа дека еден меѓународен склоп на институции, идентификации, афилијации, ветувања, е всушност она што ги зголемува изгледите за одржување на мирот.

↪**ЦС:** Една нација која дејствува според сопственото гледање на вистината секако не е одговорот на проблемот.

→**ЦБ:** Точно. Затоа агресивните антинационалистички тенденции во Европа секогаш се стремат да бидат меѓународни, па така имаме Светски суд, Меѓународен кривичен суд, Женевски конвенции, многу разновидни интересни правни тела кои претставуваат процес на консенсус помеѓу повеќе нации и изискуваат консенсус во случај на воени дејствија.

Идејата е дека секоја нација, секој владетел, треба да функционира во консенсус со другите. Секако, обврзувањето на оваа идеја подразбира секој да се обврзе себеси на процес што лесно може да се изгуби, или во кој сопствената ограничена перспектива ќе биде нарушена од друга перспектива, таква, во која преовладува доброто за целината. Ова подразбира одреден степен на понизност, да се функционира во

tator and he killed segments of his population and the United States found it necessary to invade the sovereignty of that country in order to depose that tyrant, so now, we invade Iraq and seek to depose that tyrant.” The Europeans for the most part take a very different lesson from WWII. If we were to see the European commitment to multi-lateralism in this time as a result of WWII, it would be precisely because they see that nationalism is a huge problem and that it fosters certain kinds of violence. They see that an international set of institutions, identifications, affiliations, commitments, is actually what keeps the prospect of peace alive.

↪**JS:** One nation acting on its own truth is decidedly *not* the answer.

→**JB:** Right. Thus aggressive counter-nationalist trends in Europe tend always to be internationalist, so we get the World Court, the International Criminal Court, we get the Geneva Conventions, we get lots of different kinds of interesting bodies of law that represent a process of consensus among several nations, and require consensus for acts of war.

The idea is that any nation, any ruler, has to operate in consensus with others. Of course, committing oneself to that is committing oneself to a process that one may well lose, or in which one's own parochial perspective may be disoriented by another perspective, such that the good of the whole prevails. That takes a certain amount of humility, to function within an international frame of that kind. It means that one cannot pursue one's private or inde-

рамките на меѓународна рамка од таков вид. Значи, не смеат да се застапуваат приватните или личните интереси по секоја цена. Исто така, ова значи дека едно меѓународно тело, како на пример Обединетите нации, не треба да се смета за „инструмент“ со чија помош ќе се застапуваат личните интереси, па ако тој инструмент не функционира тогаш да искористиме друг инструмент, како што е војната. Човек треба да гледа на интернационализмот како на зацртани норми кои обврзуваат, а себеси да се гледа како обврзан кон таквата консензусна структура. Можно е ова да подразбира одредена жртва на сопствените поединечни интереси или ревизија на сопствените поединечни интереси во однос на интересите на другите. Постои еден начин на давање, предавање или покорност, што според мене е спротивен на она што сега го нарекувам американска маскулинистичка воена идеологија. Таа би била ужасната од едно вакво гледиште. Но, станува збор за меѓународен еквивалент на она што го подразбирам под одговорливост на индивидуално ниво.

⇒**ЦС:** Дали ја гледате серијата „Западно крило“ (*The West Wing*)?

→**ЦБ:** Сум ја гледала.

⇒**ЦС:** Дали забележавте дека заврши во минатата сезона со истовремено убивање на терористичкиот диктатор и на Марк Хармон, лик во серијата, со кој Алисон Џени, друг лик во серијата, имаше романса?

→**ЦБ:** Сум ја пропуштила епизодата.

⇒**ЦС:** Ха! Тогаш сега ќе слушнете за тоа. Бидејќи NBC може да се гледа во Сан Франциско само ако имаш кабелска телевизија, а јас пак одбивам да ја следам таа шема, секогаш ја гледам „Западно крило“ подоцна

pendent interests at all costs. It also means that you don't regard an international body like the United Nations as an "instrument" through which you pursue your particular interests, but if that instrument doesn't work you can turn to another instrument, like war. One has to view internationalism as furnishing norms that are binding, and view oneself as obligated to its consensus structure. That may well involve a sacrifice of one's own particular interest, or the revision of one's own particular interest in light of other's interests. There is a kind of giving way, of yielding or submission, that I think goes against what I'm calling American masculinist military ideology right now. It would be appalling to such a view. But it is the international equivalent to what I mean by responsiveness at the individual level.

⇒**JS:** Do you watch *The West Wing*?

→**JB:** I have watched it.

⇒**JS:** Did you note the way it ended last season with the killing at the same time of a terrorist dictator and of the Mark Harmon character with whom the Alison Janney character was developing a romance?

→**JB:** Missed it.

⇒**JS:** Ha! But now you will have to hear of it. So, because one can only view NBC in San Francisco if one has cable television, and because I refuse to fall prey to such a scheme, I always see *The West Wing* long after the fact,

на видео ленти кои ми ги снима татко ми. Во секој случај, уште пред да ја гледам епизодата на видео лента, слушнав коментари од различни луѓе и различни телевизиски критичари дека последната епизода во минатата сезона била разочарување и дека е искористено евтино емоционално средство во нејзиното дејствие. Кога конечно ја погледнав снимката не можев да си поверувам колку овие луѓе не биле во право. Дејствието намерно поставува два случаја на смрт во паралела како илустрација на фактот дека смртта на секое човечко суштество влијае врз многумина кои се на некаков начин поврзани со одземен живот. Исто така, ја демонстрира крехкоста на животот. Ова подеднакво важи за некој кој е вљубен во портпаролот на Белата куќа и е убиен во продавница за алкохолни пијалоци во обид за кражба, како и за некој кој е диктатор, а кој можеби го поддржува или не тероризмот и кој е убиен со политички атентат. Тоа беше пораката ослободена од политички алузии, за тоа што значи да се биде човек. Ми падна в очи дека никој не беше волан или способен да го забележи тоа. Изгледа тоа се должи на начинот на кој сме навикнати да ја перципираме дехуманизацијата на „другиот“ - другиот за кој не треба да се грижиме - наспроти другиот кон кој треба да сме „одговорни“ и да реагираме. Но, самото пренасочување на политиката кон смислата на човековиот живот имаше политичка поента: кој поседува доволно моќ да одлучува за прашања за живот или смрт? Секако, Претседателот на Соединетите Американски Држави. Но, исто таква моќ има и некој кој ја ограбува продавницата за алкохолни пијалоци. Па тогаш кажете ми, кој треба да оди во затвор за нивните постапки? Кој е криминалецот?

→**ЏБ:** Ја ценам паралелата што ја направивте помеѓу овие два живота во нивната еквивалентна крехкост. Мислам дека на некој начин сме развиле одредена

on videotapes made for me by my father. In any case, long before I saw it on tape, I heard from various people and various TV critics that last season's last episode was a let-down that used a cheap emotional device for its plot. When I finally saw it I couldn't believe how wrong they had all been. The story placed two deaths in parallel on purpose in order to illustrate how the death of every human being has an impact on the many people attached to the life taken. It also demonstrated how fragile life is. This is true of someone who loves a White House press secretary and is killed in a liquor store robbery as much as it is of someone who is a dictator who may or may not support terrorism and who is killed by political assassination. That was a message from outside of politics, about what it means to be a human being. It was striking to me that no one seemed willing or able to note that. It seemed to have to do with how we are used to seeing a dehumanization of a certain "other"—the other for whom we need not care—as opposed to the other to whom we ought to be responsive. But that pull away from politics into the meaning of human life itself had a political point to make: who has enough power to decide questions of life and death? Certainly the President of the United States does. But so does someone robbing a liquor store. And then tell me, who ought to go to prison for their actions? Who is the criminal?

→**ЈВ:** I appreciate the parallel you see between the two lives in their equivalent fragility. I think there are ways in which we have developed an idea of what a recognizable

идеја за тоа што е тоа препознатливо човечко суштество. Ги препознаваме другите како човечки суштества до мерката во која се сообразни со одредени норми кои одредуваат што нам ни изгледа човечко. Веќе подолго време се вели дека постојат одредени јудео-христијански претпоставки на нашиот поим за тоа што значи „човечко“, што и беше основа за општата критика на хуманизмот - дека хуманизмот ги смета за човечки само некои луѓе и заборава цели популации на други.

Мислам дека можеби треба да се запрашаме поконкретно за поимот на „цивилизација“. Постојат различни начини на дефинирање, но сепак изгледа дека станува збор за рамка во која ги гледаме луѓето како луѓе. Постојат повеќе модуси на знаење според кои се смета дека луѓето ја постигнуваат својата човечност штом ќе станат „цивилизирани“. Постојат форми на развојна психологија кои настојуваат да ги цивилизираат децата, односно, да ги претворат во возрасни луѓе. Во последно време луѓе како Семјуел Хантингтон (Samuel Huntington) велат дека постои нешто наречено судир на цивилизации, помеѓу она што тој го нарекува Западниот свет и Исламскиот свет. Ако внимателно ја разгледате неговата теза ќе видите дека иако тврди оти постои извесен вид цивилизација што му припаѓа на исламот, тој очигледно неа ја смета за инфериорна и неспособна да постигне демократска политичка култура. Затоа некои луѓе како Томас Фридман (Thomas Friedman) велат, „па исламот сè уште не ја достигнал својата модерна“ или дека сè уште не го достигнал цивилизацискиот статус кој би го направил подобен за одреден вид на политичка култура.

Всушност, мислам дека ако ги погледнете метрополите како Каиро, каде исламот е многу застапен, ќе забележите висок степен на модерност и истовремено

human being is. We recognize others as humans to the extent that they conform to certain norms governing what appears as human to us. People have said for a long time that there are certain Judeo-Christian presuppositions to our notion of what “human” means, and this has been the basis of a general critique of humanism—that humanism only takes some humans to be human, and forgets whole populations of others.

I think, maybe, we have to ask more specifically about the notion of “civilization.” There are different ways of defining it, but it seems to be a framework within which we see human beings as human. There are lots of modes of knowledge that seem to think that human beings achieve their humanness once they become “civilized.” There are forms of developmental psychology that seek to civilize children, that is, to make them into adult humans. More recently we’ve been told by people like Samuel Huntington that there is something called the clash of civilizations, between what he calls the Western world and the Islamic world. When you look more closely at his thesis it turns out that although he claims that there is a kind of civilization that belongs to Islam he obviously sees it as inferior and he also sees it as incapable of achieving a democratic political culture. This is why some people, including Thomas Friedman, then say, “oh, Islam has not yet achieved its modernity” or it hasn’t yet achieved the civilizational status that would make it eligible for a certain kind of political culture.

But in fact I think you can look at metropolitan areas like Cairo where you’ve got lots of Islam, you’ve got lots of modernity, you’ve got lots of democracy going on at the



на демократија. Честопати ние настојуваме да создадеме лажни единства кога зборуваме за работи како исламот, а исто кога зборуваме за Западот – што е очигледно едно лажно единство.

↪**ЦС:** Божем сите на Запад се исти и сите кои веруваат во исламот се исти.

→**ЦБ:** Да. И тогаш луѓето кои ги знаеме и кои живеат во тие светови стануваат икони на некаква си лажна, фиктивна идеја за тоа што е исламот. Сме виделе, на пример, како во медиумите Бин Ладен во големи размери почна да го претставува исламот, што е секако една огромна лага. Но, не знаеме кој е всушност Бин Ладен. Тој застапува нешто. И кога поединците ќе потпаднаат под вакви репрезентативни структури, кога ќе станат чисти претстави на некоја фиктивна унија, тогаш мали се шансите за нивна хуманизација или хуманизација на кој било од „другите“ кои тие одеднаш ги застапуваат, а кои се ефективно избришани преку ваквото лажно репрезентирање.

Повеќето луѓе ќе кажат „воопшто не ми важно дали Бин Ладен ќе се очовечи. Јас и не сакам да го очовечам.“ Поентата е дека тој ја застапува, како претставник, целокупната исламска заедница, и неговото обесчовечување се проширува, асоцијативно, на останатите кои тој лажно ги претставува. Тоа е опасно.

↪**ЦС:** И токму тоа е ризикот при очовечувањето или обесчовечувањето на некој чии вредности или мотивации не ги разбираме или не сакаме да ги разбереме?

→**ЦБ:** Важно е поради следниве прашања: Како да ги разбереме формите на политичка активност кои се случуваат во Каиро или во северен Алжир? Кои се

same time. Very often we tend to produce false unities when we talk about something like Islam, and also when we talk about the West—clearly a false unity.

↪**JS:** As if everyone in the West were the same, and everyone who practices Islam were the same.

→**JB:** Yes. And then the people whom we come to know who live in those worlds become icons of some false, some fictitious idea of what Islam is. We've seen on a large scale in the media how bin Laden come to represent Islam, say, which is of course a terrible lie. But we don't know who bin Laden is. He stands for something. And when individuals get collapsed into those representative structures, when they become pure representations of some fictitious unity then there's very little chance of humanizing them or any of the "others" for whom they suddenly stand, who are effectively erased through this bogus representation.

Most people would say "I don't really care whether bin Laden gets humanized. I don't want to humanize him." The point is that he comes to stand, as a representative, for an entire Islamic community, and the dehumanization that attends to him extends, by association, to the rest of those he falsely comes to represent. That's dangerous.

↪**JS:** And that's what is at stake in humanizing or not humanizing someone whose values or motivations we do not or don't want to understand?

→**JB:** It matters because of these questions: How do we understand the forms that political agency takes in a place like Cairo or in northern Algeria? What are the cultural

културните средства со кои луѓето се изразуваат себеси или според кои живеат? Што претставува слободата или самоопределувањето за нив? Кои се средствата кои ги прават ваквите вредности безбедни? Да се разберат луѓето значи да се сфати какви културни ресурси имаат тие, како тие ресурси се создаваат во дадена култура и какво значење имаат нивните активности на тој контекст и идном. Можно е овие значења да ни се необични, но тоа не значи дека се инфериорни или надвор од рамките на она што е човечно; напротив, тоа значи дека она што се смета за човечно треба одново да се промисли, да се прошири и предизвикува врз основа на пошироко разбирање.

Мислам дека Американците имаат одредени идеи за слободата и рационалноста што сме ги наследиле од класичната либерална философија, но исто така и од американската идеологија која го цени индивидуализмот и самоопределувањето. Но, сметам дека дејствителноста - како некоја личност *дејствува* како личност - е поширок поим од оној што го дозволуваат индивидуализмот и самоопределувањето. Тој ни дозволува да замислиме разновидни практики, кои дури може да се форма на уживање на слободата кое не е генерирано од поединецот или од некој друг вид внатрешен поим на самоопределување.

⇒**ЦС:** Како слободата да се носи бурка?

→**ЦБ:** Ха!

⇒**ЦС:** Во Вашето излагање на Харвард нагласивте дека неносењето бурка не значи нужно ослободување како што мислиме. Дека постои нешто повеќе што треба да го разберат луѓето кои мислат дека давањето дозвола на жените да не носат бурка е самото по себе постигнување на слобода.

means by which people express themselves or live their lives? What does freedom or self-determination mean to them? What are the means by which such values are made secure? To understand human beings means to figure out what cultural resources they have, how they are produced within a given culture and what meaning their actions have within that context and idiom. Those meanings may well be strange to us but that doesn't mean they are inferior, or outside the purview of what is human; rather it means that what counts as human needs to be rethought, expanded, challenged, on the basis of a broader understanding.

I think Americans have certain ideas about freedom and rationality that we've inherited from classical liberal philosophy, but also from the American ideology that prizes individualism and self-determination. But I think agency—how a person acts as a person—is a broader word than individualism and self-determination allow. It allows us to imagine various kinds of practices that may well even be exercises of freedom that are not necessarily generated from the individual or from some kind of internal notion of self-determination.

⇒**JS:** Like the freedom to wear a Burka?

→**JB:** Ha.

⇒**JS:** In your Harvard speech you pointed out that not wearing a Burka is not necessarily the liberation that we think it is. That there is something more there that ought to be understood by people who think that allowing women not to wear a Burka is in itself the achievement of liberty.

→**ЦБ:** Личноста која ме научи најмногу за ова е Лила Абу-Лугход (Lila Abu-Lughod), антрополог при Колумбискиот Универзитет. Таа работеше во Египет како етнограф и има пишувано за активноста на исламските жени. Во однос на едно феминистичко гледиште според кое секогаш се мислело дека жените во Египет се потчинети, Абу-Лугход покажа дека поголемиот дел од поезијата, на пример, онаа што ја пеат бедуинските жени, е екстремно политички субверзивна. Од неодамна таа се обидува да разјасни дека бурката означува многу различни нешта. Со неа се потенцира дека жената е скромна, дека е сè уште поврзана со своето семејство, дека не е експлоатирана од поп-културата, дека ја почитуваат во семејството и во заедницата. Бурката симболизира форми на припадност кон поширока мрежа на луѓе. Да се изгуби бурката значи да се поднесе загуба на ваквата роднинска поврзаност, што не треба да се потценува. Тоа може да претставува силно чувство на отуѓување, па дури и присилна вестернизација која си остава свои лузни. Затоа, не треба да претпоставуваме дека вестернизацијата е секогаш нешто добро. Многу често таа ги игнорира релевантните културни практики кои немаме трпение да ги научиме.

⇐**ЦС:** Значи, наместо да се оспособиме да го согледаме губењето животи и страдањето на луѓето кои ни се далеку, треба да сме способни да замислиме и други видови загуба, загуби кои не се само од доменот на животот - културни загуби наметнати од нашата неволност да се прошири нашето поимање за тоа што е осмислен, па дури и слободен човечки живот.

→**ЦБ:** Ова ме пренесува на една друга тема. Мислам дека една од задачите на философијата - како и на практикувачите на ненасилство, на интернационализмот и на одговорните медиуми - е да се зафатат со еден сериозен процес на културен превод така што би

→**ЈБ:** The person who has taught me most about this is Lila Abu-Lughod, an anthropologist at Columbia University. She has worked in Egypt as an ethnographer and has written extensively on women's agency in Islam. Over against a certain feminist point of view that always thought that, well, women in Egypt are simply repressed, Abu-Lughod has shown that a lot of the poetry, for instance, that Bedouin women have sung turns out to be extremely politically subversive. More recently she has tried to make clear that the Burka signifies lots of different things. It shows that a woman is modest, that she is still connected with her family, that she has not been exploited by popular culture, that she has pride in her family and community. It signifies modes of belonging to a wider network of people. To lose the Burka is to undergo some loss of those kinship ties that is not to be underestimated. It can be a very powerful experience of estrangement or indeed of compulsory Westernization that leaves its scars. So we shouldn't assume that Westernization is always a good thing. Very often it overrides important cultural practices that we don't have the patience to learn about.

⇐**ЈС:** So more than just enabling ourselves to see the loss of life and the suffering of people far away, we ought to be able to envision as well other kinds of loss, losses that are not simply of life—cultural losses imposed by an unwillingness on our part to expand our idea of what is a meaningful, and even a free, human life.

→**ЈБ:** This moves me to another point. I think that one of the tasks of philosophy—as well as of practitioners of non-violence, of internationalism, and for a responsible media—would be to engage in a serious process of cultural translation, so that we might actually have a broader con-

се здобиле со една поширока концепција за тоа како луѓето ги осмислуваат своите животи и што им дава смисла на нивните животи. Се плашам дека токму сега живееме во време кога ги наметнуваме своите идеи во однос на тоа што го чини човечкиот живот вреден за живеење, во истиот миг кога на поопшто ниво сме подложни на десензитивизација на проблемот. Го замислуваме достоинствениот живот како американски начин на живот каде што гласањето е врвниот политички чин, а слободата на потрошувачот е најважната слобода. Но, ако сме успешни во наметнувањето на таа идеја на луѓето од Ирак, тогаш ќе десеткуваме една култура без некогаш да дознаеме како е создадена и одржана смислата во рамките на таа култура.

Мислам дека постојат форми на интернационализам кои јасно инволвираат културен империјализам, на пример, при заложбите за меѓународните човекови права каде она што се смета за „човекови права“ се генерира некаде во Вашингтон или Њујорк и потоа се извезува на некое друго место без да се размисли за начинот на кој луѓето приоѓаат на поимањето на правата и овластувањата, или како тие ја поимаат автономијата или слободата во местата кои не се нужно претплатени на нашиот вид рамка на човекови права. Според мене, за да биде не-империјалист, човек треба да се вклучи во процесот на културен превод при што преводот функционира двострано, каде идејата не е просто да се асимилира некоја друга гледна точка во нашата, туку да се испитаат позициите на близкост и на преклопување во рамките на културите во услови на глобализација и хибридизација. Категориите „исток“ и „запад“ повеќе не се стабилни, прашање е дали некогаш биле. Ова значи дека постојат места на контакт што го прават преводот возможен и непредвидлив.

ception of how human beings do make meaning in their lives and what gives their lives meaning. I'm afraid that right now we're living in a time when we're imposing our ideas of what makes human life worth living at the very moment that we are undergoing, more generally, a desensitization to the problem. We're imagining the worthy life as an American life where voting is the ultimate political act and consumer freedoms are the most important freedoms. But if we're successful in imposing that idea on the people of Iraq then we will be decimating a culture without ever having known anything about how meaning is made and sustained within that culture.

I think there are forms of internationalism that clearly involve cultural imperialism, say, in international human rights work where what counts as "human rights" is generated somewhere in Washington or New York and then exported elsewhere without ever figuring out how people approach the notion of rights or entitlements, or how they conceive of autonomy or freedom in places that don't necessarily subscribe to our kind of human rights framework. In order to be non-imperialist it seems to me one has to engage in a process of cultural translation where the translation works two ways, where the point is not simply to assimilate another's point of view into one's own, but to interrogate the sites of proximity and overlap within cultures under conditions of globalization and hybridization. The categories of "east" and "west" are hardly stable anymore, if they ever were. And this means that there are sites of contact that make translation possible and fortuitous.

↔**ЦС:** Треба да ја надминеме потребата од вклопување на другите животи што сметаме дека имаат значење во рамка што однапред сме ја одобриле.

→**ЦБ:** Тоа има врска со очовечувањето и обесчовечувањето. Како луѓето се очовечуваат, како ние почнуваме да ги разбираме како човечки суштества, а не како некој далечен ентитет за кој ниту се надеваме ниту сакаме да го разбереме? Дозволете ми да се обидам да објаснам што мислам. По 11-ти септември, во *New York Times* беа објавувани некролози во секој број и тоа со слика. Лицата секогаш беа насмеани, а подолу имаше нивен краток опис или нешто за нивното семејство. Тие секогаш имаа надежи и соништа, доаѓаа од некое место, имаа хоби. Загубата на животот беше согледувана, тогаш, како реална жална загуба.

Мислам дека јавното оплакување е добра работа. Луѓето треба да се оплакуваат; загубата треба да се признае јавно бидејќи помага да се сподели чувството за реалноста на загубата но, исто така, и се кажува дека станувало збор за вистински живот. Некролозите го прават тоа. Животот едноставно не се брише. Се впечатува и се помни. Ова ми изгледа како нешто достоино.

Она што ме загрижува е фактот дека хомосексуалците и лезбејките кои починаа на 11-ти септември немаа всушност животи кои можат да се раскажат, така што нивните животи беа занемарени или минимализирани. Или пак бездомниците кои случајно се најдоа „на патот“ - измина многу време додека се идентификуваа овие луѓе или пак додека се кажа нешто за нив. Изгледа дека единствените животи кои беа интерпретирани како живеани беа оние кои беа одживеани на одреден начин, во согласност со одредено множество норми; горди што се Американци, живејќи на еден

↔**ЈС:** We need to get beyond requiring other lives we deem meaningful to fit into a frame we have approved beforehand.

→**ЈБ:** It has to do with humanization and dehumanization. How do people become humanized, how do we come to understand them to be human beings rather than some distant entity we could never hope or desire to understand? Let me try to explain what I mean. One thing that happened post 9/11 was that the *New York Times* ran obituaries. They appeared in every issue, with a picture. The person was always smiling, and then there was a vignette about them or something about their families. They always had hopes and dreams and they always came from some place, had hobbies. The loss of life was viewed, then, as a real grievous loss.

I think that public grieving is a good thing. People need to be grieved; loss needs to be acknowledged publicly, because it helps to confer a sense of reality on the loss but also because it makes it known that this was a real life. Obituaries do this. The life doesn't simply get erased. It gets imprinted and remembered. This strikes me as a dignified thing to do.

But I did worry when the gay and lesbian people who died on 9/11 didn't really have lives that could be narrated, so that those lives were left out or they were minimized. Or the homeless people who were "in the way"—it took a long time for those identifications to be made and for any kind of statement to be made about them. So it seemed like the only lives that could be construed as living were living in a certain way, conforming to a set of norms: proud to be Americans, living in an upwardly mobile way, having certain consumer-based hobbies that are readily recognizable. Those lives could be acknowledged, because there

напреден динамичен начин, имајќи одредени потрошувачки навикни кои лесно се препознаваат. Овие животи можеа да се признаат бидејќи постои одредена рамка за тоа што е американскиот начин на живот, а овие животи се вклопија во рамката.

⇨**ЦС:** Значи, како дополнение на краткиот десетдневен процес на жалење по 11-ти септември, имаше и еден вид нормативен процес на оплакување.

→**ЦБ:** Па, имаше живот кој вредеше да се оплакува и живот кој вредеше да се живее. И ако нечиј живот се вклопуваше во рамката или ако можеше да се направи да се вклопи во рамката, по истиот можеше отворено да се жали.

Дури и денеска, слушам на радио како најавувачот ги чита имињата на загинатите американски војници. Претпоставувам дека веќе има 200 мртви Ирачани, чии имиња никогаш нема да ги дознаеме. Ниту пак некогаш ќе научиме како се изговараат тие имиња. Нема да има кратки описи за тоа каде живееле, што правеле и што посакувале во текот на своите животи, кои биле нивните најдлабоки врски или која била нивната најстрасна љубов.

Мислам дека манипулацијата со условите под кои се признаваат животите како животи, а смртните случаи се оплакуваат, е обид да се обесчовечат оние врз кои вршме насилство.

⇨**ЦС:** За да можеме пак да извршме насилство без да оплакуваме!

→**ЦБ:** Да. Како можеш да отстраниш живот кој и не се смета за живот? Затоа ме загрижува што некролозите користени на овој начин се еден вид форма на градење нација. Еве еден добар пример како поткрепа.

is a certain frame for what an American life is, and those lives fit the frame.

⇨**JS:** So in addition to there being the short 10-day post-9/11 grieving process, there was also a kind of normative grieving process.

→**JB:** Well, there was a production of a life that was worth grieving and a life that was worth living. And if your life fit that frame, or if it could be made to fit that frame, you could be openly grieved.

Even today, I heard a radio announcer read the names of the American soldiers who had been killed. Now supposedly there are already 200 Iraqis who are dead but we will never hear those names. We're never even going to learn how to pronounce those names. We won't have little vignettes, narratives about where they lived, what they were doing and what they wished for in their lives, what their deepest connections were or their most passionate loves.

I think that manipulating the terms by which lives are acknowledged as lives, and deaths are grievable is part of a kind of effort to dehumanize those to whom we do violence.

⇨**JS:** So that we can do violence to them without grieving!

→**JB:** Yes. How can you eviscerate a life that is not considered to be a life? So I worry about the obituary as a form of nation-building in this way. Here is a good example of what I'm getting at. An Arab Christian group in

Една арапско-христијанска група од Сан Франциско до *San Francisco Chronicle* ги доставила имињата на неколку Палестинци кои настрадале од израелско насилство. Составиле некролог и го доставиле до редакцијата на весникот. Од *Chronicle* рекле дека не можат да го прифатат овој некролог без доказ за смртта. Тогаш истата група нашла доказ во *Ha'aretz*, што е релативно прогресивен израелски весник каде се објавуваат ваквите смртни случаи. Откако се увериле во веродостојноста, од *Chronicle* рекле дека тој некролог не е во согласност со стандардниот формат за некролог - без да дадат објаснение зошто е тоа така - но дека може да се објави како помен. Така, истата група составила помен и повторно го доставила до весникот. Еве што пишуваше:

Во спомен на Камла Абу Саид, 42, и нејзината ќерка, Амна Абу Саид, 13, обете Палестинки од бегалските кампови во Ел Буреј. Камла и Амна беа убиени на 26-ти мај 2002 година од страна на израелски трупи додека работела на фарма во Газа. Во спомен на Ахмед Абу Сер, 7, дете од Палестина, кој беше убиен од куршуми во својот дом. Ахмед беше второодделенче во основното училиште Ал-Сидак во Наблус, ќе им недостига на сите кои го познаваа. Во спомен на Фатиме Ибрахим Закарна, 30, и нејзините две деца, Басем, 4, и Сухаир, 3, сите Палестинци. Мајката и децата беа убиени на 6-ти мај 2002 година од израелски војници додека бераа лозови лисја во едно поле во селото Кабатија. Зад себе ги оставаат Мухамед Јусуеф Зукарнех, сопруг и татко, и Јасмина, ќерка на шестгодишна возраст.

San Francisco submitted names to the *San Francisco Chronicle* of some Palestinians who were killed by Israeli violence. They put it in obituary form and submitted it to the paper. The *Chronicle* said that they couldn't accept it without proof of death. Then the same group went and found the proof of death in *Ha'aretz*, which is a relatively progressive Israeli newspaper which reported on these deaths. Once the proof of death was submitted, the *Chronicle* said, well, this doesn't fit our obituary format—no reason was given for why this was so—but you can submit it as a memorial. So then the same group wrote it up as a memorial and submitted it again. The submission was as follows:

In loving memory of Kamla Abu Sa'id, 42, and her daughter, Amna Abu-Sa'id, 13, both Palestinians from the El Bureij refugee camps. Kamla and her daughter were killed May 26, 2002 by Israeli troops, while working on a farm in the Gaza Strip. In loving memory of Ahmed Abu Seer, 7, a Palestinian child, he was killed in his home with bullets. Ahmed died of fatal shrapnel wounds to his heart and lung. Ahmed was a second-grader at Al-Sidaak elementary school in Nablus, he will be missed by all who knew him. In loving memory of Fatime Ibrahim Zakarna, 30, and her two children, Bassem, 4, and Suhair, 3 all Palestinian. Mother and children were killed May 6, 2002 by Israeli soldiers while picking grape leaves in a field in the Kabatiya village. They leave behind Mohammed Yussef Zukarneh, husband and father and Yasmine, daughter and age 6.

Овој помен беше одбиен со образложение дека доколку *Chronicle* го објави ќе навреди одреден број на читатели, дека ќе биде навредливо за јавноста.

Со ова се постигнува поента на шокантен начин, бидејќи се чини треба да се запрашаеме под кои услови оплакувањето на животите станува навредливо за јавноста? Во *Антигона* на Софокле, Креон не дозволи јавно оплакување или закоп на Полинеј, неговиот внук кој го нападна градот, што доведе до распад на целото кралство.

⇒**ЦС:** Бидејќи на Антигона не можеше да ѝ се нареди да не оплакува.

⇒**ЦБ:** Да, добро кажано. Не постои заповед со која ќе се забрани тагата, па дури и да се забрани јавната форма на оплакување. Мислам дека сме во слична ситуација. Бидејќи ако е случајот таков, овие Палестинци, вклучувајќи ги и малите деца, да не може да се именуваат - ние нема да дознаеме во кое училиште оделе или што правеле во моментот кога умираше, кои биле нивните надежи, бидејќи би можеле да се навредиме ако дознаеме кој бил убиен - тогаш практично велите дека ако го поддржуваме Израел и се идентификуваме со израелската кауза, не сакаме да знаеме ништо за вистинските човечки животи уништени од страна на Израел. Во *San Francisco Chronicle* претпоставиле дека ова важи за луѓето кои се приврзани кон државата Израел, но јас мислам дека многумина би го отфрлиле ваквото припишување, или барем се надевам дека би го отфрлиле.

⇒**ЦС:** Не можат да ни наредат да не жалиме, но лесно може да станеме соучесници во создавањето идеи за лица за кои не е потребно жалење.

The memorial was rejected with the claim that the *Chronicle* was worried that if they published this memorial it would offend a certain number of their readers, that it would be publicly offensive.

This makes the point in a rather outrageous way, since it seems to me we have to ask under what conditions does the grieving of lives become publicly offensive? In Sophocles' *Antigone*, Creon didn't allow the public grieving or burial of Polynices, his nephew who attacked the city, and that ended up bringing down his entire kingdom.

⇒**JS:** Because Antigone could not be commanded not to grieve.

⇒**JB:** Yes, well-put. There is no commandment that can outlaw grief, even as it seeks to outlaw its public form. I think we are in a similar situation. Because if it is the case that those Palestinians, including young children, can't be named—we can't know what school they went to or what they were doing when they died, what their aspirations were, because it might offend us to know who has been killed—then we're basically saying that if we are pro-Israel, or if we identify with the Israeli cause, then we don't want to know anything about the actual human lives of those Israel has killed. The *San Francisco Chronicle* assumes this about people who may well be attached to the state of Israel, but my guess is that many of them would reject this attribution or, at least, I hope they would.

⇒**JS:** We can't be commanded not to grieve, but we can be complicit in producing ideas of persons for whom no grief is necessary.



→**ЦБ:** Според мене, како прогресивна Еврејка, тоа би значело смрт за самиот јудаизам, бидејќи според моето поимање, една од најголемите вредности на јудаизмот отсекогаш било токму инсистирањето на јавно оплакување и инсистирањето дека треба заеднички да се оплакува. Не е праведно да го оплакуваме само својот. Треба да ги прошириме нашите сфаќања за тоа кој се оплакува за да не жалиме врз основа на востановени идентификации. Сè додека не научиме дека другите животи се подеднакво вредни за оплакување и дека подеднакво налагаат да ги жалиме - особено оние за кои сме помогнале да бидат елиминирани - не верувам дека сме на вистинскиот пат за надминување на процесот на дехуманизација.

⇒**ЦС:** Ова ме потсети на Вашата статија во *Nation* за затворениците во Заливот Гуантанамо ("Guantanamo Limbo", 4/1/02). Тогаш посочивте дека на затворениците не им била овозможена заштита во согласност со Женевските конвенции делумно поради фактот што тие не дејствувале во име на некоја признаена држава, а Женевските конвенции се поврзуваат со идејата за суверенитетот на државата. Така, покажавте дека постои пример каде што не сме успеале да го прошириме нашето сфаќање за човековите права за да ги вклучат и оние чии вредности и припадност можат да ги тестираат границите на нашите вредности и припадности. Ова, како и прашањето кој може да биде оплакуван, е прашање за тоа кој е прифатлив во нашата рамка на правдата. Во статијата напишавте, „дали ќе продолжиме да ја имплементираме универзалната концепција за човековите права во моменти на гнев и недоразбирање“, односно, дали човековите права ќе важат и за оние кои дејствувале надвор од она што вообичаено се смета за сфера на човечко однесување, тоа е „тест за нашата човечност“. Со други зборови, без разлика на фактот што направил некој, сè уште е важно како се однесуваме кон луѓето. Важно

→**ЈБ:** For me, as a progressive Jew, that would just be the death of Judaism itself, since, in my mind, one of the most valuable things about Judaism has always been its insistence on public grieving, and its insistence that an entire community needed to come together to grieve. It won't do just to grieve one's own. We need to extend our notion of who is grievable so that we are not just grieving on the basis of established identifications. Until we learn that other lives are equally grievable and have an equal demand on us to be grieved—especially the ones that we've helped to eliminate—I'm not sure we'll really be on the way to overcoming the problem of dehumanization.

⇒**ЈС:** This reminds me of your article in *The Nation* about prisoners detained at Guantanamo Bay ("Guantanamo Limbo," 4/1/02). You pointed out that the prisoners weren't offered the kind of protection that the Geneva Conventions ought to offer them in part because they weren't acting on behalf of a recognized state and the Geneva Conventions are bound up with an idea about state sovereignty. So you showed that there's a way in which we've failed to expand our conception of human rights to include those whose values or affiliations may well test the limits of our own. This is, like the question of who can be grieved, a question of what is intelligible within our framework of justice. In the article you wrote, "whether we continue to enforce a universal conception of human rights at moments of outrage or incomprehension," that is, whether we take human rights to apply even to those who have acted outside what we usually consider the sphere of human behavior, that "is a test of our humanity." In other words, no matter what someone else has done, it still matters how we treat people. It matters to our humanity that we treat offenders according to standards that we recognize as just. Justice is not an eye for an eye, or revenge—it is deciding for a solution that is ori-

е, заради нашата човечност, кон прекршителите на законот да се однесуваме во согласност со стандардите кои ги признаваме како праведни. Правдата не се состои во максимата око за око, или во одмаздата - тва одлучува да прифати решение кое е ориентирано кон мирот, при што мирот е потешкиот, но и почовечниот начин на реагирање на повреда. Ова е самата основа на идејата за правата.

→**ЏБ:** Рамсфелд (Rumsfeld) рече дека човековите права се во ред и добри, дека правата загарантирани со Женевските конвенции се во ред и добри, но дека секоја нација има право да ја стави сопствената безбедност над секое право, и дека суспендирањето на *уставни* права - не само на меѓународните конвенции, во овој случај - е оправдано заради поставување на националната безбедност на прво место. И секако, тој потврди дека Заливот Гуатанамо е надвор од јурисдикцијата на САД, така што тука жалба не би била делотворна. Судовите во САД едноставно велат дека немаат јурисдикција. Како со магионичарски замав, тој тврди дека станува збор за незаконски борци кои не се опфатени со Женевската конвенција или меѓународното право.

Сепак, се поставува прашањето дали барањата за безбедност всушност подразбираат дека на некој начин сме овластени да не им дозволуваме правен совет или дека на некој начин сме овластени да не ги следиме протоколите за однесување со луѓето востановени со Женевските конвенции, дека можеме да ги лишиме затворениците од правото на медицинска помош или од правото да знаат за што се обвинети. Мислам дека Рамсфелд и другите - очигледно администрацијата во целост - мислат дека барањата за националната безбедност, „вонредната состојба“, го оправдува суспендирањето на основните човекови права. Од друга страна, според мене, човековите права

ented toward peace, peace being the harder but more human way of reacting to injury. That is the very basis of the idea of rights.

→**ЏБ:** Rumsfeld has said that human rights are all well and good, and rights that are guaranteed by the Geneva Conventions are all well and good, but every nation has the right to put its own security above any other right, and that the suspension of *constitutional* rights—not just international conventions, in this instance—was justified by virtue of putting national security first. And of course he made sure that Guantanamo Bay is outside of the jurisdiction of the U.S., so that an appeal wouldn't be effective here. U.S. Courts simply say they have no jurisdiction. And by a sleight of hand, he argues as well that these were illegal combatants and so not covered by the Geneva Convention or international law.

We have to ask, however, whether the demands of security actually do mean that we are somehow entitled not to let prisoners have legal counsel, or that we are somehow entitled not to follow the humane treatment protocols established by the Geneva Conventions, that we can deprive prisoners of rights of redress or even rights to know of what they are being accused. I think what has happened is that Rumsfeld and others—obviously the Administration in general—think that the demands of national security, the “state of emergency,” justify the suspension of basic human rights. And yet my understanding of what human rights do is that they are supposed to act as durable safeguards precisely during states of emergency.

имаат за цел да дејствуваат како постојана заштита токму во вонредни состојби. Тие се замислени да бидат од помош во ситуации на екстремна принуда кога сè во владата настојува да војува против нив. Тие се тука да ја контролираат агресијата во име на сфаќањето на правдата кое е поголемо и пообврзувачко од која и да е национална безбедносна политика.

⇨**ЦС:** Тогаш, контролирајќи ја агресијата во име на правдата, човековите права претставуваат извор на мир, ако го следиме вашиот аргумент дека мирот е потешка, но поправедна реакција - потешка, но поправедна од војната - реакција на човечката состојба на ранливост.

→**ЦБ:** Токму така. Претпоставувам дека ова може да се поврзе со етиката на не насилство за која говорев претходно. Човековите права се појавуваат токму во контекст кога дадена нација - или влада - е повредена, или загрижена за својата безбедност, или во голема мера пројавува одмаздољубиви чувства и сака да го прескокне законскиот протокол, но е контролирана, запрена, приморана е да му одолее на агресивното дејствување, токму поради постоењето на одредени видови законски права што се однесуваат на поединците и ги заштитуваат без разлика на монструозноста на нивните наводни активности. Ова е основниот принцип на кривичното право. Мислам дека е многу потешко да се институционализира на меѓународно ниво, но сепак постои. Присутно е во Женевските конвенции, иако со недостатоци, бидејќи изгледа дека Конвенциите ги признаваат само правата на поединците кои припаѓаат на веќе етаблирана нација. Последователното меѓународно право е подобро.

⇨**ЦС:** Мислам дека луѓето се претпазливи во однос на универзалистичките тврдења, како ваквите

They are supposed to be there during situations of extreme duress when everything in a government tends to militate against them. They're there to check that aggression in the name of a notion of justice that is broader and more binding than any national security policy.

⇨**JS:** Checking aggression in the name of justice, human rights are a source of peace, then, if we follow your argument that peace is the more difficult but more just reaction—more difficult but more just than war—to the human condition of vulnerability.

→**JB:** Exactly. I suppose this relates to the ethic of non-violence I was talking about before. Human rights emerge precisely in a context in which a given nation—or government—has been injured or worries about its security or has enormously vengeful feelings and wants to be able to override legal protocol but is checked, is stopped, is forced to resist acting on its aggressions, precisely because there are certain kinds of legal rights that pertain to individuals and protect them no matter how heinous their putative acts may have been. This is a basic precept of criminal law. I think it is much harder to institute it at the international level, but it is there. It is there in the Geneva Conventions, though imperfectly so, as the Conventions seem only to acknowledge the rights of individuals belonging to established nations. Subsequent international law has done better than that.

⇨**JS:** I think people are wary of universalist arguments, as if such claims might themselves be culturally insensi-

тврдења да се самите по себе културно нечувствителни. Каква е компатибилноста на универзализмот - на пример, човековите права како универзална вредност - со толеранцијата, мултикултурализмот или хетерогеното светско општество?

→**ЦБ:** Ова нè навраќа на културниот превод. Сметам дека кога ќе се обидеме да дознаеме кои права се универзални или би требало да бидат, тогаш треба исто така да дознаеме кои се значењата на тие права за различни луѓе. Овие права не може да останат целосно апстрактни. Всушност, треба да најдеме како тие се живеат. Според мене, дејноста на самата универзализација се состои од процесот на откривање на значењата што ги имаат правата и на кој идиом се разбираат кај различни култури. Така, нешто што се разликува од регион до регион, сè уште може да претставува нешто за кое сите се согласуваме, или да стане тема на постојана, понекогаш и антагонистичка, интерпретативна практика меѓу нас.

Сметам дека доколку не сакаме некое универзално право да биде нешто наметнато од Западната култура врз секого, тогаш мора да разбереме дека она што е „универзално“ се создава постојано, постојано се артикулира и реартикулира под влијание на културниот превод, при што разни влади и невладини организации се инволвирани во сложени прашања во врска со тоа, на пример, како треба да изгледа правото на лична слобода? Или, како треба да изгледа правото на телесен интегритет? Или, како треба да изгледа правото на заштита од насилство во дадена култура? Како ќе се имплементира тоа право и какви ефекти ќе има? Какви тензии ќе произлезат помеѓу повикувањето на тоа право и локалната традиција или државните закони? Според мене, оваа борба, борбата помеѓу соперничките нации или системи на вредности е суштинска за обидите да се востановат

тврдења. How is universalism—as in human rights as a universal value—compatible with tolerance, multiculturalism or a heterogeneous world society?

→**JB:** This gets back to cultural translation. My sense is that when we try to figure out what rights are universal or ought to be, that we also have to figure out what the meaning of those rights are for various kinds of peoples. Those rights can't remain completely abstract. We actually have to find out how they are lived. For me, the process of finding out what meaning they have, and in what idioms they are understood in various cultural venues, constitutes the work of universalisation itself. That is how something that has to differ from region to region can still be something on which we all agree, or that becomes a topic for an ongoing, sometimes antagonistic, interpretative practice among us.

It seems to me that if we don't want a universal right to be an imposition of a Western culture on everyone, then we have to understand that what is "universal" is constantly being made, it is constantly being articulated and re-articulated, under conditions of cultural translation, where different governments and non-governmental organizations are involved in complex questions regarding, say, what would the right to personal liberty look like? Or what would the right to bodily integrity look like? Or what would the right to protection from violence look like in a given culture? How would that right be implemented and what effects would it have? What kinds of tensions would emerge between the assertion of that right and local traditions or national laws? It seems to me that the struggle there, the struggle between those competing notions or competing frames of reference is essential to the practice of trying to make certain rights universal. To my mind

одредени права како универзални. Сметам дека практикувањето на културниот превод е алтернатива на суровото наметнување на една доминантна култура врз „другите“.

⇨**ЦС:** Каква е врска помеѓу Вашата досегашна работа и работата на родот по која некои луѓе би се согласиле дека сте попозната?

→**ЦБ:** Веројатно секогаш ќе бидам попозната по тоа. Мислам дека работата на родот беше и сè уште се однесува на откривање на тоа како сме создадени од нормите и конвенциите, кои ни претходат и се поголеми од нас и, исто така, какви можности за дејствување постојат за нас, за да станеме различни родови или пак да станеме родово различни, имајќи предвид како сме создадени. Отсекогаш сум сакала да ја разберам субјективната дејствителност, односно, нашата дејствителност како лица, ограничени од одредени видови културни сили, но не и одредени од нив и, исто така, отворени за импровизација, прилагодливост, повторување и промена.

⇨**ЦС:** Значи, кога велите станување друг род не подразбирате нужно „операција“.

→**ЦБ:** Понекогаш мислам на операција. Всушност, мислам дека луѓето треба да имаат право на операција доколку сакаат да го сторат тоа. И мора да постои начин да се има пристап до тоа без да мора поединецот да подлежи на дијагнозата „нарушување“ и на патологизацијата што ја бараат осигурителните компании. За некои, станувањето друг род не подразбира операција. Постојат многу начини да се практикува родот кои се пред-оперативни, пост-оперативни и оперативни (и операцијата не е единствената медицинска интервенција). Мислам дека би го прифатила сето тоа и повикувам на свет во кој сево ова ќе биде прифатено.

that practice of cultural translation is the alternative to a brutal imposition of dominant culture on its “others.”

⇨**JS:** What relation does the work you’ve been doing currently bear to the work on gender for which some people would say you are better known?

→**JB:** Well, I’ll probably always be better known for that. I think that the work on gender was and is concerned with figuring out how we’re made by norms and conventions that precede us and that are larger than us, and also what possibilities of agency exist for us, of becoming different genders or becoming gendered differently, given how we are made. I’ve always been concerned to understand subjective agency, that is, the agency we have as persons, as both constrained by certain kinds of cultural forces but not determined by them, and also open to improvisation and malleability and repetition and change.

⇨**JS:** So when you say becoming a different gender, you don’t necessarily mean “surgery.”

→**JB:** Sometimes I mean surgery. I think people should have rights to surgery, actually, if they want that. And there ought to be ways to gain access to that without having to subject oneself to a diagnosis of “disorder” and pathologization that insurance companies require. For some, becoming a different gender does not mean surgery. There are lots of ways of doing gender that are pre-surgical, post-surgical and surgical (and surgery is not the only medical intervention). I think I’d embrace all of that, and call for a world in which all of that can be embraced.

Порано мислев - и претпоставувам во мојата книга *Проблеми со родош* ова е јасно објаснето - дека нашето поимање за тоа што претставува човечкото суштество проблематично зависи од постоењето на два кохерентни рода. И доколку некој не се сообразува со една од двете норми, машката или женската, тогаш самата нивна човечност е доведена во прашање.

↔**IC:** Како што беше демонстрирано, на пример, во приказната раскажана во филмот „Момчињата не плачат“ (*Boys Don't Cry*).

→**CB:** Да. Претпоставувам дека последицата од тоа е да се каже дека оние кои ги предизвикуваат традиционалните идеи за тоа што претставува родот истовремено нè предизвикуваат да го рedefинираме нашето поимање за тоа што е човечно. Мислам дека нашите сегашни политички дилеми исто така нè предизвикуваат да го рedefинираме она што се подразбира под терминот „човечно“ за да стане поопфатен и пообеман и, конечно, почовечки, можеби во смисла која штотуку сме почнале да ја замислуваме.

Превод од англиски јазик: Анастасија Киркова

#### Белешки

<sup>1</sup> Guantanamo Bay - залив во југоисточна Куба, (заб. прев.)

<sup>2</sup> традиционална исламска женска носија (заб. прев.)

Early on I felt—and I suppose in my book *Gender Trouble* I wrote this explicitly—that our notions of what a human being is problematically dependent on there being two coherent genders. And if someone doesn't comply with either or the masculine norm or the feminine norm, their very humanness is called into question.

↔**JS:** As was demonstrated, for instance, in the story told by the film *Boys Don't Cry*.

→**JB:** Yes. So I suppose the corollary to that is to say that those who are challenging traditional ideas about what gender is are also challenging us to refashion our notion of what is human. I think our current political dilemmas are also challenging us to refashion what is meant by the term “human” so that it becomes more encompassing and more capacious, and finally more human, perhaps in a sense we have only begun to imagine.

Аленка  
Зупанчич

### За љубовта како комедија\*

Во Лакановиот семинар *L'angoisse* може да сретне следнава, прилично необична изјава:

“Само сублимацијата на љубовта овозможува *jouissance* да се спушти до желба.“<sup>1</sup>

Она што е необично во врска со оваа изјава е секако тоа што таа ја воспоставува врска помеѓу љубовта како *сублимација* и спуштањето или надолното движење. Добро е познато дека Лакановата канонска дефиниција на сублимацијата од *The Ethics of Psychoanalysis* го предвидува точно спротивното движење, она на вознесување (т.е. дека сублимацијата го крева или воздигнува еден предмет до достоинството на Ствар, Фројдовиот *das Ding*<sup>2</sup>). Во последнава дефиниција, сублимацијата се поистоветува со чинот на создавање на Стварта во самата нејзина трансцен-

\* Текстот „За љубовта како комедија“ од Аленка Зупанчич беше прочитан на семинарот „Теоријата и праксата на феминизмот и психоанализата: родот во политиките на клиниката“, што во организација на Истражувачкиот центар за родови студии се одржа на 31 јануари и 1 февруари 2003 година во Скопје. На семинарот говорее д-р Аленка Зупанчич, д-р Миглена Николчина, д-р Владимир Ортаков, д-р Станислав Петковски, д-р Диана Белевска и д-р Билјана Копрова. Текстот „За љубовта како комедија“ од Аленка Зупанчич за првпат е отпечатен во „Lacanian ink“, бр. 20.

Alenka  
Zupancic

### On Love as Comedy\*

In Lacan's seminar *L'angoisse* one finds the following, rather peculiar statement:

“Only love-sublimation makes it possible for *jouissance* to condescend to desire.”<sup>1</sup>

What is peculiar about this statement, of course, is the link it establishes between love *as sublimation* and the movement of condescending or descending. It is well known that Lacan's canonic definition of sublimation from *The Ethics of Psychoanalysis* implies precisely the opposite movement, that of ascension (that sublimation raises, or elevates, an object to the dignity of the Thing, Freudian *das Ding*<sup>2</sup>). In this last definition, sublimation is identified with the act of producing the Thing in its very transcendence and inaccessibility, as well as in its horrifying and/or inhuman aspect (for example, the status

\* The text “On Love as Comedy” by Alenka Zupancic was read on the Seminar “Theory and Praxis of Feminism and Psychoanalysis: Gender in the Politics of the Clinic”, which was organized by the Research Center in Gender Studies, and was held on 31<sup>st</sup> of January and 1<sup>st</sup> of February 2003 in Skopje. The key speakers of the seminar were: d-r Alenka Zupancic, d-r Miglena Nikolcina, d-r Vladimir Ortakov, d-r Stanislav Petkovski, d-r Diana Belevska and d-r Biljana Koprova. “On Love as Comedy” by Alenka Zupancic was first published in “Lacanian ink”, no. 20.

дентност и недостапност, како и во нејзиниот застрашувачки и/или нечовечки аспект (на пример, статусот на Дамата во идеализираната љубов, којшто Лакан го нарекува статус на „нечовечки партнер“). Сепак, во врска со сублимацијата наречена љубов - што се спротивставува на идеализираната љубов како обожување на возвишен предмет - Лакан изјавува дека таа овозможува *jouissance* да се сведе на желба и дека точно таа го „очовечува *jouissance*“.<sup>3</sup>

Цитираната дефиниција е зачудувачка не само во однос на сублимацијата, туку и во однос на она што обично го нарекуваме љубов. Зар љубовта не е секогаш обожување на возвишен предмет, дури и да не се пројави во толку радикален облик како идеализираната љубов? Зар љубовта не го крева или воздигнува својот предмет (којшто самиот „по себе“ може да биде прилично обичен) до достоинството на Стварта? Како воопшто да го разбереме зборот „љубов“ во цитираниот извадок од Лакановиот семинар за *L'angoisse*?

Самиот Лакан наоѓа начин да ги одговори овие прашања кога во *Le transfert* вели дека „љубовта е комично чувство“<sup>4</sup>. Навистина, наместо да се обидуваме веднаш да ги одговориме овие прашања, можеби би требало да го пренасочиме нашето размислување и да ја проучиме единствената форма на сублимација што јасно се вклопува во првата дефиниција цитирана погоре (како и во надолното движење што таа го подразбира), а тоа е уметноста на комедијата. Ова веќе би можело да ни појасни како тоа љубовта се вклопува во оваа дефиниција.

Што се однесува на уметноста на комедијата, би можеле всушност да кажеме дека таа вклучува своевидно спуштање на Стварта на ниво на предмет. А сепак, она што ги карактеризира добрите комедии не е само понижувањето на нешто возвишено така што

of the Lady in courtly love, which is, as Lacan puts it, the status of an “inhuman partner”). Yet, as concerns this particular sublimation that is called love – which is thus opposed to courtly love as the worshiping of a sublime object - Lacan states that it makes it possible for *jouissance* to condescend to desire, that it “humanizes the *jouissance*.”<sup>3</sup>

The quoted definition is surprising not only in relation to sublimation, but also in relation to what we usually call love. Is love not always the worshiping of a sublime object, even though it doesn't always take as radical a form as in the case of courtly love? Does love not always raise or elevate its object (which could be quite common “in itself”) to the dignity of the Thing? How are we to understand the word “love” in the quoted passage from Lacan's seminar on *L'angoisse*?

Lacan himself provides a way to answer these questions when he states, in *Le transfert*, that “love is a comic feeling.”<sup>4</sup> Indeed, instead of trying to answer these questions immediately, we should perhaps shift our interrogation and examine the one form of sublimation that incontestably fits the first definition quoted above (as well as the condescending movement it implies), namely, the art of comedy. This might then make it easier for us to see how love enters this definition.

Concerning the art of comedy, we can actually say that it involves a certain condescension of the Thing to the level of the object. And yet, what is at stake, in good comedies, is not simply an abasement of some sublime object that thus reveals its ridiculous aspect. Although this kind of



тоа ќе ја разоткрие својата смешна страна. Иако овој вид понижување може да нè насмее (во согласност со Фројдовата дефиниција, според која смеата ја игра улогата на ослободување на енергијата на либидото, претходно насочена кон поддржување на возвишената страна на предметот), ние сепак знаеме дека ова не е доволно за комедијата да профункционира. Како што и Хегел добро забележал, изворната комична смеа не е презрива смеа, тоа не е смеата на *Schadenfreude*, бидејќи комедијата е многу повеќе отколку варијација на темата „царот е гол“. Пред сè, би можеле да кажеме дека вистинските комедии не се фокусираат толку на расветлувањето и разоткривањето на голотијата и празнотијата зад надворешниот изглед, колку што се фокусираат на *создавањето* празнотија (или голотија).

Добрите комедии прикажуваат цела палета од околности и ситуации во кои таа голотија се анализира од многу различни агли, коишто се конструираат во самиот процес на нејзиното прикажување. Тие не ја расоблекуваат Стварта, туку ги земаат нејзините алишта и велат: „Па, ова е памук, ова е полиамид, а ове се едни убави чевли - сето ова ќе го споиме и ќе ви ја покажеме Стварта“. Би можело да се каже дека комедиите го вклучуваат процесот на создавање на Стварта од она што Лакан го нарекува „*a* елементи“ (имагинарни елементи на фантазијата) и само од нив. А сепак, за добрата комедија основно е да не го избрише јазот помеѓу Стварта и „*a* елементите“, бидејќи тоа би довело до „наравочение“ дека Стварта е еднаква на збирот од своите елементи и дека овие (имагинарни) елементи се единственото вистинско што таа го има. Оставањето (или подобро создавањето) на извесен *entre-deux*, интервал, јаз, е подеднакво важно за комедијата колку што е и за трагедијата. Но, трикот е во тоа што, наместо да укажуваат на разликите или несогласноста помеѓу надвореш-

abatement can make us laugh (consistent with the Freudian definition according to which laughter plays the part of discharging the libidinal energy previously invested in sustaining the sublime aspect of the object), we all know that this is not enough for a good comedy to work. As Hegel already knew very well, the genuine comic laughter is not a scornful laughter, it is not the laughter of *Schadenfreude*, and there is much more to comedy than just a variation on the statement “the emperor is naked”. First of all, we could say that true comedies are not so much involved in unveiling and disclosing the nudity or emptiness behind appearances as they are involved in *constructing* emptiness (or nudity).

Good comedies lay out a whole set of circumstances or situations in which this nakedness is explored from many different angles, constructed in the very process of its display. They do not undress the Thing. Rather, they take its clothes and say, “Well, this is cotton, this polyamide, and here we have some pretty shoes – we’ll put all this together and we’ll show you the Thing.” One could say that comedies involve the process of constructing the Thing from what Lacan calls “elements *a*” (imaginary elements of fantasy), and from these elements only. And yet, it is essential to a good comedy that it doesn’t simply abolish the gap between the Thing and the “elements *a*,” which would come down to a “lesson” that the Thing equals the sum of its elements and that these (imaginary) elements are its only real. The preservation (or, rather, the construction) of a certain *entre-deux*, interval, or gap, is as vital to a good comedy as it is to a good tragedy. But, the trick is that, instead of playing on the difference or the discordance between the appearance of the Thing and its real residue or its Void, comedies usually do something else: they reduplicate/redouble the Thing and play on (or

ниот изглед на Стварта и нејзиниот остаток или нејзината Празнотија, комедиите најчесто прават нешто друго: тие ја дуплираат/удвојуваат Стварта и укажуваат на (или си поигруваат со) разликата помеѓу нејзините два двојника. Со други зборови, разликата која е двигател на комичното движење не е разликата помеѓу самата Ствар и нејзиниот надворешен изглед, туку разликата помеѓу нејзините два надворешни изгледа. Доволно е само да се присетиме на Чаплиновиот *The Great Dictator*, каде што „Стварта наречена Хитлер“, се пројавува во двоен облик, на диктаторот Хинкел и на еден еврејски берберин. Како што потенцира Жил Делез (Gilles Deleuze), ова е Чаплинов потег *par excellence*: се среќава уште во *City Lights* (скитничката Шарлот и Шарлот што треба да е богаташка), како и во *M. Verdoux*. Според Делез, Чаплиновиот гениј се состои во способноста „да се измисли минимална разлика меѓу две дејства“ и да се создаде „кружен ефект смеа-емоција, каде што смеата се однесува на малата разлика, а емоцијата на големата раздалеченост, без тие меѓусебно да се избришат или намалат“<sup>5</sup>. Ова е многу прониклива забелешка што ќе ни помогне да го прецизираме и механизмот на комедијата и оној на љубовта. Но, прво поточно да ја определиме оваа „минимална разлика“. Би можеле да кажеме дека таа означува расцеп во самата суштина на истото. Да го илустрираме ова, да земеме уште еден комичен пример, ударната реплика од еден од филмовите на браќата Маркс: „Погледнете го типот, изгледа како идиот, се однесува како идиот - но, не дозволувајте да бидете измамани, тој Е идиот!“ Или да земеме еден пософистициран пример од Хегеловата теорија за тавтологијата: Ако кажам дека „*a* е *a*“, тогаш двете „*a*“ не се сосема исти. Самото тоа што едното се појавува во улога на подмет, а другото во состав на прирок, означува една минимална разлика меѓу нив. Би можеле да кажеме дека комичната уметност ја создава и искористува оваа минимална

with) the difference between its two doubles. In other words, the difference that constitutes the motor of the comic movement is not the difference between the Thing in itself and its appearance, but, rather, the difference between two appearances. Suffice it to recall Chaplin's *The Great Dictator*, where “the Thing called Hitler” takes the double form of the dictator Hynkel and a Jewish barber. As Gilles Deleuze pointed out, this is a Chaplinesque gesture *par excellence*: we find it already in *City Lights* (Charlot the tramp and Charlot supposed to be rich), as well as in *M. Verdoux*. Chaplin's genius, states Deleuze, consists in being able “to invent the minimal difference between two actions” and to create a “circuit laughter-emotion, where the former refers to the little difference and the later to the great distance, without effacing or diminishing one another”<sup>5</sup>. This is a very important insight that will help us specify the mechanism of comedy as well as that of love. But, first, let us determine more precisely what this “minimal difference” is. We could say that it stands for a split at the very core of the same. In order to illustrate this, let us take another comic example, a punch line from one of the Marx Brothers' movies: “Look at this guy, he looks like an idiot, he behaves like an idiot – but do not let yourself be deceived, he IS an idiot!” Or, to take a more sophisticated example from the Hegelian theory of tautology: If I say “*a* is *a*”, the two “*a*”s are not exactly the same. The very fact that one appears in the place of the subject and the other in the place of the predicate introduces a minimal difference between them. We could say that comic art creates and uses this minimal difference in order to make palpable, or visible, a certain real that otherwise eludes our grasp. One could go even further and state that, in the comic paradigm, the Real is nothing else but this “minimal difference” – it has no other substance or identity.

разлика за да го направи опишло, или видливо она реалното што инаку е надвор од нашиот дофат. Би можеле да одиме и понатаму, па да кажеме дека во оваа комична парадигма, Реалното не е ништо друго, туку оваа „минимална разлика“ - тоа нема никаква друга материја или идентитет.

Исто така, комичната реплика на браќата Маркс ни овозможува да ја почувствуваме разликата помеѓу чинот на земање на една (возвишена) Ствар и покажување на јавноста дека оваа Ствар, всушност, не е ништо повеќе отколку еден кутар и, општо земено, банален предмет и чинот на восприемање на Стварта, кое не е буквално, туку во „нејзиниот буквален изглед“. Спротивно на општото уверување, аксиомата на добрите комедии не е дека изгледот секогаш лаже, туку напротив, дека има нешто во изгледот што никогаш не лаже. Според примерот на браќата Маркс, би можеле да кажеме дека единствената суштинска лажливост на изгледот е тоа што остава впечаток дека има нешто друго зад него.<sup>6</sup> Една од фундаменталните техники на добрата комедија е да се долови изгледот на она што е зад изгледот. Тие прават вистината (или реалното) не толку да се разоткрие себеси, колку да изгледа така. Или, кажано со други зборови, тие овозможуваат реалното да се спушти на ниво на изглед (во облик на расцеп во самата суштина на изгледот). Ова не значи дека испаѓа оти вистинското е само уште еден изглед; тоа значи дека тоа е вистинско исто *колку и изгледот*. Дobar пример за ова може да се најде повторно во *The Great Dictator*, каде што Чаплин го дава своето значајно олицетворение на Хитлер (зад маската на Хинкел) како ѝ се обраќа на масата. Во случајот на ваквите говори ние често мораме да се запрашаме себеси што сакал говорителот *навистина* да каже, т.е. што е вистинското значење на неговите зборови, но Чаплин ни го прикажува тоа скриено значење на најдиректен начин

The comic line from the Marx Brothers also enables us to feel the difference between the act of taking a (sublime) Thing and showing the public that this Thing is, in fact, nothing more than a poor and altogether banal object, and the act of taking the Thing, not to the letter, but, rather, “to the letter of its appearance.” Contrary to what is often believed, the axiom of good comedies is not that “appearances are always deceiving”, but, instead, that there is something in the appearance that never deceives. Following the Marx Brothers, we could say that the only essential deception of appearance is that it gives the impression that there is something else or more behind it.<sup>6</sup> One of the fundamental gestures of good comedies is to make an appearance out of what is behind the appearance. They make the truth (or the real), not so much reveal itself, as appear. Or, to put it in yet another way, they make it possible for the real to condescend to the appearance (in the form of a split in the very core of the appearance). This doesn’t mean that the real turns out to be just another appearance; it means that it is real precisely *as appearance*. A good example of this is to be found, once again, at the beginning of *The Great Dictator*, when Chaplin gives his momentous impersonation of Hitler (in the guise of Hynkel) addressing the crowd. If, in the case of such speeches, we usually have to ask ourselves what the speaker was *really* saying, that is, what was the true significance of his words, Chaplin shows us this underlying meaning in a most direct way – and, he does it precisely by eliminating the very question of meaning. He speaks a language that doesn’t exist, a strange mixture of some existing German words and

- и тоа точно преку елиминирање на прашањето за значењето. Тој зборува на непостоечки јазик, една чудна мешавина од некои постоечки германски зборови и зборови што звучат како да се германски, но немаат никакво значење. Сцената одвреме-навреме ја прекинува гласот на англискиот преведувач, којшто би требало да го преведе и резимира она што Хинкел го зборува, но кој очигледно се обидува да направи говорот да звучи прилично невино. Овие повремени преводи нè засмејуваат колку и самиот Чаплин. Нè засмејуваат бидејќи очигледно се погрешни и полни со пропусти. Но, фактот што тие нè засмејуваат е самиот по себе смешен, бидејќи не би можело да се каже дека ние *разбираме* што Хинкел всушност зборува (за да го споредиме тоа со „преводот“). Со други зборови, не разбираме ништо од она што го вели Хинкел, но сепак совршено знаеме дека преводот е погрешен. Или, со други зборови, ние никогаш не ја запознаваме самата Ствар, но сепак сме совршено способни да ја разликуваме од нејзините лажни изгледи. Она што го добиваме се два лажни говора, а сепак некако точно знаеме што е она што го зборува Хинкел.

Во еден од своите најдобри филмови, *To Be or Not To Be*, Ернст Лубич (Ernst Lubitsch) дава уште еден одличен пример за тоа како комедиите ѝ приоѓаат на Стварта. Уште еднаш, Стварта во фокусот е Хитлер. На почетокот на филмот, има една брилијантна сцена во која група актери пробуваат драма за Хитлер. Режисерот го критикува изгледот на актерот кој го глуми Хитлер, тврдејќи дека шминката му е лоша и дека воопшто не личи на Хитлер. Исто така, тој вели дека она што го гледа пред себе е само еден обичен човек. На ова, еден од глумците вели дека Хитлер и е само еден обичен човек. И ако ова беше сè, тоа би била само една дидактичка забелешка што пренесува извесна вистина, но што не нè засмејува, бидејќи ѝ

words that sound like German but have no meaning. The scene is interrupted from time to time by the voice of an English interpreter, who is supposed to translate and sum up what Hynkel is saying, but who is obviously trying to make the speech sound quite innocent. These sporadic translations make us laugh as much as Chaplin himself. They make us laugh because they are so obviously false and full of omissions. Yet, the very fact that they make us laugh is in itself quite funny, since we could not exactly be said to *understand* what Hynkel is saying (and to compare this with the “translation”). In other words, we understand nothing of what Hynkel is saying, but we know perfectly well that the translation is false. Or, to put it in yet another way, we never get to know the Thing in itself, but we are perfectly able of distinguishing it from its false appearances. What we get are two fake speeches, and yet somehow we know exactly what Hynkel is saying.

In one of his best movies, *To Be or Not To Be*, Ernst Lubitsch provides another very good example of how comedies approach the Thing. Once again, the Thing in question is Hitler. At the beginning of the film, there is a brilliant scene in which a group of actors is rehearsing a play featuring Hitler. The director is complaining about the appearance of the actor who plays Hitler, insisting that his make-up is bad and that he doesn't look like Hitler at all. He also says that what he sees in front of him is just an ordinary man. Reacting to this, one of the actors replies that Hitler is just an ordinary man. If this were all, we would be dealing with a didactic remark that transmits a certain truth, but that doesn't make us laugh, since it lacks that comic quality having quite a different way of

недостига оној комичен квалитет што подразбира доста поразличен начин на пренесување на вистините. И така, сцената продолжува: режисерот сè уште не е задоволен и очајнички се обидува да го прецизира мистериозното „нешто друго“ што го разликува изгледот на Хитлер од изгледот на актерот пред него. Тој бара и бара, и најнакрај забележува слика (фотографија) на Хитлер и победнички извикува: „Тоа е тоа! Еве вака изгледа Хитлер!“ „Но, господине,“ одговара актерот, „ова е моја слика“. Ова веќе е прилично смешно, особено што ние како гледачи бевме понесени од ентузијазмот на режисерот којшто во сликата виде нешто многу поразлично од кутриот актер (чијшто статус во театарската група дури не е ни статус на вистински актер или на ѕвезда, туку на обичен статист). Овде многу добро може да се воочи значењето на минималната разлика, разлика којашто е „практично ништо“, но сепак такво ништо што е многу реално и во однос на кое не би требало да ја потценуваме улогата на нашата желба.

Но, што е главната разлика помеѓу трагичната и комичната парадигма? Како тие го поставуваат Реалното во однос на Стварта и како го изразуваат?

Класичната трагична парадигма веројатно најдобро се дефинира преку Кантовото поимање на концептот за возвишеното. Овде, Реалното се поставува отаде доменот на сетилното (сетилната природа), но може да се види, или „прочита“, во *оџџороџ* на сетилното, или на материјата, во неговите модуляции, неговото страдање. Овде станува збор за судир што резултира од релативното движење на две хетерогени работи, од кои едната е одредлива (како сетилна) или условна, а другата е безусловна и неодредена. Субјектот ја доживува оваа фриксија како болка и насилство извршено врз неговата сетилна природа, но сепак, таа го поттикнува неговиот респект кон безусловната/

transmitting truths. So, the scene continues: the director is still not satisfied and is trying desperately to name the mysterious “something more” that distinguishes the appearance of Hitler from the appearance of the actor in front of him. He is searching and searching, and, finally, he notices a picture (a photograph) of Hitler on the wall, and triumphantly cries out: “That’s it! This is how Hitler looks like!” “But sir,” replies the actor, “this picture was taken of me”. This, on the contrary, is quite funny, especially since we ourselves as spectators were taken in by the enthusiasm of the director who saw in the picture something quite different from this poor actor (whose status in the company isn’t even that of a true actor or a star, but of a simple walk-on). We can here grasp very well the meaning of the “minimal difference,” a difference that is “a mere nothing,” and yet a nothing that is very real and in relation to which we should not underestimate the role of our desire.

But, what is the principal difference between the tragic and the comic paradigm? How do they situate the Real in relation to the Thing, and how do they articulate it?

The classical tragic paradigm is perhaps best defined in terms of what Kant conceptualizes with the notion of the sublime. Here, the Real is situated beyond the realm of the sensible (nature), but can be seen, or “read”, in the *resistance* of the sensible or of matter, its inflections, its suffering. We are dealing with a friction that results from a relative movement of two heterogeneous things, one being determinable (as sensible) or conditional, the other unconditional and indeterminate. The subject experiences this friction as pain and violence done to his sensible nature, and yet, it inspires her respect for this unconditional/unknown Thing in which she can recognize her practical destination, her freedom. What results from this

непознатата Ствар во која субјектот ја препознава својата практична дестинација, својата слобода. Резултатот од овој судир е возвишениот сјај. (Во својата анализа на *Антигона*, Лакан инсистира на оваа димензија; тој инсистира дека *еџичкиот* чин на Антигона го создава *есџејскиот* ефект на заслепувачки сјај). Така, ако го земеме овој класичен пример, би можеле да кажеме дека во *Антигона*, смртта се јавува како ограничување на сетилното, негова крајна граница - граница која може да се премине во името на некоја Ствар во која субјектот го препознава своето вистинито и реално битие. Смртта е местото *par excellence* на судирот за кој зборувавме погоре, потенцирана во драмата преку трансформацијата на смртта од нешто што ни се случува нам, во *месџо*: Антигона е осудена да биде жива закопана во гробот, што на тој начин станува место каде што се случува надминувањето, сцената (или подиумот) на возвишениот сјај кој Лакан го евоцира во врска со својата хероина. Не е толку важно што смртта се случува, туку што таа е место, место каде што одредени работи стануваат видливи. Тоа е исто како да се спростре граничниот слој од телото, кожата, така што таа би била сцена за средбата на двете нешта што таа обично ги одвојува, надворешноста и внатрешноста на телото. Во случајот на *Антигона*, не станува збор за разликата или границата помеѓу животот и смртта, туку - да ги искористиме зборовите на Алан Бадју (Alain Badiou) - за границата помеѓу животот во биолошката смисла на зборот и животот како способност на субјектот да поддржи некој процес на вистина. Точно „смртта“ е името на границата помеѓу овие два живота; таа го именува фактот дека тие не се поклопуваат, дека еден од двата живота може да настрада или дури да престане да постои поради другиот. Во случајот на Антигона, другиот живот (безусловниот или вистинскиот) станува видлив на сцената на смртта како она нешто од животот по коешто смртта не може да

friction is the sublime splendor. (In his analysis of *Antigone*, Lacan insists upon this dimension; he insists that Antigone's *ethical* act produces this *aesthetic* effect of blinding splendor.) So, if we take this classical example, we could say that, in *Antigone*, death appears as the limit of the sensible, its extreme edge – an edge that one can surpass in the name of some Thing in which the subject places her true or real being. The death is the place *par excellence* of this friction that we talked about before, emphasized, in the play, by the transformation of death as something that happens to us into a *place*: Antigone is condemned to be buried alive in the tomb, which thus becomes the place of the surpassing, the scene (or stage) of the sublime splendor that Lacan evokes in relation to the heroine. What is important is not so much that the death takes place, but that it is a place, a place where certain things become visible. It is as though one were to spread the extreme edge of a body, the skin, so that it would become the scene for the encounter of two things that it usually separates, the exterior and the interior of the body. What is at stake in the case of *Antigone* is not the difference or the limit between life and death, but – to use the words of Alain Badiou – the limit between life in the biological sense of the word and life as the subject's capacity to be a support of some process of truth. “Death” is precisely the name of this limit between these two lives; it names the fact that they do not coincide, that one of the two lives can suffer or even cease to exist because of the other. In the case of Antigone, the other life (the unconditional or real life) becomes visible on the scene of death as that something of life that death cannot reach or get to, that it cannot abolish. This other or real life is thus visible *per negativum*; it is visible in the bedazzlement, in the sublime splendor of the image of something that has no image. The Real is identified with the Thing, and is visible in this blinding splendor as the effect of the Thing on sensible matter. It is not visible or readable immediately, but only in this blinding trace that it leaves in the

посегне, коешто таа не може да го избрише. Така, овој друг, или реален живот станува видлив *par negativum*; во блесокот, во возвишениот сјај на сликата на нешто што нема слика. Реалното се поистоветува со Стварта, и е видливо во овој заслепувачки сјај како ефект на Стварта врз сетилната материја. Тоа не е веднаш видливо или читливо, туку само во заслепувачката трага што ја остава во зборот на сетилата. Во случајот на трагичната или возвишената уметност, би можеле да зборуваме за *инкорпорирање* на Реалното, што него го прави истовремено и иманентно и недостапно (или поточно, достапно само на јунакот којшто треба да „влезе во Реалното“ и кој затоа ја игра улогата на параван што нè одвојува нас, гледачите, од Реалното).

Комичната парадигма, пак, не е парадигма на инкорпорирање, туку на она што би можеле да го наречеме *монџажа*. Во оваа парадигма, Реалното е истовремено и *надмоќно* и *досџајно*. Реалното е достапно, на пример, во вид на чиста бесмислица, што сочинува составен дел од секоја комедија. А сепак, оваа бесмислица останува надмоќна во смисла што нејзините чудеса од вистински ефекти (т.е. фактот што една бесмислица може да произведе вистински ефект на смисла) остануваат необјасливи. Оваа необјасливост е двигателот на комедијата. Исто така, би можело да се каже дека бесмислицата е надмоќна и во Кантовата смисла на зборот: тоа е она што ни овозможува да *видиме* или *согледаме* разлика помеѓу обичниот актер и сликата на Хитлер (којашто е всушност слика на истиот тој актер). Разликата што „реално“ ја согледуваме е чиста бесмислица, но има многу опипливи материјални ефекти.

Во врска со комичната уметност, може да стане збор за извесна *етикика на неверување*. Неверувањето како етички став се состои во спротивставување на верувањето не само во неговата илузорна димензија,

word of the senses. In the case of tragic or sublime art, we could speak of an *incorporation* of the Real, which makes the latter both immanent and inaccessible (or, more precisely, accessible only to the hero who is supposed to “enter the Real”, and who therefore plays the role of the screen that separates us, the spectators, from the Real).

The comic paradigm, on the other hand, is not that of incorporation, but, rather, the paradigm of what we could call *montage*. In this paradigm, the Real is, at one and the same time, *transcendent* and *accessible*. The Real is accessible, for example, as pure nonsense, which constitutes an important matter of every comedy. And yet, this nonsense remains transcendent in the sense that the miracle of its real effects (i.e., the fact that the nonsense itself can produce a real effect of sense) remains inexplicable. This inexplicability is the very motor of comedy. One could also say that nonsense is transcendent in the Kantian sense of the word: it is what makes it possible for us to actually *see* or *perceive* a difference between a simple actor and the picture of Hitler (which is, in fact, the picture of the same actor). This difference that we “really” see is pure nonsense, but it has a very palpable material effects.

In relation to comic art, one could speak of a certain *ethics of unbelief*. Unbelief as an ethical attitude consists in confronting belief not simply in its illusory dimension, but in the very real of this illusion. This means that

туку и во реалното од таа илузија. Ова не значи толку дека неверувањето ја расветлува бесмислицата на верувањето, колку што го расветлува Реалното или материјалната сила на самата бесмислица. Ова исто така значи дека етиката не може да се потпре на кружното движење околу Стварта, што ѝ ја дава силата на возвишената уметност. Нејзиниот двигател треба да се пронајде во динамиката што секогаш прави да одиме предалеку. Се движеш директно кон Стварта, а наидуваеш на „смешен“ предмет. А сепак, димензијата на Стварта не е едноставно укината; таа останува на хоризонтот, благодарение на чувството на неуспех што го придружува овој директен од до Стварта. Во филмот на Лубич, режисерот се обидува директно да ја именува или покаже Стварта („Тоа е тоа! Тоа е Хитлер!“) и секако не успева во тоа, прикажувајќи само еден „смешен предмет“, т.е. сликата на актерот. Меѓутоа, Стварта, како нешто кое тој не успеал да го долови, останува на хоризонтот некаде помеѓу актерот кој го глуми Хитлер и сликата на тој актер, коишто заедно го сочинуваат просторот каде што нашата смеа може да одекнува. Самиот чин на изговарање „Тоа е тоа! Тоа е Стварта!“ го има ефектот на отворање на своевидно *entre-deux*, на тој начин постанувајќи просторот на кој реалното од Стварта се одмоткува помеѓу два „смешни предмета“, коишто би требало да го отелотворат. Да бидеме попрецизни: да се „движеш директно кон Стварта“, не значи директно да ја покажеш или изложиш. „Трикот“ е тоа што ние никогаш и не ја здогледуваме Стварта (дури не ни на сликата, бидејќи тоа е само слика на актерот); ние гледаме само две сличности (актерот и неговата слика). Така ние ја согледуваме разликата помеѓу предметот и Стварта, без воопшто и да ја видиме Стварта. Или, обратно: она што ни е *прикажано* се само две сличности, но сепак, она што го *гледаме* не е ништо друго туку самата Ствар, којашто станува видлива во минималната разлика

unbelief does not so much expose the nonsense of the belief as it exposes the Real or the material force of nonsense itself. This also implies that this ethics cannot rely upon the movement of circulation around the Thing, which gives its force to sublime art. Its motor is, rather, to be found in a dynamics that always makes us go too far. One moves directly towards the Thing and one finds oneself with a “ridiculous” object. And yet, the dimension of the Thing is not simply abolished; it remains on the horizon thanks to the sentiment of failing that accompanies this direct passage to the Thing. In Lubitsch’s movie, the director tries to name or show the Thing directly (“That’s it! That’s Hitler!”), and, of course, he misses it, showing only a “ridiculous object”, that is, the actor’s picture. However, the Thing as that which he missed remains on the horizon and is situated somewhere between the actor who plays Hitler and the picture of that actor, which together constitute the space where our laughter can resonate. The act of saying “That’s it, that’s the Thing” has the effect of opening a certain *entre-deux*, thus becoming the space in which the real of the Thing unfurls between two “ridiculous objects” that are supposed to incarnate it. Let us be more precise: to “move directly to the Thing” does not mean to show or exhibit the Thing directly. The “trick” is that we never see the Thing (not even in the picture, since it is merely a picture of the actor); we only see two semblances (the actor and his picture). We thus see the difference between the object and the Thing without ever seeing the Thing. Or, to put it the other way around: what we are *shown* are just two semblances, and yet, what we *see* is nothing less than the Thing itself, becoming visible in the minimal difference between the two semblances. This is not to say that, through the “minimal difference” (or through that gap that it opens up), we get a glimpse of the mysterious Thing that lies somewhere beyond representation – it is, rather, that the Thing is conceived as nothing other than the very gap of/within the representation. In this sense, we could



помеѓу двете сличности. Ова не значи дека низ „минималната разлика“ (или низ процепот што таа го отвора), фрламе поглед на мистериозната Ствар што е невозможно да се претстави - туку поверојатно е дека Стварта се согледува како ништо друго туку самиот процеп на/во рамките на претставата. Во оваа смисла, би можеле да кажеме дека комедијата воведува своевидна паралелна монтажа, не монтажа на реалното (како трансцендентната Ствар) и сличноста, туку монтажа на две сличности или два дуплирати. Така што, „монтажа“ значи: произведување или создавање или препознавање на реалното од една многу конкретна композиција од две сличности. Реалното тука се идентификува со јазот што го поделува самиот изглед.

Е сега, каква врска има сето ова со љубовта? Она што го поврзува феноменот на љубовта со комичната парадигма е комбинацијата на достапноста со трансцендентното, како конфигурација на „достапност во самата трансценденција“. Или, со други зборови, она што ја поврзува љубовта со комедијата е начинот на кој тие му приоѓаат и се справуваат со Реалното. На едно површно ниво, ние веќе можеме да ја откриеме чудната поврзаност помеѓу љубовта и комедијата: Да сакаш, т.е. (според старата добра традиционална дефиниција) да сакаш некој „онаков каков што е“ (т.е. да се движиш директно кон Стварта), секогаш значи да се соочиш со „смешен предмет“, предмет што се поти, грчи, има гасови и чудни навики. Но, исто така, тоа значи да продолжиш да го гледаш во тој објект она „нешто друго“ што режисерот во филмот на Лубич го виде во сликата на „Хитлер“. Да сакаш значи да го согледаш овој јаз или разидување и не толку да си во состојба да му се насмееш, колку да имаш неодолива потреба да му се насмееш. Чудото на љубовта е *смешно* чудо. Реална љубов, ако може да го употребиме тој израз, не е возвишената љубов, љубовта во која

say that comedy introduces a kind of parallel montage, a montage not of the real (as the transcendent Thing) and the semblance, but a montage of two semblances or doubles. “Montage” thus means: producing or constructing or recognizing the real from a very precise composition of two semblances. The Real is identified here with the gap that divides the appearance itself.

Now, what has all this got to do with love? What links the phenomenon of love to the comic paradigm is the combination of accessibility with the transcendental as the configuration of “accessibility in the very transcendence.” Or, in other words, what associates love with comedy is the way they approach and deal with the Real. Already, on the most superficial level, we can detect this curious affinity between love and comedy: To love, that is to say (according to the good old traditional definition), to love someone “for what he is” (i.e., to move directly to the Thing), always means to find oneself with a “ridiculous object”, an object that sweats, snores, farts, and has strange habits. But, it also means to continue to see in this object the “something more” that the director in Lubitsch’s movie sees in the picture of “Hitler”. To love means to perceive this gap or discrepancy and not so much be able to laugh at it as to have an irresistible urge to laugh at it. The miracle of love is a *funny* miracle. Real love, if we can risk this expression, is not the love that is called sublime, the love in which we let ourselves be completely dazzled or “blinded” by the object so that we no longer see (or can’t bear to see) its ridiculous, banal aspect. This

дозволуваме да бидеме сосема маѓепсани или „заслепени“ од предметот, така што повеќе не го гледаме (или не можеме да поднесеме да го гледаме) неговиот смешен, банален аспект. Овој вид на „возвишена љубов“ претпоставува и доведува до радикална недостапност на другиот (којашто обично се јавува во облик на вечна увертира, или пак, на периодична врска, која ни овозможува повторно да ја воведеме дистанцата што му погодува на недостапното и така „повторно да го возвишиме“ објектот по секоја „употреба“). Но, ни реалната љубов не е збир од желба и пријателство, при што пријателството би требало да изгради „мост“ помеѓу две разбудувања на желбата и да ја прифати смешната страна на предметот. Поентата не е во тоа, за љубовта да „профункционира“, некој да мора да го прифати другиот со сиот негов багаж, да го „поднесува“ неговиот банален аспект, да ги простува неговите слабости - накратко, да го толерира другиот, кога веќе не го посакува. Вистинското чудо на љубовта - и ова е она што ја поврзува љубовта со комедијата - се состои во *задржување на трансценденцијата во самата доспајаност на другиот*. Или, да се послужиме со зборовите на Делез, тоа се состои во „кружен ефект смеа-емоција, каде што смеата се однесува на малата разлика, а емоцијата на големата раздалеченост, без меѓусебно да се избришат или намалат“. Чудото на љубовта не подразбира трансформирање на некој банален предмет во возвишен предмет, недостапен во своето битие - ова е чудото на желбата. Ако станува збор за неизменична привлечност и одбивност, ова само укажува дека *љубовта како сублимација* сè уште не се случила, не ја завршила својата работа и не го направила својот „трик“. Чудото на љубовта се состои, пред сè, во согледувањето на двата предмета (баналниот и возвишениот) на исто ниво; уште повеќе, ова значи дека ниеден од нив не е затскриен или заменет со другиот. Второ, тоа се состои од постанувањето свесен

kind of “sublime love” necessitates and generates a radical inaccessibility of the other (which usually takes the form of eternal preliminaries, or else the form of intermittent the relationship that enables us to reintroduce the distance that suits the inaccessible, and thereby to “resublime” the object after each “use”). But, neither is real love the sum of desire and friendship, where friendship is supposed to provide a “bridge” between two awakenings of desire and to embrace the ridiculous side of the object. The point is not that, in order for love to “work”, one has to accept the other with all her baggage, to “stand” her banal aspect, to forgive her weaknesses – in short, to tolerate the other when one does not desire her. The true miracle of love – and this is what links love to comedy – consists in *preserving the transcendence in the very accessibility of the other*. Or, to use Deleuze’s terms, it consists in creating a “circuit laughter-emotion, where the former refers to the little difference and the latter to the great distance, without effacing or diminishing one another.” The miracle of love is not that of transforming some banal object into a sublime object, inaccessible in its being – this is the miracle of desire. If we are dealing with an alternation of attraction and repulsion, this can only mean that *love as sublimation* has not taken place, hasn’t done its work and performed its “trick.” The miracle of love consists, first of all, in perceiving the two objects (the banal and the sublime object) on the same level; additionally, this means that neither one of them is occulted or substituted by the other. Secondly, it consists in becoming aware of the fact that the other qua “banal object” and the other qua “object of desire” are one and the same in the identical sense that the actor who plays Hitler and the picture of “Hitler” (which is actually the picture of the actor) are one and the same. That is to say, one becomes aware of the fact that they are both semblances, that neither one of them is more real than the other. Finally, the miracle of love consists in “falling” (and in continuing to stumble) because of the real which springs from the gap introduced by this

за фактот дека „баналниот предмет“ и „предметот на желбата“ се едно исто, на истиот начин како што и актерот кој го игра Хитлер и сликата на „Хитлер“ (којашто е всушност слика на актерот) се едно исто. Ова значи да се постане свесен дека тие и двете се сличности и дека ни едната од нив не е пореална од другата. Конечно, чудото на љубовта се состои во тоа да „паднеш“ (и да продолжиш да се препнуваш) на реалното што извира од јазот воведен од оваа „паралелна монтажа“ на две сличности или два изгледа, т.е. на реалното што извира од несовпаѓањето на истото. Оној кој го сакаме не е ниту едната од двете сличности (баналниот и возвишениот предмет), но исто така, тој не може да биде ни одвоен од нив, бидејќи тој не е ништо друго освен резултат на успешна (или „среќна“) монтажа на двете нив. Со други зборови, она во кое сме вљубени, е *Другиот како минимална разлика на истото*: не Другиот како некој различен од нас, туку Другиот како различен од себеси.

Овде јасно може да се согледа разликата помеѓу начинот на функционирање на желбата и на љубовта, како и причината за Лакановата теза дека љубовта е во основа нагон [drive]. Разликата помеѓу желбата и нагонот може да се забележи во двата различни вида на временост вклучени во нив. Она што го карактеризира субјектот на желбата е разликата помеѓу (трансценденталната) причина за желбата и нејзиниот објект, разлика којашто се манифестира како „временска разлика“ помеѓу субјектот на желбата и нејзиниот објект како вистински. Субјектот е одвоен од објектот со интервал или јаз, којшто продолжува да се движи заедно со субјектот и засекогаш му оневозможува да го стигне објектот. Објектот којшто пак субјектот го брка, го придружува, се движи со него, но сепак останува одвоен од него, бидејќи постои, така да се изразиме, во друга „временска зона“. Ова ја

“parallel montage” of two semblances or appearances, that is to say, because of the real that springs from the non-coincidence of the same. The other that we love is neither of the two semblances (the banal and the sublime object); but, neither can she be separated from them, since she is nothing other than what results from a successful (or “lucky”) montage of the two. In other words, what we are in love with is the *Other as this minimal difference of the same*: not the Other as different from us, but the Other as different from her- or himself.

Here we can clearly see the difference between the functioning of desire and the functioning of love, as well as the reason for Lacan’s thesis that love is ultimately a drive. The difference between desire and drive may be discerned in the two different types of temporality involved in them. What characterizes the subject of desire is the difference between the (transcendental) cause of desire and its object, the difference that manifests itself as the “temporal difference” between the subject of desire and its object qua real. The subject is separated from the object by an interval or gap, which keeps moving with the subject and makes it impossible for him ever to catch up with the object. The object that the subject is pursuing accompanies him, moves with him, and yet always remains separated from him, since it exists, so to speak, in a different “time zone.” This accounts for the metonymy of desire. The subject makes an appointment with the

објаснува метонимијата на желбата. Субјектот договара состанок со објектот во 9:00, но за објектот за којшто станува збор веќе е 11:00 (што значи дека веќе си отишол). Оваа „иманентна достапност“ исто така го објаснува основниот мотив во љубовните приказни или песни, кои се фокусираат на невозможната вклучена во желбата. Лајтмотивот на овие приказни е: „Во едно друго место, во едно друго време, некаде, не тука, некогаш, не сега...“. Овој став (што јасно упатува на необјаслива структура на желбата според време и место како *a priori* услови за нашето искуство) може да се сфати како прифаќање на вродената невозможност и таквата невозможност потоа се екстернализира и се претвора во извесна практичка пречка. („Да се сретневме во друго време и на друго место, сето ова ќе беше возможно...“). Во овој случај, обично се вели дека Реалното, како невозможно, се маскира со практичката пречка што не спречува да се соочиме со некоја фундаментална или структурална невозможност. Меѓутоа, поентата на Лакановото поистоветување на Реалното со невозможното, не е само дека Реалното е некоја Ствар која е невозможно да се случи. Напротив, целата поента на Лакановиот поим за Реалното е дека *невозможношо се случува*. Ова е она што е толку траматично, вознемирувачко, растројувачко - или *смешно* - во врска со Реалното. Реалното се случува исто како и невозможното. Тоа не е нешто што се случува кога ние сакаме, или кога се обидуваме да направиме да се случи, или го очекуваме, или сме подготвени за тоа. Тоа секогаш се случува во погрешно време и на погрешно место; тоа е секогаш нешто што не се вклопува во сликата (установена или предвидена). Реалното како невозможно значи дека нема вистинско време и вистинско место за него, а не дека е невозможно да се случи.

object at 9:00, but, for the object in question, it is already 11:00 (which means that it's already gone). This “immanent inaccessibility” also explains the basic fantasy of love stories and love songs that focus on the impossibility involved in desire. The leitmotiv of these stories is: “In another place, in another time, somewhere, not here, sometime, not now....” This attitude (which clearly indicates the transcendental structure of desire à la time and space as a priori conditions of our experience) can be read as the recognition of an inherent impossibility, an impossibility that is subsequently externalized, transformed into some empirical obstacle. (“If we’d only met in another time and another place, then all this would have been possible...”) One usually says, in this case, that the Real as impossible is camouflaged by an empirical obstacle that prevents us from confronting some fundamental or structural impossibility. However, the point of Lacan’s identification of the Real with the impossible is not simply that the Real is some Thing that is impossible to happen. On the contrary, the whole point of the Lacanian concept of the Real is that *the impossible happens*. This is what is so traumatic, disturbing, shattering – *or funny* – about the Real. The Real happens precisely as the impossible. It is not something that happens when we want it, or try to make it happen, or expect it, or are ready for it. It always happens at the wrong time and in the wrong place; it is always something that doesn’t fit the (established or the anticipated) picture. The Real as impossible means that there is no right time or place for it, and not that it is impossible for it to happen.

Фантазијата за „некое друго место и некое друго време“, што ја поткрепува илузијата за можна среќна средба, го издава Реалното за средбата, претворајќи го „невозможното што се случило“ во „невозможно да се случи“ (овде и сега). Со други зборови, таа го порекнува она *што веќе се случило*, обидувајќи се да го пренесе во постоечката трансцендентална шема на фантазијата на субјектот. Извртувањето за кое станува збор во овој маневар, не се состои во создавањето на верување дека нешто невозможно сепак ќе се случи, или би се случило во некои други временски и просторни услови - извртувањето се состои од тоа да се направи нешто *што се случило* овде и сега да изгледа како да можело да се случи само во некоја далечна иднина или во некои сосема различни време и простор. Еден парадигматски пример за ова порекнување на Реалното (што има за цел да го зачува Реалното како непристапна Недостижност) може да се сретне во *The Bridges of Medison County*: Овде се среќаваме со среќната љубовна средба помеѓу двајца луѓе, коишто и двајцата имаат многу средени животи: таа е домаќинка и мајка, врзана за своето семејство (неподвижна, практично); тој е успешен фотограф кој постојано е во движење и патува. Тие се среќаваат сосема случајно и страсно се вљубуваат еден во друг - или барем тоа се очекува од нас да поверуваме. Но, што е нивната реакција на оваа средба? Тие веднаш го поместуваат акцентот од „се случи невозможното“ на „ова е невозможно да се случи“, „ова е невозможно“. Бидејќи таа е сама за време на средбата (мажот ѝ и децата се отсутни на една седмица) и бидејќи тој секако мора да остане таму за да ја заврши својата репортажа, тие решаваат да ја поминат таа седмица заедно и потоа да си кажат збогум и никогаш повеќе да не се видат. Опишано на овој начин, ова прилега на обична авантура (и јас би рекла, дека тоа всушност и е). Меѓутоа, проблемот е во тоа што тие се доживуваат себеси, како што впрочем и ни се прикажуваат,

The fantasy of “another place and another time” that sustains the illusion of a possibly fortunate encounter betrays the Real of an encounter by transforming the “impossible that happened” into “impossible to happen” (here and now). In other words, it disavows what *has already happened* by trying to submit it to the existing transcendental scheme of the subject’s fantasy. The distortion at stake in this maneuver is not that of creating the belief that something impossible will, or would, nevertheless happen in some other conditions of time and space – the distortion is that of making something that *has happened* here and now appear as if it could only happen in a distant future or in some altogether different time and space. A paradigmatic example of this disavowal of the Real (which aims at preserving the Real as inaccessible Beyond) is to be found in *The Bridges of the Madison County*: What we have here is a fortunate love encounter between two people, each of them very settled in their lives: she as a housewife and mother, bound to her family (immobile, so to speak); he as a successful photographer who moves and travels around all the time. They meet by chance and fall passionately in love – or so are we asked to believe. But, what is their reaction to this encounter? They immediately move the accent from “the impossible happened” to “this is impossible to happen”, “this is impossible”. Since she is alone at the time of their encounter (her husband and children gone for a week), and since he has to stay there anyway in order to complete his reportage, they decide to spend a week together and then to say goodbye, never to see each other again. Described in this way, this seems like a casual adventure (and, I would say, that’s what it is). But, the problem is that the couple perceive themselves, and as presented to us, as if they were living THE love of their lives, the most important and precious thing that has ever happened in their love life. What is the problem or the lie of this fantasmatic *mise-en-scene*? – that the encounter is “de-realized” from the very moment it happens. It is

како да ја живеат ВИСТИНСКАТА љубов на својот живот, најважната и најскапоцената работа што воопшто некогаш им се случила во нивниот љубовен живот. Што е проблемот или лагата во овој фантазматичен *mise-en-scene*? - тоа што средбата е „дереализирана“ од самиот момент кога се случува. Веднаш се врежува и врзува за едно конкретно, тесно дефинирано време и место (една недела, една куќа - ова се нивните „некое друго време и некое друго место“), предодредено да стане најскапоценото нешто од нивните сеќавања. Би можеле да кажеме дека дури и додека нивната врска „се случува“, таа е веќе сеќавање; двојката ја живее таа врска како веќе изгубена (и целиот патос на филмот извира оттаму). Реалното од средбата, односно „невозможното што се случило“, веднаш се отфрла и се претвора во објект што многу парадоксално ја овоплотува самата невозможност на она *што се случило*. Тоа е скапоцен предмет што се чува во кутија за накит, кутија за сеќавања. Одвремени навреме, ја отвораме кутијата и уживаме гледајќи го овој украс што блеснува низ невозможноста што ја отелотворува. Спротивно на она што можеби изгледа дека се случува, двајцата протагонисти не се во состојба „да се задоволат“ со недостигот. Туку, самиот недостиг го прават своја неприкосновена своина.

Навраќајќи се повторно на прашањето за разликата помеѓу љубовта (како нагон) и желбата, сега би можеле да кажеме дека она што го вклучува нагонот, за разлика од желбата, не е толку временска разлика, колку „*time warp*“ - концептот од научната фантастика, којшто се користи точно за („научно“) да го објасни невозможното што се случува. Овој *time warp* во основа се однесува на фактот што делче од некоја друга (временска) реалност е уловено во нашата сегашност (или обратно), појавувајќи се таму каде што нема никакво структурално место за него, создавајќи една чудна и нелогична претстава. Нешто се појавува

immediately inscribed and confined within a discrete, narrowly defined time and space (one week, one house – this being their “another time, another place”), destined to become the most precious object of their memories. We could say that even during the time their relationship “is happening,” it is already a memory; the couple is living it as already lost (and the whole pathos of the movie springs from there). The real of the encounter, the “impossible that happened”, is immediately rejected and transformed into an object that paradoxically incarnates the very impossibility of what *did happen*. It is a precious object that one puts into a jewel-box, the box of memory. From time to time, one opens the box and finds great pleasure in contemplating this jewel that glitters by virtue of the impossibility it incarnates. Contrary to what might seem to be the case, the two protagonists are not able to “make do” with the lack. Rather, they make of the lack itself their ultimate possession.

To return to the question of the difference between love (as drive) and desire, we could now say that what is involved in the drive as different from desire is not so much a time difference as a “time warp” – the concept that science fiction literature uses precisely to explain (“scientifically”) the impossible that happens. This time warp essentially refers to the fact that a piece of some other (temporal) reality gets caught in our present temporality (or vice versa), appearing there where there is no structural place for it, thus producing a strange, illogical tableau. Something appears there where it should not be,

онаму каде што не треба да биде и на тој начин ја прекршува и нарушува линеарноста на времето, хармонијата на сликата.

Има уште еден начин за восприемање на блискоста меѓу љубовта (точно во нејзината димензија на создавање на „минимална разлика“ и на отскокнување во просторот помеѓу двата објекта) и нагонот. Овој начин води низ Лакановата анализа на двојниот пат што го карактеризира нагонот, а тоа е разликата помеѓу *намерата* и *целта*. Нагонот секогаш се пробива помеѓу два објекта: објектот на којшто цели (на пример храната, во случајот на оралниот нагон) и - како што вели Жак Ален-Милер (Jacques Alain-Miller) - задоволството како објект („задоволството на устата“ во оралниот нагон). Нагон е она што циркулира помеѓу двата објекта. Тој постои во минималната разлика помеѓу нив - разлика која што парадоксално и самата е резултат на кружната природа на нагонот.

*Entre-deux*, интервалот или јазот воведен од желбата, е јаз помеѓу Реалното и сличноста: она што е достапно на желбата е секогаш нешто имагинарно, кај Лакан *objet petit a*, при што она реалното на желбата останува недостижно. Реалното на желбата е *jouissance*, односно, оној „нечовечкиот партнер“ (како што го нарекува Лакан) кон кој се стреми желбата вон границите на објектот, и којшто мора да остане недостижен. Од друга страна, љубов е она што некако успева да го направи реалното од желбата, достапно. Ова е она на коешто Лакан укажува со неговата изјава дека љубовта го „очовечува *jouissance*“ и дека „само сублимацијата на љубовта овозможува *jouissance* да се спушти до желба“. Со други зборови, најдобриот начин да се дефинира сублимацијата (на љубовта) е да се каже дека нејзиниот ефект е точно ефектот на *десублимација*. Би можело да се види дека има два различни концепти на сублимација во делото на

and thus breaks or interrupts the linearity of time, the harmony of the picture.

There is yet another way of conceiving the proximity of love (precisely in its dimension of creating a “minimal difference” and of rebounding in the space between two objects) and drive. This other way leads through the Lacanian analysis of the double path that characterizes the drive, namely, the difference between *goal* and *aim*. The drive always finds or makes its way between *two* objects: the object that it aims at (for instance, food in the case of the oral drive) and – as Jacques-Alain Miller puts it – the satisfaction as object (“the pleasure of the mouth” in the oral drive). The drive is what circulates between the two objects. It exists in the minimal difference between them – a difference that is, paradoxically, itself the result of the circular movement of the drive.

The *entre-deux*, the interval or gap introduced by desire, is the gap between the Real and the semblance: the other that is accessible to desire is always the imaginary other, Lacan’s *objet petit a*, whereas the real (other) of desire remains unattainable. The real of desire is *jouissance*, namely, that “inhuman partner” (as Lacan calls it) that desire aims at beyond its object and that must remain inaccessible. Love, on the other hand, is what somehow manages to make the real of desire accessible. This is what Lacan is aiming at with his statement that love “humanizes *jouissance*” and that “only love-sublimation makes it possible for *jouissance* to condescend to desire”. In other words, the best way to define (love-) sublimation is to say that its effect is precisely that of *desublimation*. It could be shown that there are two different concepts of sublimation to be found in Lacan’s work. The first one is the one that he develops in relation to the notion of desire, the one defined in terms of “raising an object to the dignity

Лакан. Првиот концепт Лакан го развива во врска со поимот желба, тоа е оној кој се дефинира како „воздигување на предмет до достоинството на Ствар“. Освен овој, има и друг концепт за сублимација, којшто Лакан го обработува во врска со поимот нагон, кога вели дека „вистинската природа“ на нагонот е токму сублимацијата<sup>7</sup>. Второво поимање на сублимацијата е всушност како „десублимација“, што му овозможува на нагонот да најде „задоволство различно од својата цел“. Зар не може истото ова да се каже и за љубовта? Во љубовта, ние не пронаоѓаме задоволство во *другиот*, којшто е нашата цел; туку задоволството го пронаоѓаме во просторот или јазот помеѓу (грубо кажано) она што го гледаме и она што го добиваме (возвишениот и баналниот предмет). Задоволството е буквално *врзано* за другиот, тоа се „залепува“ за другиот. (Би можело и да се каже дека тоа е врзано за другиот на истиот начин како што и „задоволството на устата“ е врзано за „храната“: тие не се исто, но сепак не можат да бидат одвоени - тие се, на некој начин, „дислоцирани“). Исто така, би можело да се каже дека љубов е она што го знае ова, додека пак желба е она што не го знае. И ова е причината за инсистирањето на Лакан дека *jouissance* на телото на Другиот не е знак на љубов<sup>8</sup> и дека колку повеќе мажот ѝ дозволува на жената да го меша со Господ (т.е. со она што ѝ дава уживање), толку помалку тој љуби. Имајќи го ова на ум, веројатно би можеле попрецизно да ја дефинираме „десублимацијата“ вклучена во љубовта: десублимација не значи „трансформација на возвишениот предмет во банален“; туку тоа подразбира дислоцирање или децентрализација на возвишениот објект во однос на изворот на уживањето - тоа означува дека ја согледуваме „минималната разлика“ помеѓу нив. (Ова секако нема никаква врска со архетипската ситуација кога сакаме и обожуваме една личност, но можеме да спиеме само со други за кои не ни е особено грижа. Случајот во кој

of the Thing”. And then there is another concept of sublimation, which Lacan develops in relation to the notion of drive when he claims that the “true nature” of the drive is precisely that of sublimation.<sup>7</sup> This second notion of sublimation is that of a “desublimation” that makes it possible for the drive to find a “satisfaction different from its aim.” Isn’t this exactly what could be said of love? In love, we do not find satisfaction *in the other* that we aim at; we find it in the space or gap between, to put it bluntly, what we see and what we get (the sublime and the banal object). The satisfaction is, literally, *attached* to the other; it “clings” to the other. (One could say that it clings to the other in the very same way that the “pleasure of the mouth” clings to the “food”: they are not the same, and yet they cannot simply be separated – they are, in a manner of speaking, “dislocated”.) One could also say that love is that which knows this, and desire that which doesn’t. This is also the reason for Lacan’s insistence that the *jouissance* of the body of the Other is not the sign of love,<sup>8</sup> and that the more a man allows a woman to confuse him with God (i.e., with what gives her enjoyment), the less he loves. With this in mind, we can perhaps define more precisely the “desublimation” involved in love: desublimation doesn’t mean “transformation of the sublime object into a banal object”; it implies, instead, a dislocation or a de-centering of the sublime object in relation to the source of enjoyment – it implies that we see the “minimal difference” between them. (This, of course, has nothing to do with the archetypal situation when we love and worship one person, but can only sleep with others that we do not particularly care about. The case of someone worshiping the other so much that he isn’t capable of making love to her is precisely what bears witness to the fact that the “dislocation” [sublimation as desublimation] did not take place, and that he confuses the other with the source of some unspeakable, supreme enjoyment [or a supreme lack of it] that has to be avoided.)



некој го обожува другиот толку многу што не е во состојба да води љубов со него, е точно она што го потврдува фактот дека „дислокацијата“ (сублимацијата како десублимација) не се случила и дека тој го помешува другиот со извор на некое неискажливо, крајно уживање (или краен недостиг од истото) што мора да се одбегне).

Љубовта (во прецизното и единствено значење што се обидовме да ѝ го дадеме) влијае и го менува нашиот однос кон *jouissance* (при што *jouissance* не подразбира само сексуално уживање) и од *jouissance* прави нешто друго, различно од нашиот „нечовечки партнер“. Поточно, прави *jouissance* да изгледа како нешто со коешто имаме некаква врска и по кое всушност можеме да копнееме. Со други зборови, би можеле да кажеме дека не можеме да пријдеме до другиот (како друг) сè додека врската со нашето *jouissance* е нереклексивна врска. Во тој случај, ние секогаш би го употребувале другиот како средство што би нè одвело до нашето сопствено уживање, како екран за нашата фантазија (при што сексуалниот чин, според Славој Жижек, е чин на „мастурбирање со реален партнер“). Двете страни на љубовта што меѓусебно се поткрепуваат и го објаснуваат фактот дека, како што вели Лакан, љубовта „надокнадува за сексуалната врска (како непостоечка)“, би можеле да се формулираат на следниов начин: да се сака другиот и да се чувствува желба по сопственото *jouissance*. „Да се чувствува желба по сопственото *jouissance*“ е веројатно нешто најтешко да се постигне и да успее, бидејќи за уживањето претставува проблем да се појави како објект. На ова би можеле да се спротивставиме, тврдејќи дека тоа не би било воопшто тешко бидејќи повеќето луѓе „сакаат да уживаат“. Меѓутоа, „волјата за уживање“ (и нејзината опачина како императив на *jouissance*) не би требало да се меша со желбата. Да се воспостави однос на желба кон сопственото уживање

Love (in the precise and singular meaning that we tried to give to this notion) affects and changes the way we relate to *jouissance* (where *jouissance* doesn't necessarily mean sexual enjoyment), and makes of *jouissance* something else other than our “inhuman partner”. More precisely, it makes *jouissance* appear as something we can relate to, and as something that we can actually desire. Another way of putting this would be to say that we cannot gain access to the other (as other) so long as the attachment to our *jouissance* remains a “non-reflexive” attachment. In this case, we will always use the other as a means of relating to our own enjoyment, as a screen for our fantasy (the sexual act being, as Slavoj Žižek likes to put it, an act of “masturbating with a real partner”). The two sides of love that mutually sustain each other and account for the fact that, as Lacan puts it, love “makes up for the sexual relationship (as nonexistent)”, could be formulated as follows: to love the other and to desire my own *jouissance*. To “desire one's own *jouissance*” is probably what is the hardest to obtain and to make work, since enjoyment has trouble appearing as an object. One could protest against this, claiming that it couldn't be so difficult after all, since most people “want to enjoy”. However, the “will to enjoy” (and its obverse side as the imperative of *jouissance*) should not be confused with desire. To establish a relation of desire towards one's own enjoyment (and to be able to actually “enjoy” it) does not mean to subject oneself to the unconditional demand of enjoyment – it means, rather, to be able to elude its grasp.

(и да се биде всушност во состојба да се „ужива“ во него), не значи да се препуштиш себеси на безусловната потреба од уживање - туку тоа значи да бидеш во состојба да избегаш од неговиот дофат.

Ова избегнување, или „одземање“, што прави желбата да се појави онаму каде што претходно немало простор за неа, е ефект од она што претходно го нарековме „сублимација како десублимација“. Ако, „љубовта претставува знак“, како што инсистира Лакан, тогаш би требало да кажеме дека љубовта е знак на овој ефект.

Превод од англиски јазик: Наташа Стојановска

#### Белешки

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *L'angoisse*, необјавен семинар, предавање од 13 мај 1963.

<sup>2</sup> Спореди: Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge, 1992, 112.

<sup>3</sup> J. Lacan, *L'angoisse*, предавање од 13 мај 1963.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Le transfert*, Paris: Seuil 1991, str. 46.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Paris: Les Editions de minuit, 1983, p. 234.

<sup>6</sup> Што секако не доведува до приказната за Зевксис и Пархасиос на која се повикува Лакан во *The Four Fundamental concepts of Psychoanalysis*: Зевксис го насликал грозјето толку живописно што тоа ги привлекувало птиците, додека Пархасиос го измамил самиот Зевксис сликајќи на ѕидот толку реалистичен превез што Зевксис, свртувајќи се кон него му рекол: „Па, сега покажи ни што наслика зад него.“

<sup>7</sup> Спореди: J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 111.

<sup>8</sup> J. Lacan, *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, New York and London: Norton & Company 1998, p. 4.

This eluding or “subtraction”, making desire appear there where there was no place for it before, is the effect of what we previously called “sublimation as desublimation”. If, as Lacan insists, “love constitutes a sign”, then we should say that love is the sign of this effect.

#### Notes

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *L'angoisse*, unpublished seminar, lecture from the May 13th, 1963.

<sup>2</sup> Cf. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge, 1992, 112.

<sup>3</sup> J. Lacan, *L'angoisse*, lecture from the May 13th, 1963.

<sup>4</sup> J. Lacan, *Le transfert*, Paris: Seuil 1991, p. 46.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Paris: Les Editions de minuit, 1983, p. 234.

<sup>6</sup> Which, of course, brings us to the story of Zeuxis and Parrhasios that Lacan evokes in *The Four Fundamental concepts of Psychoanalysis*: Zeuxis painted grapes so vividly that they attracted birds, whereas Parrhasios fooled Zeuxis himself by painting on the wall a veil so lifelike that Zeuxis, turning towards him, said: “Well, and now show us what you have painted behind it.”

<sup>7</sup> Cf. J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 111.

<sup>8</sup> J. Lacan, *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, New York and London: Norton & Company 1998, p. 4.

Гоце  
Смилевски

**Родовото недоразбирање во  
„погрешно разбрани зборови“**

(третиот дел од *Нейгодносливајќа лесношпија на Постоенеџа*) од Милан Кундера

**Помирување на наратологијата  
и феминистичката критика**

Во нејзиното дело *Фикции на авторитетност: жениште писателки и нараативниот глас* (1992), Сузан Ленсер (Susan Lanser) се обидува да ги помири феминистичката критика и наратолошките погледи на литературата и литературната критика. Имајќи го предвид парадоксалниот аспект на нејзиниот обид, Ленсер укажува на тоа дека „формалистичката поетика може да им се чини на феминистките наивно емпиристичка, маскирајќи ја идеологијата како објективна вистина, жртвувајќи го значењето за јасноста (прецизноста), без способност за создавање обележја со политичко значење. Феминистичката критика може да им се чини на наратолозите наивно субјективна, со тенденција да ја жртвува прецизноста во името на идеологијата, неспособна за создавање на обележја со текстуално значење“ (Lanser: 4, 5). Допирната точка на овие два различни пристапи на литературата би можел да биде, според Ленсер, наративниот глас, доколку го сфатиме едновременно и како наратолошки, и како политички термин. За таа цел, Ленсер предлага наративниот глас да биде согледан низ неговата артикулација во три наративни модели. Првиот модел, авторскиот глас, може да биде

Goce  
Smilevski

**Gender Misunderstanding in  
'Words Misunderstood'**

(third part of the *Book of Laughter and Forgetting*) by Milan Kundera

**Reconciliation of  
Narrative and Feminist Criticism**

In her work *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice* (1992), Susan Sniader Lanser tries to reconcile the feminist criticism and narratological views on literature and literary criticism. Being aware of the paradoxical aspect of her attempt, Lanser points out that “formalist poetics may seem to feminists naively empiricist, masking ideology as objective truth, sacrificing significance for precision, incapable of producing distinctions that are politically meaningful. Feminist criticism may seem to narrators naively subjectivist, sacrificing precision for ideology, incapable of producing distinctions that are textually meaningful” (Lanser: 4, 5). The meeting point of these two different literary approaches could be, according to Lanser, the narrative voice, if it is understood as both a narrative and political term. For this purpose, Lanser suggests the narrative voice articulate itself in three narrative modes. The first mode, the authorial voice, can be found in texts that are “heterodiegetic, public, and self-referential” (Lanser: 15). The second mode, the personal voice, refers to “narrators who are self-consciously telling their own histories (Lanser: 18). The third mode, the communal voice, refers to texts “in which narrative authority is invested in a definable community and textu-

најден во текстовите кон се „хетеродиететски, јавни, и автореференцијални“ (Lanser: 15). Вториот модел, личниот глас, се однесува на „нараторите кои самосвесно ги раскажуваат нивните сопствени животни приказни“ (Lanser: 18). Третиот модел, заедничкиот глас, се однесува на текстови „во кои раскажувачкото авторство е израз на одредена заедница и текстовно оформено или преку мултиплицирачки, взаемно авторизирачки гласови или преку гласот на една индивидуал која е отворено авторизирана од заедницата“ (Lanser: 21).

Можеби токму парадоксалниот и на некој начин утописки проект на Ленсер за помирување на нараторологијата и феминистичката критика ме инспирираше да ја употребам нејзината теорија за наративниот глас на парадоксален начин – да ја применим на автор кој не само што не е од женски пол (насловот на книгата на Ленсер сугерира, иако не лимитира, употреба на теоријата на наративниот глас на жени-авторки), туку е воедно проблематизиран неговиот однос како наратор кон жените.<sup>1</sup> Во исто време, чувствувам дека ми е „допуштено“ да го сторам тоа токму од страна на Ленсер, бидејќи самата таа потенцира дека опишувачки ја „комплексноста во некои дела на жени-авторки сепак не заговарам некаков вид на ‘автентичен’ женски глас ниту пак докажувам дека жените секогаш пишуваат различно од мажите. Всушност, верувам дека непризнатите автори од двата пола се вклучуваат во разни стратегии на адаптација и критика што ги чини нивните дела ‘дијалогични’(...)“ (Lanser, 8).

### Кундера и создавањето на книжевните ликови

„Би било бесмислено доколку авторот би се обидува да го увери читателот дека неговите јунаци навистина

ally inscribed either through multiple, mutually authorizing voices or through the voice of single individual who is manifestly authorized by a community“ (Lanser: 21).

Maybe it was Lanser's paradoxical, and in some way utopian project, to reconcile narrative and feminist criticism that inspired me to use her theory on narrative voice in a paradoxical way. To apply it to an author that is not only non-female (Lanser's book title suggests, although does not limit, applying the theory on narrative voice to women's writers), but is also highly discussed concerning his narrators' notions towards the women' At the same time, I feel "allowed" to do this analysis by Lanser herself, as she points out that describing the "complexities in some women's writings I am not, however, suggesting any kind of 'authentic' female voice or arguing that women necessarily write differently to men. Rather, I believe that disavowed writers of both sexes have engaged in various strategies of adaptation and critique that make their work 'dialogical' [...]" (Lanser, 8).

### Kundera and the Creation of Literary Characters

"It would be senseless for the author to try to convince the reader that his characters once actually lived. They

живее. Тие не се родени од мајчината утроба; тие се родени од една или две сугестивни реченици, или од една основна ситуација“ (Kundera, 1990 : 39).

Би можело да се рече дека овие зборови на Кундера го поедноставуваат алхемискиот процес на создавањето на книжевен лик. Би се согласил дека неговото становиште е поедноставувачко, но би додал дека тој едновременно е и искрен. И, доколку сакаме да бидеме поедноставувачки и искрени кон авторите на начин на кој Кундера е во однос на создавањето на ликовите од романите, би рекле дека тие (авторите) се родени од *војштинички* писатели – претходници, или од основни романи на тие родители-писатели. На пример, Кундера (како писател) е роден од „*Месечариите*“ на Херман Брох (Herman Broch) и *Човек без својства* од Роберт Музил (Robert Musil). Кундера несомнено би додал уште неколку круцијални автори (Сервантес, Рабле, Дидро и уште по некој), но неговата реченица која ја цитиравме погоре и која го објаснува неговиот однос кон создавањето на ликовите, може да биде поврзана токму со двата погоре споменати романи. Неговата теорија, дека ликовите се конструирани од стимулативна фраза, може да биде поврзана со третиот дел од *Месечариите* на Брох, каде што во еден од наративните токови, насловен „Распадот на вредностите“, Брох во философски манир ја објаснува длабоката социјална, психолошка, па и метафизичка позадина на која се насликани приказните на неговите ликови. Теоријата на Кундера, исто така, може да биде поврзана со *Човек без својства* од Музил, заради желбата на Улрих (која прераснува во копнеж) да ги дефинира проблемите, да ја објасни ситуацијата во која тој и останатите ликови се поставени, што води кон објаснување на самиот него.<sup>3</sup> Желбата на Кундера да го роди книжевниот лик од стимулирачка фраза, односно да го дефинира ликот со таква фраза, го води читателот кон истражување на начинот на кој

were not born of a mother's womb; they were born of a stimulating phrase or two or from a basic situation” (Kundera, 1990: 39).

One can say that these words of Kundera are simplifying the alchemic process of creating a character. I would agree that he is simplifying the process, but I would add that he is also honest. And, if we want to be simplifying and honest towards the writers the same as Kundera is towards the way in which he creates his characters, we would say that they (the writers) are born out of *stimulating* writers - ancestors or from *basic* novels of these parent writers. Kundera (as a writer) is, for example, born out of *Sleepwalkers* by Herman Broch and *Man without Qualities* by Robert Musil. He would certainly add a few more crucial authors (Cervantes, Rabelais, Diderot, to name but a few), but his explanation of his notion towards the creating of characters that is quoted above can be linked precisely to the two aforementioned novels. His theory that characters are constructed out of a stimulative phrase can be linked with the third part of Broch's *Sleepwalkers*, where in one of the five narrative streams, titled “The Decay of Values” Broch, in a philosophical manner, explains the deep, social, psychological, even metaphysical background on which are drawn the stories of his characters. It can also be linked with Musil's *Man Without Qualities*, because of the wish (even desire) of Ulrich to define the problems, to explain the condition, in which he or the other characters are in, that leads towards the explanation of himself.<sup>3</sup> Kundera's wish to give birth to the character out of a stimulating phrase, i.e. to define the character with such phrase, leads the reader towards exploring how the authorial voice of the narrator in Kundera's novels is connected to that process of giving birth, and its specific way of choosing exact phrases or a basic situation for creating particular characters.

авторскиот глас на нараторот во романите на Кундера е поврзан во тоа раѓање и во неговиот специфичен начин на избор на конкретни фрази или основни ситуации при креирањето на одделни ликови.

### Краткиот речник на погрешно разбрани зборови

Нараторот во *Нейодносливата лесношчија на ѝосѝое-њешо* има авторски глас. Романот е поделен во седум дела и е раскажуван од доверлив раскажувач кој има пристап до свеста на четирите главни лика. Во секој од седумте делови нараторот избира различен лик до чија свест ќе има пристап. Во првиот дел, тоа е свеста на Томаш, во вториот – на Тереза, во третиот – на Сабина и Франц, во четвртиот на Тереза, во петтиот – на Томаш, во шестиот – на Сабина и на Франц, и во седмиот одново свеста на Тереза. Овој метод му дозволува на нараторот да раскажува од различни точки на гледиште, но едновременно претставува различно мислење на карактерите во врска со идентични нешта.

Авторскиот глас не само што е посредник на гласовите на ликовите, туку воедно ги интерпретира нивните искуства. 'Авторитетот' на авторскиот глас е едновременно најмалку и најмногу видлив (или пак слушлив, како еквивалент на терминот 'авторски глас') во третиот дел од романот, насловен „Погрешно разбрани зборови“<sup>3</sup>, кој го изразува односот на Сабина и Франц кон идентични нешта/термини. Иако може да изгледа дека нараторот овде е во позадината пренесувајќи ги спротивставените гледишта на ликовите, сепак едновременно авторскиот глас го има „последниот збор“<sup>4</sup>, и ги поврзува минатите искуства со актуелната ситуација на недоразбирање. Тоа е имено ситуација која Ленсер ја именува како *overt autho-*

### The Short Dictionary of Misunderstood Words

The narrator in Milan Kundera's *The Unbearable Lightness of Being* has an authorial voice. The novel is divided into seven parts, and is narrated by a reliable narrator that has access into the consciousness of the four main characters. In each of the seven parts the narrator chooses a different character to whose consciousness the narrator has access. In the first part it is Tomas's consciousness, in the second it is Tereza's, in the third one Sabina's and Franz's, in the fourth it is Tereza's, in the fifth it is Tomas's, in the sixth - Sabina's and Franz's, and in the seventh again Tereza's consciousness. This method allows the narrator to narrate different sequences from a different point of view, but also represents different opinions of the characters on the same subjects.

Not that the authorial narrator only mediates the voice of the characters, but also interprets their experience. The 'authority' of the authorial voice is the least and the most visible 'authorial voice' in the third part of the novel, called "Word Misunderstood". It contains a subchapter divided into three parts, titled "A Short Dictionary of Words Misunderstood"<sup>3</sup> that expresses the notion of Sabina and Franz towards the same subjects/terms, presenting also events of their past that played a role in the forming of their notion towards these subjects/terms. Although it can seem that the narrator here simply stands back telling the characters' opposing opinions, at the same time the authorial voice says 'the last word', and is linking the past events to the actual situation of misunderstanding. It is

*riality*: „постапки со кои хетеродиегетските, јавни, автореференцијални наратори ги изведуваат овие 'екстрареферентивни' функции кои не се неопходни за раскажувањето на приказната“ (Lanser: 17). Нараторот е оној кој во романот на Кундера сутерира дека „додека луѓето се уште млади и додека одсвонуваат почетните тактови на музичката композиција на нивниот живот, можат таа композиција да ја пишуваат заедно и да ги разменуваат мотивите, (...) но ако се запознаат кога се веќе постари, како Франц и Сабина, нивните музички композиции се повеќе или помалку заокружени и секој мотив, секој предмет има поинакво значење во секоја од нив“ (Kundera: 88-89). Оттука, овој дел од романот не е *неопходен за раскажувањето на приказната*, но во исто време е есенцијален за разбирање на недоразбирањето помеѓу Сабина и Франц, а авторскиот раскажувач е диригент на нивната музичка композиција, разменувајќи ги мотивите на овие различни, комплетирани музички композиции со претпоставениот читател, додека ликовите не можат да ги размент тие мотиви меѓусебно.

Првото потпоглавје од „Краткиот речник на неразбрани зборови“ го разгледува зборот 'жена'. Клучната точка во анализата на ова потпоглавје е дека различната позиционираност на ликовите кон овој поим е одредена и биолошки. Еден од ликовите, Сабина, по дефиницијата на својот род е жена. Како што укажува нараторот уште во првата реченица од потпоглавјето, „Да се биде жена беше судбина која Сабина не ја беше избрала“. Бидејќи е индиферентна кон тоа „да се биде жена“, таа нема да ја разбере важноста која ја придава Франц кога ќе се обрати со „Сабина, вие сте жена!“. Дури подоцна таа ќе сфати дека да се биде жена за Франц не означува „еден од двата човечки пола, туку означува вредност“ (Kundera: 89). Но, она што ликовите никогаш нема да го

actually a situation of what Lanser names as *overt authoriality*: “practices by which heterodiegetic, public, self-referential narrators perform these 'extrarepresentational' functions not strictly required for telling the story” (Lanser: 17). It is the narrator of Kundera's novel that suggests that “while people are fairly young and the musical composition of their lives is still in its opening bars, they can go about writing it together and exchange motifs [...], but if they meet when they are older, like Franz and Sabina, their musical compositions are more or less complete, and every motif, every object, every word means something different to each of them” (Kundera: 88-89). Hence, this part of the novel is *not strictly required for telling the story*, but at the same time is essential in understanding the misunderstandings between Sabina and Franz, and the authorial narrator is a conductor of their *musical composition*, exchanging the motifs of these *different, complete compositions* with the narrator, as the characters cannot exchange them between themselves.

The first subchapter of “A Short Dictionary of Misunderstood Words” discusses the term ‘woman’. The crucial point in analyzing this subchapter is that the characters that have different notions towards the term and are differently positioned towards it, partly through biological differences. One of them, Sabina, by definition of her gender is a woman. As the narrator points out in the very first sentence of the subchapter, “Being a woman is a fate Sabina did not choose”. Being indifferent towards ‘being a woman’, she will not understand the solemnity of Franz when he will tell her “Sabina, you are a woman!”. Only later she will realize that being a woman for Franz does not signify “one of the two human sexes; it represented a *value*” (Kundera: 89). But, what the character will never know (and what the narrator knows and lets be known) is

дознаат (а што нараторот го знае и му го дозволува на претпоставениот читател тоа знаење) е причината зошто да се биде жена е вредност за Франц и зошто секоја биолошка жена не може да биде жена. Авторскиот глас нè води кон минатото на Франц, кога тој и неговата мајка биле оставени од татко му. Во сеќавањето од детството, неговата мајка ја задржувала смиреноста во негово присуство и тоа остава силна импресија кај него, откако тој го согледува нејзиното силно страдање преку нејзината неможност да се концентрира додека се обува, и таа оди низ градот со различни чевли. Читателот може да заклучи: жената која е жена не само по случајност (биолошки), туку и како личност која вреди да биде жена, е женска личност која умее да страда, но во исто време и да го скрие своето страдање. Ваквиот однос кон жената и кон страдањето би можел да биде силно критикуван од феминистички детерминирани критичар(к)и, но во исто време може да биде и ценет – Кундера, во повеќето од неговите романи, покажува наклоност кон стишената, неизговорена тага и страдање.

Додека првата разлика во разбирањето на зборовите беше основана пред сè на биолошко ниво и исто на различните минати искуства на лично ниво (мајка-дете), во останатите потпоглавја голема улога во ова недоразбирање игра разликата во нивниот класен, национален и брачен статус.

Во потпоглавјето „Верност и предавство“, нараторот раскажува за односот на Франц кон неговата мајка. За Франц, верноста е љубов која вечно трае, како што тој ја љубел својата мајка – до нејзината смрт и по неа тој продолжил да ја сака во своите спомени. Раскажувајќи ѝ за неа често на Сабина, Франц се надева дека таа „ќе биде магепсана од неговата способност да биде верен, дека тоа ќе ја освои“. Во тој миг нараторот прави рез во објаснувањето на односот на Франц кон

the reason why to be a woman is a value for Franz, and why every biologically woman cannot be a woman. The authorial voice leads us to Franz's past, when he and his mother have been left by his father. In the child's memory the way his mother was keeping herself calm in the presence of the young son left a strong impression, as he realized her great suffering through her inability to concentrate while putting on shoes, so she walks in the city with different shoes. A reader can conclude that a woman that is a woman not only by coincidence (biologically), but also as a person that is worth to be a woman is a female person who knows how to suffer, but at the same time knows how to hide the suffering. This can be strongly criticized by feminist determined critics, but at the same time it can be prized. Kundera, in many of his novels, shows some sympathy towards the subdued, unuttered sorrow and suffering.

If the first difference in understanding the words was based mostly on a biological level, and also on a different past experience on an individual level (mother-child), in the other subchapters a big role in this misunderstanding is also the difference in their class, national and marital status.

In the subchapter "Fidelity and Betrayal" the narrator talks about the notion of Franz towards his mother. For Franz, the fidelity is a love that lasts forever, as he loved his mother - till her death, and after that he continued to love her in his memories. Speaking often of his mother to Sabina, Franz hopes that she "would be charmed by his ability to be faithful, that it would win her over". At this moment the narrator makes the cut in explaining Franz's notion towards fidelity, and, mostly addressing the reader,



верноста и, пред сè обраќајќи се кон претпоставениот читател, вели: „Она што тој не го знаеше беше тоа дека Сабина беше повеќе магепсана од изневерата отколку од верноста“ (Kundera: 91). Веднаш по овој исказ, нараторот ја објаснува причината заради која Сабина ја отфрла верноста како поим со етичка вредност: поимот верност ја потсетува на нејзиниот татко и на неговите стравови: најпрво тој се плаши дека таа би можела да забремени со нејзиното прво момче, подоцна ќе се плаши дека таа би сликала во стилот на Пикасо, што било забрането во ерата на соц-реализмот. Забраната да слика во кој и да е стил различен од соц-реалистичкиот ќе ја следи воедно и во текот на нејзините студии.

Разликата меѓу односот на Сабина и на Франц кон бинарната опозиција верност/предавство, за разлика од претходната, не е поврзана со родовата различност, туку пред сè со нивната индивидуална и национална различност. Франц ја поврзува оваа бинарна опозиција со своето индивидуално искуство на љубов кон неговата мајка, кое е испразнето од каква било идеолошка или политичка конотација, додека искуството на Сабина е идеолошки нијансирано. Како дел од чешката нација, таа има искусено притисок врз нејзините лични односи – нејзиниот татко не ѝ дозволувал да излегува од дома откако дознал дека таа има момче (што е дел од раснењето во патријархално опкружување и пресија врз нејзината творечка дејност) – ѝ било забрането да слика во манирот кој ѝ се допаѓал (што е во релација со студирањето сликарство во социјалистичка земја). Токму затоа таа го поврзува предавството со бунтовништвото кон авторитетите и границите, за неа „предавството значеше кршење на редовите“ (Kundera: 91).

Дури и кога ликовите меѓусебно комуницираат околу некои од поимите кои предизвикуваат недоразбирање

says: “What he did not know was that Sabina was charmed more by betrayal than by fidelity” (Kundera: 91). Right after this statement the narrator explains the reason of Sabina’s denying of fidelity as a term and as an ethic value: the term fidelity reminds her of her father, and his fears: first he is afraid that she could get pregnant with her first boyfriend, later he is afraid she will paint in the manner of Picasso, which has been forbidden in the era of social realism. This forbiddance to paint in any style different than soc-realism will follow her during her studies too.

The difference in Sabina and Franz’s notion towards the opposite fidelity/betrayal, unlike the previous one, has nothing to do with the gender difference, but most of all with their individual and national difference. Franz connects it with his individual experience of love towards his mother, that is empty of any ideological or political connotation, while Sabina’s experience is ideologically colored. As a part of the Czech nation, she has experienced pressure towards her personal relationship – her father did not let her go out of the house after he heard she has a boyfriend (which is part of growing in patriarchal surrounding), and a pressure in her creative work – it was forbidden for her to paint in the manner she liked (which was related to studying painting in a socialist country). Hence she connects betrayal with the rebelling against these authorities and borders, for her “betrayal means breaking the ranks” (Kundera: 91).

Even when the characters communicate some of the terms of misunderstanding, they do not discuss it till the last

меѓу нив, тие не дискутираат околу нив до крајната точка на нивно разјаснување и така недоразбирањето продолжува. Таков е случајот со потпоглавјето „Музика“. Откако Сабина му вели на Франц (кој го обожува секој вид музика) дека таа би можела да ја сака музиката кога би живеела во некое друго време, таа замолкнува, замолкнува за Франц, но не и за читателот. Нараторот има дополнително објаснување за претпоставениот читател: „Мислеше на времето на Јохан Себастијан Бах, кога музиката потсетуваше на роза расцветана на огромната снежна рамнина на тишината“ (Kundera: 93). Нараторот потем прави премин од идејата родена во имагинацијата на Сабина додека таа дискутира со Франц за нејзиниот однос кон музиката, кон сопственото минато и причината за нејзината аверзија кон музиката, причина која ќе остане непозната за Франц. Музиката ја потсетува на времето кога била приморана да ги минува целите летни распусты во младински кампови работејќи со останатите ученици и студенти на работни акции. Во текот на тоа време биле приморани од зори до ноќ да ја слушаат жизнерадосната музика која го славела социјализмот.

„Парада“. Во ова потпоглавје од „Речникот на погрешно разбрани зборови“ можеме најинтензивно да го чуеме авторскиот глас: „Би можел да го кажам *штоа* на *инаков начин*: Франц го чувствуваше неговиот книжен живот како нереален“ (Kundera: 100). Оваа реченица, овој дел од реченицата, упатува на тоа колку голема улога има нараторот врз приказната, врз она што е кажано и како е кажано. „Јас“ (тоа зависи од мене) „можам“ (тоа зависи од мојата волја: би можел, но не би морал) „да го кажам тоа“ (јас сум оној кој говори и она што го кажувам ми припаѓа мене), „на *инаков начин*“ (за мене секогаш постојат различни можности/варијанти за кажување на приказната, јас сум оној кој избира). И така тој *го кажува штоа*

point and thus the misunderstanding continues. It is the case in the subchapter “Music”. After Sabina says to Franz (that adores *every* kind of music) that she may like music if she lived in some other time, she remains silent – silent for Franz, although not silent for the reader. The narrator has an additional explanation for the reader: “She was thinking of the days of Johann Sebastian Bach, when music was like a rose blooming on a boundless snow-covered plain of silence” (Kundera: 93). The narrator then makes a passage from the idea born in Sabina’s imagination while discussing her notion towards the music with Franz to her past and the reason of her aversion towards the music, the reason that will be unknown to Franz. The music reminds her of a time when she was forced to spend whole summer vacations at a youth camp, working with other students on a steelwork construction site. During this time they were forced to listen to the joyful music celebrating the socialism from dawn till dusk.

“Parade”. At this subchapter of “The Dictionary of Misunderstood Words” we can *hear* the authorial voice the most intensively: “*I may put it another way*: Franz felt his book life to be unreal” (Kundera: 100). This sentence, this part of the sentence, gives us an inspection how big a role the narrator has within the story, over what is told and how is it told. “I” (it depends on me) “may” (it depends on my will, I may, and I may not) “put it” (it is me that speaks, and what I say belongs to me) “another way” (for me there are always different possibilities to tell the story, I always choose the one). So, he *puts it* (the reason why Franz loves parades) in two different ways. If in the first case Franz was attending the parades as he wanted to rebel against the predetermination of life, in the other

(причината зошто Франц ги сака парадите) на два различни начини. Ако во првиот случај Франц ги посетува парадите заради желбата да го изрази својот бунт кон предетерминираноста на животот, при вториот начин (кога нараторот *го кажува Шва на инаков начин*) Франц е во потрага по вистински живот надвор од неговиот книшки живот.

Најинтересно за интерпретација од феминистички аспект би било потпоглавјето „Сила“. Во него Сабина е опишана како жена која не знае што точно сака и во исто време како жена која сака да се почувствува како потчинета во одреден степен и во одреден миг (кога не знае што сака). И додека сепак постоеше објаснување за нејзината фасцинација со предавството преку односот со нејзиниот татко во минатото, нејзината фасцинација со силата изгледа дека е *sui generis* и без објаснување. Таа се чувствува среќна кога гледа колку е силен Франц кога тој го подига со една рака тешкиот стол високо над својата глава, но во исто време таа чувствува разочарување затоа што тој е слаб кон луѓето со кои е близок и жали што никогаш не би ѝ наредувал:

„Сабина продолжи со своето меланхолично размислување: што би било кога би имала маж кој би ѝ наредувал? Кој би сакал да господари со неа? Колку долго би можела да го издржи? Ни пет минути! Од што произлегува дека ниту еден маж не ѝ одговара. Ни силен ниту слаб.

‘Зошто не ја употребиш некогаш силата врз мене?’ рече таа.

‘Бидејќи љубовта значи одрекување од силата,’ рече Франц нежно.

way (when the narrator *puts it another way*) Franz searches for real life out of his book life.

The most interesting for interpretation from a feminist point of view would be the subchapter “Strength”. In it Sabina is represented as a woman that does not know what she wants, and at the same time, as a woman that wants to feel submissive to some point and at some point (when she does not know what she wants). If there was an explanation for her fascination with the betrayal before through the relation with her father in the past, her fascination with the strength seems to be *sui generis*, and without explanation. She feels happy to see how strong Franz is when he raises with a hand a heavy chair, high above his head, but at the same time she feels disappointed that he is weak towards the people he is close with, and she regrets that he would never give her orders:

“Sabina proceeded with her melancholy musings: What if she had a man who ordered her about? A man who wanted to master her? How long would she put up with him? Not five minutes! From which it follows that no man was right for her. Strong or weak.

‘Why don’t you ever use your strength on me?’ she said.

‘Because love means renouncing strength,’ said Franz softly.

Сабина сфати две нешта: прво, дека зборовите на Франц се прекрасни и вистинити; второ, дека тие го дисквалификуваа него од нејзиниот љубовен живот" (Kundera: 112).

Според начинот на кој авторскиот глас ги претставува мислите на Сабина, читателот може да заклучи дека нараторот сака да создаде претстава за Сабина како личност која: 1) ја сака силата; 2) таа е разочарана кога некој кој е силен не ѝ наредува; 3) едновременно, таа не би била во состојба да биде со таква личност „ниту пет минути“; 4) и покрај тоа, таа сака силен маж кој ќе ја употреби својата сила врз неа; 5) кога силен маж одбива да ја употреби силата врз неа бидејќи, љубовта значи одрекување од силата“ таа се согласува со таа дефиниција, но едновременно го дисквалификува него од нејзиниот љубовен живот; 6) што подразбира дека нејзе ѝ е потребна сила во нејзиниот љубовен живот; 7) но ако „љубовта значи одрекување од силата“, тогаш не постои љубов во љубовниот живот на Сабина. Крајниот заклучок на читателот, воден од авторскиот глас на нараторот, е дека она што Сабина го нарекува свој љубовен живот нема никава допирна точка со љубовта, туку само со сексот.

Би можело да се претпостави дека некои од погрешно разбраните зборови играат улога и во именувањето на одреден лик. „Живеење во вистина“ е потпоглавје во „Речникот на погрешно разбрани зборови“ и претставува формула која Франц ја има најдено во дневниците на Кафка и која го освојува. За Франц да се живее во вистина значи „да не се лаже, да не се прикрива, да не се таи ништо“, наоко откако ќе ја запознае Сабина тој ќе биде приморан да ја лаже својата сопруга (Kundera: 112). Сабина верува дека живеењето во вистина е „можно единствено надвор од јавноста“. Сличниот однос кон вистината на Кафка и на ликот од романот на Кундера можеби одиграл

Sabina realized two things: first, that Franz's words are noble and just; second, that they disqualified him from her love life" (Kundera: 112).

By the way the authorial voice presented Sabina's thoughts, the reader can conclude that the narrator wants to create an image of Sabina as of a person that: 1) loves strength; 2) is disappointed when a strong person does not give orders; 3) at the same time, she would not be able to be with such a person, "not for five minutes"; 4) despite it, she wants a strong man to use his strength on her; 5) when a strong man refuses to use strength on her as "love means renouncing strength" she agrees with that idea, but at the same time *disqualifies him from her love life* 6) which means that she needs strength in her love life; 7) but as "love means renouncing strength", there is no love in Sabina's love life. The final conclusion of the reader, lead by the authorial voice of the narrator, is that what Sabina calls her own life having nothing to do with love, but with sex only.

It could be supposed that some of the *misunderstood words* played a role in naming a character. "Living In Truth" is a subchapter in "Words Misunderstood", and it is a formula that Franz found in some of Kafka's diaries, and that captivated him. For Franz living in truth means "not lying, not hiding, and not dissimulating", although since the time he met Sabina he has to lie to his wife (Kundera: 112). Sabina believes that living in truth is "possible only away from the public". The similar attitude towards the truth of Kafka and the character of Kundera's novel may be crucial for naming the Swiss professor Franz. The same as Kafka, Kundera's Franz is postponing the telling of the truth, although it is of prime importance to

ключна улога во тоа швајцарскиот професор да се вика Франц. Исто како и Кафка, Франц на Кундера го одложува кажувањето на вистината, иако тоа му е од примарно значење, и нему ќе му биде потребно долго време за да ѝ каже на својата сопруга дека има љубовница. Франц Кафка никогаш не му го испратил на татко си писмото кое му го пишувал, писмо кое ја открива вистината, можеби најважната за разбирање на личноста на Кафка, неговата интровертност, борбата со авторитетите и, би претпоставил, одбивањето да ги објави сопствените романи.

### Заклучок

Делот од *Нејодносливата лесношчија на постоенеишо* кој го анализирав во овој текст не е само објаснување на различните светови во кои живеат ликовите од романот, иако живеат еден покрај друг, туку е и во цврста спрега со романот како целина. На пример, потпоглавјето „Гробишта“ го осветлува крајот на Франц и можниот крај на Сабина. Објаснувајќи го нивниот однос кон гробовите, нараторот вели: „За Франц гробиштата се грдо складиште на камења и коски“, додека пак Сабина има поинаков однос кон нив, и „кога се чувствуваше слаба (...) таа шеташе по некое од селските гробишта кои толку многу ги сакаше. На позадината од сини ридови, тие беа убави како заспивалка“ (Kundera: 104). Франц, кој секогаш посакувал *да живее во вистина*, со цел да ја исполни оваа желба оди во Камбоџа и таму умира во вистина. Врежаниот натпис на каменот над неговиот гроб – „Враќање по долго скитање“, е ехо пронижано со иронија, ехо на парадоксот дека тој сакал да живее во вистина, а при крајниот обид да најде живеење во вистина ја наоѓа сопствената смрт. Сабина, која сака да биде крај гробови секогаш кога ѝ бил потребен мир, решава да го напушти Париз заради стравот од

him, and it will take a long time before he will tell his wife he has a mistress. Franz Kafka has never sent to his father the letter he wrote for him, a letter which reveals the truth, maybe the most important one for understanding Kafka's personality, his introvertism, a struggle with authorities, and, I would suggest, his refusal to publish his novels.

### Conclusion

The part of *The Unbearable Lightness of Being* that I analyzed in this text is not only an explanation of the different worlds in which the novel's characters live, although they live by each other, it is also in a strong connection with the novel as a whole. For example, the subchapter "Cemetery" lightens Franz's end and the possible end of Sabina. Explaining their attitude towards graves, the narrator says: "For Franz a cemetery was an ugly dump of stones and bones", while Sabina has a different attitude, and "when she felt low [...] she would walk through one or another of the country cemeteries she loved so well. Against a backdrop of blue hills, they were as beautiful as a lullaby" (Kundera: 104). Franz, who always wished to *live in the truth*, in order to fulfill this wish goes to Cambodia, and there he dies in truth. The inscription adorning the stone over his grave – "A return after long wandering", echoes with its irony the paradox that he wanted to live in truth, and in the final attempt to find a life in truth he finds his own death. Sabina, that always liked to be near graves whenever she needed peace, decides to leave Paris in fear of facing the vision of herself under a gravestone: "Yes, it was too late, and Sabina knew she would leave Paris, move on, and on again, because were

соочување со визијата за себе под надгробен споменик: „Да, доцна е и Сабина знае дека ќе го напушти Париз, ќе оди и натаму и уште понатаму, бидејќи кога би умрела овде би ја покриле со камен, а во мислите на една жена за која ниту едно место не е дом, неподнослива е помислата за ставање крај на сите бегства“ (Kundera: 125). Надгробниот споменик овде е симбол на отпочинокот кој е во спротивност со авантуристичката природа на Сабина – таа ги сака гробиштата единствено кога се чувствува тешко.

Во неговата книга *Уметноста на романот*, Милан Кундера тврди дека „сите романи, од сите времиња, се опседнати со енигмата на сопството“ (Kundera: 1989, 23). Како што вели понатаму, „да се опфати сопството во моите романи значи да се опфати есенцијата на егзистенцијалниот проблем на тоа сопство. Да се опфати неговиот егзистенцијален код. (...) Во делот наречен 'Неразбрани зборови' јас ги проучувам егзистенцијалните кодови на Сабина и Франц преку анализата на одреден број зборови. (...) Секој од тие зборови има различно значење во егзистенцијалниот код на другата личност“ (Kundera: 29-30). Она што Кундера заборава да го спомене е начинот на кој тој ги структурира егзистенцијалните кодови на ликовите во неговиот роман и како ги структурира нивните животни приказни на начин на кој тие си опонираат едни на други. Тој заборава да го спомене сопствениот авторитетен глас кој одзади ги раководи и конструира интеракциите меѓу овие егзистенцијални кодови.

Во *Фикциите на авторитетноста* Сузан Ленсер претполага дека личниот глас е „помалку ужасен за жените отколку авторскиот глас, бидејќи авторскиот наратор има поголемо право на моќта на знаењето и судењето, додека личниот наратор полага право единствено на своето лично право да го интерпретира сопственото искуство“ (Lanser: 19). Кундера, иако го

she to die here they would cover her up with a stone, in the mind of a woman for whom no place is home thought of an end to all flights is unbearable” (Kundera: 125). The gravestone here is a symbol of rest that is opposite of Sabina's adventurous nature – she liked cemetery only when she felt low.

In his book *The Art of the Novel*, Milan Kundera claims that “all novels, of every age, are concerned with the enigma of the self” (Kundera: 1989, 23). Later in the book he stresses: “To apprehend the self in my novels means to grasp the essence of its existential problem. To grasp its *existential code*.[...] In the part called 'Words Misunderstood' I examine the existential codes of Sabina and Franz by analyzing a number of words [...] Each of these words has a different meaning in other person's *existential code*” (Kundera: 29-30). What Kundera forgets to mention is the way how he structures the existential codes of the characters of his novel, and how he structures their life stories in order to oppose each other. He forgets to mention his authorial voice that from behind leads and constructs the interaction of these existential codes.

In *Fiction of authorities* Susan Lanser suggests that personal voice is “less formidable for women than authorial voice, since an authorial narrator claims broad powers of knowledge and judgement, while a personal narrator claims only the validity of one person's right to interpret her experience” (Lanser: 19). Kundera, although using an authorial voice for narrating his novel, wisely

употребува авторитетниот глас при нарацијата на својот роман, мудро одбива често да суди за своите ликови – тој ја води нарацијата на начин на кој читателот би судел за ликовите на начин кој го посакува самиот наратор.

mits to judge his characters often – he leads the narration in the way the reader could judge the characters in the way the narrator wants.

Translated by the author

#### Библиографија

- † Kundera, Milan. *The Unbearable Lightness of Being*. Faber and Faber: London, Boston, 1990.
- † Kundera, Milan. *The Art of the Novel*. Grove press: New York, 1989.
- † Lanser, Susan Sniader. *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*. Cornell University Press: Ithaca and London, 1992.
- † Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. Routledge: New York and London, 1983.
- † Србиновска Славица. *Подвижниот писмаџрач во романоџ*. Сигмапрес: Скопје, 2000.

#### Белешки

<sup>1</sup> John O'Brian го разгледува овој проблем (или 'problem') во првиот дел од неговата книга *Kundera and Feminism*, наречен "Mis(representing) Women".

<sup>2</sup> Во хрватското издание на *Човек без својства* има обемен додаток составен од забелешките на Музил кон процесот на создавањето на романот, како и белешки со идеи за делото во настанок. Еден од тие текстови е насловен „Методот на дедукција“ како објаснување на начинот на кој размислува Улрих и што може да биде ставено во релација со она што Кундера го нарекува егзистенцијален код, кон што ќе се осврнам кон крајот на овој текст.

#### References

- † Kundera, Milan. *The Unbearable Lightness of Being*. Faber and Faber: London, Boston, 1990.
- † Kundera, Milan. *The Art of the Novel*. Grove press: New York, 1989.
- † Lanser, Susan Sniader. *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice*. Cornell University Press: Ithaca and London, 1992.
- † Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. Routledge: New York and London, 1983.
- † Србиновска, Славица. *Подвижниот писмаџрач во романоџ*. Сигмапрес: Скопје, 2000.

#### Notes

<sup>1</sup> John O'Brian's discusses this problem (or 'problem') in the first part of his book *Kundera and Feminism*, called "Mis(representing) Women".

<sup>2</sup> In the Croatian edition of *The Man without Qualities* there is a large appendix with Musil's remarks on writing the novel and drafts of the ideas of the work in progress. One of these texts is titled "The Method of Deduction" as a method of Ulrich's thinking, and can be linked with what Kundera calls an existential code, that I will discuss in the conclusion of the paper.

<sup>3</sup> „Краткиот речник на неразбрани зборови“ е, одново, поделен на потподглавја (ние ќе ги нарекуваме едноставно потпоглавја) кои се наречени: „Жена“, „Верност и предавство“, „Музика“, „Светлина и темнина“, „Паради“, „Убавината на Њујорк“, „Земјата на Сабина“, „Гробишта“, „Старата црква во Амстердам“, „Сила“ и „Живеење во вистина“.

<sup>3</sup> „A Short Dictionary of Words Misunderstood“ is, again, divided in subsubchapters (we will call them simply subchapters) and are named: „Woman“, Fidelity and Betrayal“, „Music“, „Light and Darkness“, Parades“, „The Beauty of New York“, Sabina's country“, „Cemetery“, „The Old Church in Amsterdam“, „Strength“ and „Living in Truth“.



Елхам  
Хагигат

**Потрага по солидарност,  
отпор кон патријархатот и  
барање врска: Анализа на  
персиската поезија пишувана  
од жени\***

Светот на муслиманите, како и другите традиционални патријархални општества, историски, ги сокрива и ги исклучува жените. Општествените кодови на женското однесување и социјалните забрани врз нив се особено нагласени. Скромноста во однесувањето и изгледот, контролата врз физичките движења и контролата на сексуалноста, претставуваат аспекти на социјалната контрола и родовата политика во овие општества. Оваа контрола често функционира преку концептот *шарм*, кој е персиски и арапски збор кој нема свој еквивалентен збор во англискиот. Најблискиот превод е комбинацијата од зборовите *срам* [shame], *шарм* [charm], и *скромноси* [modesty], кои се клучни кај женската допадливост - внатрешната и надворешната убавина во муслиманските општества.<sup>1</sup> Во овој есеј ќе анализирам три после-

\* Претходните верзии на овој есеј беа претставени на годишниот состанок на Американското социолошко здружение, во рамките на серијата предавања на Програмата за женски студии при Универзитетот Темпал и во рамките на серијата говори на Женските студии при Лиман Колеџот на њујоршкиот Градски Универзитет (City University of New York/Lehman College). Благодарност до професор А. Лин Боле за поддршката и инспирацијата за започнување на овој проект и до неколку други анонимни рецензенти и колеги за нивната огромна поддршка и охрабрување во различните фази на ова дело.

Elhum  
Haghighat

**Quest for Solidarity, Resisting  
Patriarchy, and Seeking Con-  
nection: An Analysis of Persian  
Poetry Written by Women\***

The Muslim world, like in many other traditional patriarchal societies, has historically secluded and excluded its women. Social codes of women's behavior and social restrictions on women are strongly emphasized. Modesty in behavior and appearance, control of physical movement and the control of sexuality are all aspects of social control and gender politics in these societies. This control often operates through the concept of *sharm*, a Persian and Arabic word with no equivalent in English. The closest translation is a combination of the words *shame*, *charm*, and *modesty*, which are central to a woman's desirability and inner and outer beauty in Muslim societies.<sup>1</sup> In this paper, I analyze three consecutive eras of Iranian political history and reveal women's struggle to be heard and included, as reflected in the selected literature. Some poets operate through the

\* Earlier versions of this paper were presented at the annual meetings of the American Sociological Association, at the Temple University Women's Studies Program Lecture Series and the Lehman College/City University of New York Women's Studies Speaker Series. I thank Professor A. Lynn Bolles for her inspirational support for starting this project and several anonymous reviewers and colleagues for their valuable feedback and encouragement at different stages of this work.

дователни ери на иранската политичка историја и ќе го обелоденат женскиот стремеж да се чуе нивниот глас и да бидат вклучени, како што може да се види од изборот на литературата. Некои поети функционираат преку концептот на *шармои*, други го предизвикуваат или се сомневаат дека тој постои.

Економскиот развој, како што ќе се покаже тука, предизвика драстични промени кај многу од овие општества; некои од нив се позитивни, некои се реакционерни, а некои се негативни. Иран е одличен пример за општество каде патријархалната структура се има развиено од ран патријархат преку неопатријархат до пост-неопатријархат. Јас ја дефинирам раната ера на патријархатот како период од доцниот деветнаесетти до средината на дваесеттиот век, време кога Иран е земја која е претежно земјоделска, со најниско ниво на економски развој и индустријализација. Мнозинството од населението било неписмено. Постоела примена на строга родова пракса и тогаш најмногу се почитувале правилата на забрани во однесувањето. Така, патријархатот се дефинира како „една социјална структура базирана на роднинска хиерархија со строго дефинирани полови улоги каде жените им се подредени на мажите (што) е повидливо на места со ограничена индустријализација, урбанизација и пролетаријат, а може и да е пропишано со закон од државата.“<sup>2</sup>

Втората ера, неопатријархалната, ја дефинирам како период на забрзан економски развој, кој најмногу се должи на огромното богатство што се создава од заработувачката од нафта.<sup>3</sup> Овој период се протега од средината на 1950-те до падот на династијата Пахлави, кон крајот на 1970-те. Неопатријархалното општество е едно „модернизирано“ патријархално општество кое минува низ брз економски развој и модернизација (како и кај многу од земјите производители на нафта

concept of *sharm*; others defy *sharm* or question its reason for being.

Economic development has created drastic changes in many of these societies; as we will see here, some are positive, some reactionary and some are negative. Iran is a great example of a society in which the patriarchal structure has evolved from early patriarchy to neopatriarchy to post-neopatriarchy. I define the early patriarchal era as the period from the late nineteenth-to mid-twentieth century, when Iran was primarily agricultural with a minimum level of economic development and industrialization. The majority of the population was illiterate. There were rigid gender practices implemented and restrictive codes of behavior were practiced to its fullest. Patriarchy is, therefore, defined as “a kinship-ordered social structure with strictly defined sex roles in which women are subordinated to men [that] persists where there is limited industrialization, urbanization and proletarianization, and may be legislated by the state.”<sup>2</sup>

I define the second era, the neopatriarchal era, as the period of rapid economic development, due primarily to the enormous wealth created by oil revenue.<sup>3</sup> This period extends from the mid-1950’s to the fall of the Pahlavi Dynasty in the late 1970’s. A neopatriarchal society is a “modernized” patriarchal society experiencing rapid economic development and modernization (as in many of the oil-producing countries since the mid-1950’s). At

од средината на 1950-те). Во исто време општеството е изложено на влијанија од западната идеологија и минува низ промени во својата општествена структура.<sup>4</sup>

Третата ера, која тука ја нарекувам пост-неопатријархат, соодветствува со ерата на исламскиот фундаментализам, од 1978 до 1990-те. Пост-неопатријархатот е „реакционерна“ ера, каде западното влијание се отфрла, а општеството е сложено во потрагата кон еден нов идентитет. Социјалната структура почнува да се менува во исто време кога бесцелната манифестација на нео-патријархалното општество ќе излезе на виделина. Општеството во состојба на пост-неопатријархат трага по еден нов идентитет, истовремено отфрлајќи ја и прифаќајќи ја и современоста и традицијата. Со други зборови, едно пост-неопатријархално општество се стреми да создаде нов идентитет со тоа што посега по минатото, ја препознава сегашноста и е во потрага по една подефинирана иднина.

Во неопатријархалните општества, а во голем степен и во пост-неопатријархалните општества, голем процент од населението е писмено и со високо образование (многумина го стекнале и на западните универзитети), за разлика од населението во патријархалните општества. Затоа постои жед за демократија, слобода, здобивање на знаење и обновување на општеството. Особено жените создаваат еден нов идентитет за себеси со тоа што ги прифаќаат како „источните“ така и „западните“ вредности во рамките на конвенционалниот контекст на своето општество.

Како влијае развитокот на патријархалната структура врз родовиот идентитет и изразувањето на женското „јас“? Одговорот на ова прашање се наоѓа во женските изрази на согласување, спротивставување и отпор кон

the same time, society is exposed to Western ideology and undergoes changes in its social structure.<sup>4</sup>

The third era parallels the Islamic fundamentalist era, from 1978 to the 1990's, which I refer to here as the post-neopatriarchal era. Post-neopatriarchy, is a “reactionary” era, in which Western influence is rejected and society is unified in search of a new identity. The social structure shifts when the anomic manifestation of neopatriarchal society becomes evident. A society in a state of post-neopatriarchy searches for a new identity while both embracing and rejecting modernity and traditionalism. In other words, a post-neopatriarchal society struggles to create a new identity as it reaches out to its past, recognizes its present, and searches for a more defined future.

In neopatriarchal societies and to a greater extent in post-neopatriarchal societies, a larger percentage of the population is literate and college educated (many in Western Universities), unlike those in patriarchal societies. Therefore, there is a thirst for democracy, freedom, acquiring knowledge and rebuilding society. Women in particular create a new identity for themselves by embracing both “Eastern” and “Western” values within the conventional context of their society.

How does the evolution of the patriarchal structure affect gender identity and the expression of the female self? The answer to this question is found in Iranian females' expressions of conformity, confronting and resistance to

патријархалната структура на своето време во нивната поезија. Делото на овие поети ја отсликува промената на женскиот глас, родовиот идентитет и родовата политика на соодветното време. Особено делата на поетите што го трасираа патот, како Парвин Етесами (Parvin Etessami), Фарух Фарохсад (Forough Farrokhzad) и Тахерех Сафарсаде (Tahereh Saffarzadeh), кои се осврнуваат на промените во овие фази на иранската историја. Овие поети го откриваат стремежот на жените за нивното вклучување (а не нивно исклучување и маргинализирање) и нивното признавање (а не невидливост) во патријархалната структура, додека во исто време се потчинуваат, до одреден степен, на нормите и вредностите на своето општество.

### Дали родовиот идентитет е концепт на Западот?

Разликата помеѓу жените муслиманки и западните жени во восприемањето на себеси е разликата во нивниот себе-идентитет. Во западниот свет, индивидуализмот и себе-идентитетот се преплетуваат: за некој да се пронајде себеси треба да трага по патот на индивидуалното себе-изразување „надвор од контекстот на семејството, религијата или етничката група.“<sup>5</sup> Од друга страна, жената-муслиманка, која историски била исклучувана и маргинализирана, настојува да се соедини и „поврзе“ со своето потекло и група. Таа бара врска и чувствува очај и горчина поради скривањето и исклучувањето.

Во текот на раната патријархална ера се твори иранската женска поезија исклучиво во контекст на категоријата *шарм*. Поетите не изразуваат директно отфрлање на патријархалниот систем, туку бараат признание и поврзување со групата. За разлика од ова, некои поети од нео-патријархалната ера го кршат кодот на *шармош*, се спротивставуваат и се опираат

the patriarchal structure of their time in their poetry. The work of these poets reflects change in female voice, gender identity, and gender politics of the time. In particular, work of the path-breaking poets Parvin Etessami, Forough Farrokhzad, and Tahereh Saffarzadeh are reflections of changes in these phases of Iranian history. These poets reveal women's struggle to be included (rather than being excluded and marginalized) and recognized (rather than being invisible) in the patriarchal structure, while conforming, to some degree, to the norms and values of their society.

### Is Gender Identity a Western Concept?

The difference between Muslim and Western women's view of themselves is the difference in their self-identity. In the Western world, individualism and self-identity are interconnected: to find oneself is to search for individual self-expression “outside the contexts of family, religion, or ethnic groups.”<sup>5</sup> A Muslim woman, on the other hand, being historically excluded and marginalized seeks to join and “connect” with her origin and her group. She seeks connection, as she feels despair and resentment toward her seclusion and exclusion.

During the early patriarchal era, Iranian women's poetry is composed exclusively in the context of *sharm*. The poets express no direct rejection of the patriarchal system, but they seek recognition and connection with the group. The neopatriarchal era, in contrast, features poets who break the code of *sharm*, confront and revolt against seclusion and exclusion, and seek recognition. In the process of this

на скривањето и исклучувањето и бараат свое признавање. Меѓутоа, во процесот на ова опирање, човек чувствува една отуѓеност и маргиналност која се отсликува во поезијата. Пост-неопатријархалната ера открива една помалку различна, меѓутоа позната промена: движење во правец на кодот на *шармои* и повинувањето, во истиов контекст, но преку едно чисто акцентирање на политиката на религијата и повторното поврзување со групата.

### Жените како субјекти без право да им се чуе гласот

Не постои иранска женска поезија во печатена форма сè до пред почетокот на дваесеттиот век. Портретирањето на жените како обични објекти, како и вклучувањето на женските прашања, како на пр. покривањето под превез, се појавува во политичките теми, во машките дела од доцниот деветнаесетти век, како кај поетите Ирај Мирза (Iraj Mirza) и Мирзаде је Ешги (Mirzade-ye Eshghi). Ирај Мирза (1874-1925) кој бил влијателен поет, ја изразува политиката на закривањето под превез во тогашното иранско општество. Тој ја артикулира тесната врска помеѓу женската скриеност и практиката на криење под превезот со религијата и социјалниот поредок.<sup>6</sup> Следниов пример на Мирза во врска со делото со наслов „Слика на жените“ ни покажува како „женското прашање (служи) како еден вид вокабулар во дебатите за културата и националниот идентитет, концептот на редот и хаосот и поврзувањето на домородното соодветно на туѓото.“<sup>7</sup>

На врата на еден ан  
Лик женски беше нацртан

Од сигурен извор на вести  
На турбаноносците в уво глас им се смести

revolt, however, one can sense alienation and marginality reflected in the poetry. The post-neopatriarchal era reveals a somewhat different yet familiar change: a movement toward the code of *sharm* and conformity within that context, but a clear emphasis on the politics of religion and reunion with the group.

### Women as Subjects with No Voice of Their Own

Iranian women's poetry in a published form was virtually nonexistent before the twentieth century. Women's portrayal as objects, as well as women's issues including veiling as a political subject, have appeared in late nineteenth-century works by male poets such as Iraj Mirza and Mirzade-ye Eshghi. Iraj Mirza (1874-1925), a prominent poet, expresses the politics of veiling in the Iranian society of his time. He articulates the close connection between female seclusion and the practice of veiling, religion, and social order.<sup>6</sup> The following example of Mirza's work entitled "Image of Women" shows how the "woman question [has served] as a vocabulary to debate questions of culture and national identity, notions of order and disorder, and connection of the indigenous relative to the foreign."<sup>7</sup>

On the door of a traveler's inn  
A woman's face was drawn in ink

From a reliable source of news  
The turban-wearers heard the news

„Проклетата судбина“, рекоа тие  
 “Пред сиот народ женски лик откриен“, можно ли е?

Од сред џамија в миг  
 Истрчаа до гостилница во еден подвиг

Ред и верба со светлосна брзина  
 Исчезнуваше со доаѓањето на верничката дружина

Еден со вода а друг со земја  
 ѝ го покрија ликот со превез од кал

Така честа, ретко со ветрот одвејана  
 Со неколку раце кал беше спасена

Вернички канон спасен така од демнеж  
 Ги врати нив в куќи починка да земат

Една грешка и вжештена толпа се крева  
 И како гладен лав појде да дига врева

Нејзино голо лице штом под фереце не е  
 Тие чедност ѝ распорија

И нејзини усни кои ко мамка беа  
 Ко ливавче си цицаа и цицаа

Сите мажи од градот на број  
 Влегоа во грешнички строј

Рајски порти стоеја затворени  
 А сите тие за пекол беа потковани

Суден ден беше на дофат  
 Дури и рог се чу по пат

“Woe to our faith,” they said  
 “People saw a woman’s face unveiled”

From inside the mosque in haste  
 To the front of the guesthouse they raced

Faith and order at the speed of light  
 Were disappearing when the believers arrived

One brought water, another dirt  
 With a veil of mud they covered the face

Honor, scarce gone with the wind  
 With a few fistfuls of mud was saved

Religious laws thus saved from danger  
 They returned to their homes to rest

With a careless mistake, the savage crowd  
 Like a roaring lion was jumping about

With her face unveiled, completely bare  
 Her chastity they tore apart

Her beautiful, alluring lips  
 Like a sugar candy they sucked and sucked

All of them, the men in town  
 To the sea of sin were drawn

The doors of paradise stood shut  
 The whole lot was Hellward bound

The Day of Judgment was at hand  
 Even the horn was blown at once

Птици в гнезда, сверој в дувла  
 Дури и свезди в небо подивеа

А пред Бога и пред народ сет  
 Свештенството не ќе плати есап ни за лек

Со спасители како овие  
 Зошто луѓето се сè уште цинични?<sup>8</sup>

Оваа песна ја претставува тензијата помеѓу „турбано-носците“ (муслиманското свештенство) и „народот“ додека женското носење на превезот е причината за оваа тензија. Женското лице кое е „нацртано“ и нејзиното лице „голо“ го нарушува општествениот поредок и е причина за губењето на нејзината невиност со мажи паднати во такво искушение. Повторно, песната ни ги прикажува строгите општествени норми применувани врз жените, физичките ограничувања на жените и нивните страдања преку контекстот на *шармои*. Песната што следи е напишана од Есги (Eshghi) (1894-1924), кој е уште еден поет на раниот дваесетти век, а се осврнува на страдањето и исклучувањето на жената преку праксата наречена забулување. Тој во следнава песна ни го открива противењето кон забулувањето, каде ферецето е симбол на тиранија, не само за жените како личности, туку и за целото општество.

Што се овие недолични наметки и превези?  
 Тие се покривка за мртвите а не за живите  
 Велам: „Смрт за тие што ги ставаат жените живи в гроб“  
 Додаде ли уште некој поет глас на мојов  
 Мрмор незадоволство ќе почне  
 Жени ќе тргнат превез  
 Ќе ја фрлат својата срамна наметка, ќе се гордеат  
 Радост ќе се врати  
 А ако не, сè додека жените се покриени  
 Пола нација жива не е.<sup>9</sup>

Birds from their nests, beasts from their lairs,  
 Even the stars in the sky went wild

Thus, before creator and created  
 The religious scholars remained exonerated

With saviors such as this bunch  
 Why are people still so cynical?<sup>8</sup>

This poem represents the tension between the “turban-wearers,” (Islamic clergy) and the “people” while women’s veiling being the cause of that tension. A woman’s face being “drawn in ink” and her face “completely bare” disturbs the social order and causes her to lose her chastity to alluring men. Again, the poem represents the strict social norms on women, women’s physical limitations, and their sufferings through the context of *sharm*. The following poem composed by Eshghi (1894-1924), another poet of the early twentieth century, addresses women’s suffering and exclusion through the practice of veiling. In the following poem, he reveals his opposition to veiling, in which the veil is a symbol of oppression not only for women as individuals, but for the entire society as well.

What are these unbecoming cloaks and veils?  
 They are shrouds for the dead, not for those alive  
 I say: “Death to those who bury women alive”  
 If a few poets add their voices to mine  
 A murmur of discontent will start  
 With it women will unveil  
 They’ll throw off their cloak of shame, be proud  
 Joy will return to lives  
 Otherwise, as long as women are in shrouds  
 Half the nation is not alive.<sup>9</sup>

Мажите поети како Мирзаде-је Ешги и Ирај Мирза го артикулираат женскиот превез како едно политичко прашање. Нивните песни не се однесуваат на чувствата на жените. Тука таа не претставува личност туку еден политички објект. Се дискутира за превезот а не за нејзината болка и страдање.

### **Раната патријархална ера: Жените трагаат по идентитет и признание, функционирање преку контекстот на шармот**

На почетокот на дваесеттиот век, стапката на писменост во Иран била ниска, како кај мажите така и кај жените. На синовите им се давало предност да стекнат образование, а ќерките се мажеле бргу по дванаесеттата година; само мал процент од елитата ги школувал своите жени. Највпечатливата жена поет Парвин Етесами (Parvin Etessami) (1907-1941) е една од тие жени: првенствено поради тоа што татко ѝ, кој бил научен работник по литература, ја школувал. Не е ни чудо што Етесами, која била воспитувана и поддржувана од страна на татка си, била во можност да ја објави својата поезија. Татко ѝ ги објавил нејзините први песни во сопствениот книжевен весник *Бахар* [Пролет] кога таа имала само четиринаесет години.

Парвин Етесами е родена во богато и образовано семејство. Таа се здобила со најдоброто образование достапно за жените од нејзината генерација. Според иранските културни норми, таа се омажила релативно доцна (на дваесет години) и тоа во претходно договорен брак. Родила едно дете, го напуштила сопругот, и како резултат на тоа, морала да се откаже од детето поради законите за старателство во тоа време. Умира на 34-годишна возраст од мистериозна тифоидна треска. Татко ѝ, Јусуф Етесами, бил

Male poets such as Mirzade-ye-Eshgi and Iraj Mirza, articulate on women's practice of veiling as a political issue. Their poem is detached from the woman's feelings. She is not a person but a political object. Her veil is discussed not her pain and suffrage.

### **The Early Patriarchal Era: Females' Search for Identity and Recognition, and Working through the Context of Sharm**

In early twentieth-century Iran, the illiteracy rate was high among both males and females. Sons were given preference in receiving an education, and daughters were married off in their early teens; only a very small percentage of the elite educated their women. The prominent female poet Parvin Etessami (1907-1941) was one of these few: primarily her father, a scholar of literature, educated her. It is not surprising that Etessami, raised with her father's guidance and support, was able to publish her poetry. Her father published her first poems in his literary journal *Bahar* [spring] when she was only fourteen.

Parvin Etessami was born into an affluent and cultured family. She received the best education available to women of her generation. According to Iranian cultural norms, she married relatively late (in her mid-twenties) through an arranged marriage. She gave birth to one child, left her husband, and as a result had to give up her child due to custody laws at the time. She died of a mysterious typhoid fever at age 34. Her father, Youssof Etessami, was an intellectual who was the founder of the literary journal "Bahar" where he published articles about women's issues



интелектуалец – основач на книжевниот весник „Бахар“ каде тој објавувал написи кои ги третираат женските прашања и страдања. Има преведено неколку книги од арапски јазик; една книга од египетскиот учител Касем Амин (Qasem Amin) насловена *Еманципација на жениите*. Јусуф Етесами силно ја застапувал еманципацијата преку формално образование и нивна видливост во јавноста. Јусуф Етесами е маж-феминист од тоа време, кој, преку напорите да ѝ обезбеди образование на ќерка си Парвин, ја исполнил и мисијата за подобрување на позицијата на жените во иранското општество.

Парвин Етесами пишувала поезија во контекстот на *sharmoi*. Речиси никогаш не ги открива чувствата или привлечноста насочена кон спротивниот пол; никогаш не зборува за страсна хетеросексуална љубов; таа се издвојува себеси од поезијата што ја пишува и многу ретко си го открива родот во своите дела. Иако намерно доста елоквентно ги избегнува феминистичките ставови, таа постигнува многу повеќе од женските општествени и културни очекувања од тоа време.

Поезијата на Етесами е ослободена од насилство; таа се занимава со грижата и добрината. Ги опишува врските меѓу роднините, пријателите, родителите, децата и животните. Таа користи анегдоти и алегоричка форма за да ни раскаже приказна во форма на поема при што секогаш е на страната на жртвата.<sup>10</sup> Таа го препознава страдањето и беспомошноста, меѓутоа тоа го искажува преку фигури на животни и предмети, како на пример кафези за птици. Нејзината последна збирка песни, вклучително и следнава, дава еден подлабок подзвук на страдањето, беспомошноста и отуѓувањето:

О розо, што ли доби од жителите на  
Градината, ако не само укор и злоба од трња?

and suffrage. He translated several books from Arabic; one book by the Egyptian scholar Qasem Amin called *The Emancipation of Women*. Youssof Eteessami was a strong advocate of women's emancipation through formal education and visibility in the public arena. Youssof Eteessami was a male feminist of his time where his efforts to educate her own daughter, Parvin, was one of his missions to better women's social positions in the Iranian society.

Parvin Eteessami wrote her poetry in the context of *sharm*. She hardly ever reveals feelings or attachments to the opposite sex; she never speaks of passionate heterosexual love; she separates herself from her poetry and rarely reveals her gender in her work. Although she deliberately and eloquently avoids any feminist stance, she achieves beyond what women's social and cultural expectation is of her generation.

Eteessami's poetry is free of violence; it revolves around caring and kindness. She describes connection to kin members, friends, parents, children and animals. She uses anecdotes and parables to tell stories in the form of a poem where she always identifies with the victim.<sup>10</sup> She recognizes suffering and powerlessness but expresses them in animal figures and objects such as birdcages. Her last collection of poems, including the following, shows a deeper undertone of suffering, powerlessness, and alienation:

O rose, what did you receive from the inhabitants of  
The garden, save the reproach and malevolence of  
thorns?

О ти дијаманту скапоцен еден, покрај сјајот твој што  
Чувство в чаршија сети, ако не тоа на простиот муштерија?

Во градината ти залута: судбина ти е в кафез да бидеш.

О птицо заробена, знаеш ли нешто друго освен зандана?<sup>11</sup>

Во една од последните песни на Етесами, како следнава, можете да почувствувате огорченост и лутина кон недостатокот од признание за нејзините интелектуални способности како жена. Таа зборува за својата болка кога си го открива родот:

Од правот на лажната мисла, подобро ќе е срце да се исчисти  
За ѓаволот да знае дека ова огледало створено за прав не е.

Некои писмени луѓе мислат Парвин е маж.  
Таа маж не е. А оваа гатанка ич добро не е ако нерешена остане.<sup>12</sup>

### Рушење на *шармои*: Неопатријархат, врска и неповинување

По Втората светска војна продолжува економскиот развој на иранското општество. Поради нафтено богатство, развојот се случува многу брзо, особено по национализацијата на нафтата во средината на 1950-те години. Таа декада го доведе во живот неопатријархатот. Нафтено богатство создаде една богата влада, која стана најголема политичка и економска сила. Општеството, кое по својата структура сè уште

O lovely diamond, despite your radiance what did you  
Experience in the marketplace, save base customers?

Into the garden you strayed: fate caught and caged you.  
O captive bird, what have you even known save a cage?<sup>11</sup>

Among Eteessami's last poems such as the following, one can sense bitterness and anger at the lack of recognition of her intellectual ability as a woman. She speaks of her pain when she reveals her gender:

From the dust of false thought, the heart had better be  
cleansed  
So that the demon knows this mirror is not for dust.

Some literary persons believe Parvin to be a man.  
She is not a man. This riddle had better be solved.<sup>12</sup>

### Breaking the *Sharm*: Neopatriarchy, Connection, and Nonconformity

Iranian society proceeded toward economic development after World War II. Because of oil wealth, development occurred rapidly, especially after the nationalization of oil in the mid-1950s. In that decade, the new era of neopatriarchy came to life. The oil wealth created a rich government, which became the ultimate political and economic power. A society, still patriarchal in structure,

беше патријархално, продолжи понатаму со индустријализацијата и економскиот развој; при што во исто време беше изложено на влијанија од западната идеологија и животен стил.

Како неопатријархатот ја промени поезијата пишувана од жени? Неопатријархалната поезија е откривачка поезија; таа е лична поезија која открива и покажува една отворена антипатија кон патријархалната структура. Жените ја откриваат својата потрага кон личното самоизразување, но во исто време сакаат да се вклучат и да ја отфрлат својата маргиналност и своето молчење. Песните се спротивставуваат на патријархалната структура и го нарушуваат кодот на *шармои* со тоа што зборуваат за личните чувства на жените и репресијата врз нив.

Анализирајќи ги жените-поети од неопатријархатот, Милани (Milani) вели:

Кон средината на овој век, изникна една нова традиција на поезија пишувана од жени во Иран; традиција на жени кои интензивно се себе-анализираат и себе-откриваат, а не традиција на закривање или воздржаност под анонимноста и заматеноста на превезот.... Авторскиот глас не е ни подреден врз база на стереотипи ниту пак е скриен според пропишаните правила на психологијата и општествената дистанца. Чувствата не се рационализираат, страстите не се разводнуваат, емоциите не се ублажуваат, не се избегнуваат деталите, а мажите не отсутнуваат. Овие писателки, до различен степен, создадоа едно чувство на саморазвод од конвенционалната дефиниција на женскоста во Иран...<sup>13</sup>

Поезијата на Фарух Фарухсад (Forough Farrokhzad) (1935-1967) открива една незакриена и невоздржана

proceeded toward industrialization and economic development; at the same time it was exposed to the Western ideology and lifestyle.

How did neopatriarchy change the poetry written by women? The neopatriarchal poetry is revealing; it is personal; it exposes and shows an open resentment of the patriarchal structure. Women reveal their search for self-expression as individuals, yet they wish to be connected, and reject marginality and their silence. The poems confront and oppose patriarchal structure and break the code of *sharm* by speaking about women's personal feelings, and oppression.

In an analysis of female poets of the neopatriarchal era, Milani states:

Toward the middle of the present century, a new tradition of women's poetry came into being in Iran; a tradition of women intensely involved in self-reflection and self-revelation, not sheltered or restrained by anonymity and opacity of veil.... The authorial voice is neither subordinate to stereotypes nor hidden according to prescribed rules of psychology and social distance. Feelings are not rationalized, passions are not diluted, emotions are not flattened, details are not evaded, and men are not absent. These writers created to varying degrees, a sense of self divorced from the conventional definition of womanhood in Iran...<sup>13</sup>

The poetry of Forough Farrokhzad (1935-1967) reveals a non-sheltered, unrestrained woman, who dares to revolt

жена, која е смела да се противи на кодот на *шармош*, жена која е отуѓена и маргинализирана при процесот на нејзиното откровение. Оваа жена, спротивно од таа кај Етесами, не е под превезот и не е скромна. Фарухсад елоквентно и отворено му се разоткрива, се поврзува и го допира читателот. Таа го опишува својот внатрешен свет. Таа отворено зборува за своите страдања и осаменост, обвинувајќи го патријархалниот систем кој ја тишти. Фарухсад е добра и полна со страст кон мажите во нејзината поезија, меѓутоа напати ги предупредува жените да не им веруваат. Во текот на овој процес таа ја напаѓа самата структура на машката надреденост. Како една жена во потрага по својот идентитет, таа постојано ја бара врската со мажите и со другите жени.

Фарухсад, за разлика од Етесами, немала богато или привилегирано потекло. Никогаш не завршила средно училиште, а се омажила на шеснаесет години. Го напуштила сопругот по три години од бракот и морала да го остави детето затоа што законите во тоа време секогаш налагале старателството на децата да им се дава на мажите. Таа ја издала првата збирка, *Асир* [Затвореник] во 1955 г. пред да ги напушти сопругот и синот. Нејзината кариера како поет, а понатаму и како филмски продуцент, го достигна својот врв во доцните 1950-ти и раните 1960-ти години. Во 1967 г., во зенитот на кариерата, на само 32 години, трагично загинува во сообраќајна несреќа.<sup>14</sup>

Во нејзината рана збирка *Асир* [Затвореник],<sup>15</sup> таа слика портрет на една збунета млада жена која е фатена на крстопатот на нејзината улога како жена, сопруга и мајка, а исто така и како еден независен поет, жена која одбива да биде домаќинка.

Мислам но и знам  
Никогаш не ќе напуштам кумез

against the code of *sharm*, and is alienated and marginalized in the process of her revelation. Unlike Etessami, she is not veiled and modest in her poetry. Farrokhzad eloquently and candidly reveals, connects and reaches out to her reader. She describes her inner world. She openly talks about her despair, loneliness blaming the patriarchal system for her oppression. Farrokhzad is kind and passionate toward her male subjects but sometimes warns women not to trust them. In the process, she attacks the very structure of male supremacy. A woman in search of her identity, she continuously seeks connection with men and with other women.

Farrokhzad, unlike Etessami, did not enjoy a wealthy, privileged background. She never finished high school and married at age sixteen. She left her husband after three years of marriage and had to leave her child behind because of laws of the time when men always gained custody of their children. She published her first collection, *Asir* [Captive], in 1955 before leaving her husband and son. Her career as a poet, and later as a movie producer, peaked in the late 1950s and early to mid-1960s. In 1967, at the height of her creativity and only 32 years old, she tragically died in a car accident.<sup>14</sup>

In her earlier collection, *Asir* [Captive],<sup>15</sup> she paints a portrait of a confused young woman caught between the demands of life as a woman, wife, and mother and as an autonomous poet, a woman who refuses to be domesticated.

I think about it and yet I know  
I'll never be able to leave this cage

Дури и управникот да ме ослободи  
Немам сили да летнам.

Секое утро од зад решетки  
Насмеан и шарет чедото ми праќа  
Штом запеам  
Тој ме бакнува близу усни.

Боже еден ден ако мора да полетам  
Од зад решеткиве молчаливи  
Што одговор да дадам на детска солза в око?  
На мира остај ме зашто птица в кафез сум!<sup>16</sup>

Фарухсад ни го открива угнетувањето на жените, како на приватен така и на јавен план. Во една од нејзините песни таа го открива конфликтот и тагата кои се производ на кусокот на женската моќ во нејзиниот приватен живот:

Со насмевка,  
Девојчето праша:  
„Која е тајната на овој венчан обрач  
што ми кружи околу рака?“

Години подоцна, една ноќ  
Со поглед без моќ  
Една жена си гледаше во обрач златен,  
И виде во таа сјајна шара,  
Дни јалови, дни потрошени  
Во надеж маж љубов со рака да даде  
Очајничка таа кутра,  
Извика на цела уста:  
„Овој блескав и сјајен обрач вреден  
е обрач беден и за ред жеден.“<sup>17</sup>

Фарухсад ни ги открива забраните кои ѝ биле наметнувани како на жена и исто така нејзиниот бунт против тоа, и вели:

Even if the warden should let me go  
I've lost the strength to fly away.

Every morning from behind bars  
My child's eyes smile at me  
As I start to sing  
His kissing lips near mine.

God, if I need to fly one day  
From behind these silent bars,  
How will I answer this child's wet eyes?  
Let me be I am a captive bird!<sup>16</sup>

Farrokhzad reveals women's oppression in both the private and the public domain. In one of her poems she reveals the conflict and the sorrow that are caused by women's lack of power in their personal life:

With a smile,  
The little girl asked:  
“What is the secret of this wedding band  
Circling me tightly on my hand?”

Years later, one night  
A sad wife gazed at the golden band,  
And saw in its glowing design  
Wasted days, wasted  
In the hope of a husband's loving hand.  
Anguished, she cried  
Out loud. She said:  
“This luminous and glowing band  
Is the band of tyranny and demand.”<sup>17</sup>

Farrokhzad also reveals the restrictions placed on her as a woman and rebels by saying:

Не ми ставај пломба на молк на уснине  
 Имам приказни некажани да кажам  
 Тргни ми ја тешкава пранга од нога  
 Тоа сè ми пречи<sup>18</sup>.

Don't put the seal of silence on my lips  
 I have untold tales to tell  
 Take off the heavy chain from my foot  
 I am disturbed by all of this.<sup>18</sup>

Во подоцнежната збирка *Дивар* [Сид],<sup>19</sup> Фарухсад отворено ја признава тиранијата насочена кон „нејзините сестри“ и ги поттикнува на бунт против угнетувањето на жените на јавен план. Нејзиниот феминистички глас може јасно да се чуе во следнава песна:

In her later collection, *Divar* [The Wall],<sup>19</sup> Farrokhzad openly admits her oppression to “her sisters” and encourages them to revolt against oppression of females in the public domain. Her feminist voice is heard clearly in the following poem:

Сестро, земи си ги правата  
 од тие кои те тиштат,  
 од тие кои преку илјада цаки  
 те седнале в куќи

My sister, take your right  
 from those who keep you weak,  
 from those who through a thousand ploys  
 keep you seated in a house.

Не цимоли туку  
 врескај, цркај.  
 Да скршиш тешка пранга  
 да си ослободиш живот свој.

Your angry complaining  
 must become shouting, screaming.  
 You must break this heavy chain  
 to liberate your life.

На јуриш, да искорениш тиранија,  
 Оживи срце в крв да се цеди.  
 Во борба, во борба да промениш закон  
 за добро и слобода твоја.

Rise, uproot oppression,  
 revive the heart drenched in blood.  
 Struggle, struggle to transform laws  
 for the sake of your own freedom.

Фарухсад ги оживува личните односи помеѓу мажите и жените.<sup>20</sup> Таа зборува за хетеросексуалната љубов и страст преку својот револт против општествениот код на *шармои*. Во една невообичаено искрена и трогателна љубовна песна од збирката *Дивар* [Сид], таа ја искажува сексуалната желба и страст. Се осмелува да го прекрши кодот на *шармои*, кој диктира дека не е zgodno и не е во ред една жена да зборува за сексуални односи.

Farrokhzad gives life to men and women's personal relationships.<sup>20</sup> She speaks of heterosexual love and passion as she revolts against the norms of the society's code of *sharm*. In an unusually frank and moving love poem from *Divar* [The Wall], she expresses sexual desire and passion. She dares to break the code of *sharm*, which dictates that it is inappropriate and improper for a woman to speak of sexual relationships.

Покрај тело, тресетно и вкочането

Beside a body, tremulous and dazed

грешев, развратно грешев.  
Боже! Да ми е да знам што правев  
во таа темна одаја на тишината?

Во таа одаја темна беззвучна  
му видов очи полни чудеси  
срце ми затрепери  
на молба в очи негови.

Во таа одаја темна беззвучна  
Седев, растроена покрај него  
се напив троа страст од усна негова  
и спасена бев од болка на срце будало.

Му шепнав приказна љубовна:  
те сакам, срце мое убаво  
те сакам в пазуви животни  
те сакам, О мој љубовнику.

Око полно пламен му светна в час  
вино румено танцуваше со нас  
А в постела мека, тело мое  
на пазуви пијано му трепери.

Грешев, развратно грешев  
Во прегратки полни оган и пламен  
грешев во прегратки  
челични, огнени и одмазднички.<sup>21</sup>

Фарухсад го препознава своето бунтовништво против кодот на *шармои* на почетокот на песната, каде што вели, „Грешев.“ Ни ја открива страста кон својот љубовник во религиозен контекст и го признава гревот за чинот што го сторила. „Страст која претставува и болка и задоволство, се случува една радикална промена не само во традиционалната смисла во границите на политичката содржина за една жена, туку и во традиционалната хетеросексуална врска.“<sup>22</sup>

I sinned, I voluptuously sinned.  
O God! How could I know what I did  
in that dark retreat of silence?

In that dark retreat of silence  
I looked into his mysterious eyes  
my heart trembled restlessly  
at the pleading in his eyes.

In that dark retreat of silence  
I sat, disheveled, beside him  
passions poured from his lips into mine  
saved I was from the agony of a foolish heart.

I whispered the tale of love in his ears:  
I want you, O sweetheart of mine  
I want you, O life-giving bosom  
I want you, O mad lover of mine.

Passion struck a flame in his eyes  
the red wine danced in the glass  
In the soft bed, my body  
shivered drunk on his breast.

I sinned, I voluptuously sinned  
in arms hot and fiery  
I sinned in his arms  
iron-strong, hot, and avenging.<sup>21</sup>

Farrokhzad recognizes her rebellion against the code of *sharm* in the beginning of the poem, where she says, “I sinned.” She reveals her passion for her lover in the religious context, and admits to the sinfulness of her act. “A passion both painful and delightful, a radical change occurs not only in the traditional notion of the boundaries of poetic content for a woman, but also in the conventional heterosexual relationship.”<sup>22</sup> She revolts against the code of *sharm*, not only by speaking about lovemaking, but also

Таа се противи на кодот на *шармои*, не само кога зборува за водење љубов, туку и кога признава дека ужива во тоа. Таа ја прекорува општествената контрола врз женската сексуалност и ја отфрла сликата на „идеалната жена.“

### Тахерех Сафарзадех: Спротивставувајќи му се на патријархатот во нејзините најрани дела

Тахерех Сафарзадех (Tahereh Saffarzadeh) (1936-) е уште една позната жена-поет, а нејзиното дело го ставаме во неопатријархатот, но исто така и во ерата на пост-неопатријархатот. Нејзините први дела се одликуваат со истакнување на маргиналноста на жените, нивната отуѓеност, исклученост и скриеност. Првата збирка поезија ја издала во 1960-те г., среде владеењето на неопатријархатот, а истата се преклопува со последното дело на Фарухсад пред нејзината смрт во 1967 г. Сафарзадех понатаму продолжува да ги објавува своите дела цело време додека трае ерата на пост-неопатријархатот. Нејзината поезија јасно ни ги покажува последиците од религијата и политиката, како и нејзината лична потрага по идентитет.

Спротивно од Фарухсад, а слично на Етесами, Сафарзадех била привилегирана во врска со своето образование. Има завршено додипломски студии по англиска книжевност на Универзитетот Шираз. Била мажена, но набргу потоа се развела од сопругот и го загубила детето кое умрело прерано. Го напуштила Иран и магистрирала во областа на креативното пишување на Универзитетот во Ајова, а потоа се вратила во Иран. Била политичка активна на „јавен план“ во текот на владеењето на шахот (во ерата на неопатријархатот) како и во пост-неопатријархатот во текот на владеењето на Хомеини. Делото на Сафарзадех јасно ги отсликува социополитичките промени

by admitting that she enjoys it. She resents societal control over female sexuality and rejects the image of the “ideal woman.”

### Tahereh Saffarzadeh: Confronting Patriarchy in Her Early Work

Tahereh Saffarzadeh (1936-) is another prominent female poet where her work falls into both the neopatriarchal and the post-neopatriarchal era. In her early work, she points to women’s marginality, alienation, exclusion, and seclusion. Her first collection was published in the 1960s, in the midst of the neopatriarchal era, and coincided with Farrokhzad’s last work before her death in 1967. Saffarzadeh continued to publish her work throughout the post-neopatriarchal era. Her poetry clearly shows the effects of religion and politics, as well as her personal search for identity.

Unlike Farrokhzad and like Eteessami, Saffarzadeh enjoyed a privileged education. She received her bachelor’s degree in English literature from Shiraz University. She married, but soon divorced her husband and lost her only child to premature death. She left Iran, received a master’s degree in creative writing from the University of Iowa, and returned to Iran. She was politically active in the “public domain” during the Shah’s regime (neopatriarchal era) as well as in the post-neopatriarchy during Khomeini’s regime. Saffarzadeh’s work is a clear reflection of sociopolitical change in Iranian society. She reveals the effect of these changes on women’s identity and self-expression.<sup>23</sup>



во иранското општество. Таа ни го открива влијанието на овие промени врз идентитетот на жените и нивното себе-изразување.<sup>23</sup>

Во своите први дела Сафарзадех се спротивставува на патријархалната структура од тоа време, ја мрази истата и ја искажува својата отуѓеност од неа, „тагата,“ и маргиналноста. Една песна од збирката *Движење и вчера*<sup>24</sup> ни ја опишува таа „тага“:

Осамено дрво сум  
 Во оваа опсежна пустина  
 На оваа снежна долина  
 Немам сопатник  
 Ниту едни стапки чекор да држат со моите  
 пријатниот звук на потокот  
 среќата на брзиот вртлог  
 се мртви во некоја далечина  
 а во уши  
 ми се влеваат суви потоци осаменост  
 во оваа пустина  
 јас имам само  
 страшни пријатели;  
 град од болка, облаци од страв  
 а бесен дожд од болка  
 во мене вие како осамениот волк.  
 Во оваа темна ноќ  
 срце не ми трепери  
 за мисли утрешни.<sup>25</sup>

Во следнава песна, „На ацилак во моето родно место,“ од збирката *Танин дар делџа* [Одек во заливот],<sup>26</sup> Сафарзадех ѝ се спротивставува на патријархалната структура на „машката надреденост“ и нееднаквата позиција на жените. Таа го опишува моментот на сопственото раѓање и добива главна улога во сопствената песна. Сликата на Сафарзадех за мајка ѝ и за себеси е слика на две жени – жртви на патријар-

In her early work, Saffarzadeh confronts the patriarchal structure of her time, resents it, and expresses her alienation, “solitude,” and marginality. A poem from her collection *Motion and Yesterday*<sup>24</sup> describes that “solitude”:

A lone tree I am  
 in this far reaching desert  
 on this snowfall plain  
 I have no soul mate  
 no one whose steps tread in unison with mine  
 the friendly murmur of streams  
 the happy rush of springs  
 die in a space far away  
 and my ear  
 fills with parched strains of solitude  
 in this desert  
 I have terrifying companions;  
 hail of pain, clouds of fear,  
 and wild downpour of sorrows  
 within me howls the clamor of  
 wolves of loneliness.  
 In this darkness of night  
 my heart does not quicken  
 with thoughts of tomorrow.<sup>25</sup>

In the following poem, “Pilgrimage to My Birthplace,” from her collection *Tanin Dar Delta* [Resonance in the Bay],<sup>26</sup> Saffarzadeh confronts the patriarchal structure of “male supremacy” and the unequal position of women. She describes her own moment of birth and becomes the main actor in her poem. Saffarzadeh portrays her mother and herself as two women who are victims of the patriarchal practices and beliefs. While her mother is

халната пракса и верување. Додека мајка ѝ е пасивна и без сопствен глас, таа дава глас кој е полн со критика. Како резултат на тоа како се однесувале со неа од кога е родена, таа ја прекорува и ја отфрла „машката надреденост“ и си бара нов идентитет, настрана од тој на мајка си.

Не го имам видено родното место  
 Каде мајка ми посејала под ниска стреја  
 Тежок товар од својата внатрешност.  
 Сè уште е живо  
 Првото тик-так на малото срце мое  
 Во одакот  
 во пукнатините и паднатите тули.  
 Сè уште е жив погледот мајчин на вратите и сидовите  
 поглед на срам  
 кон татко ми,  
 кон дедо ми,  
 откако пригушениот глас објави,  
 „девојче е.“  
 Бабиците пребледеа, стравувајќи за бакшишот  
 за папочната врска,  
 знаејќи дека нема да има ич  
 за сунетот.

На првиот ацилак на родното место  
 ќе го измијам мајчиниот срам  
 од сидовите,  
 од таму каде срце почнало да чука,  
 ќе почнам да му кажувам на светот  
 дека моите сјајни раце не чезнеат,  
 тупаници да станат,  
 ниту да удрат и да чукнат,  
 Јас не врескам,  
 Не се гордеам со убиство  
 Мене не ме товеа со  
 машка надреденост.<sup>27</sup>

passive with no voice of her own, she has a voice full of criticism. As a result of her treatment from the moment of her birth, she resents and rejects “male supremacy” and seeks a new identity separate from her mother’s.

I have not seen my birthplace  
 where my mother deposited under a low ceiling  
 the heavy load of her insides.  
 It is still alive  
 the first tick-tick of my small heart  
 in the stovepipe  
 and in the crevices between crumbling bricks.  
 It is still alive in the door and walls of the room  
 my mother’s look of shame  
 at my father,  
 at my grandfather,  
 after a muffled voice announced,  
 “it is a girl.”  
 The midwife cringed, fearing no tip  
 for cutting the umbilical cord,  
 knowing there’d be none  
 for circumcision.

On my first pilgrimage to my birthplace  
 I will wash from the walls  
 my mother’s look of shame,  
 and where my heart began to pound,  
 I will begin to tell the world  
 that my luminous hands have no lust  
 to clench in fists,  
 nor to beat and pound  
 I do not yell,  
 I do not feel proud to kill,  
 I’ve not been fattened  
 at the table of male supremacy.<sup>27</sup>

Во повеќето дела на Сафарзадех човек може да почувствува една исламска нишка и нејзиното „поврзување“ со религијата. Во следнава песна од *Танин дар делта* [Одек во заливот], таа ни ја открива својата желба да биде дел од „акцијата“ и жали поради нејзината скриеност и изолација. Има едно чувство на хаос и безредие во оваа песна; поетот ни го открива судирот помеѓу традицијата (религијата) и модерното. Тука таа го искажува двојното лице на неопатријархатот со тоа што зборува за „лак за нокти“, а потоа за „пеење на молитва.“ Таа ја завршува песната со „молитва за промена.“

Крцкавиот звук на Азан се слуша  
 Тој крцкав Азанов звук  
 Е како раце на доблесен човек  
 Кој ме ослободува од здравото потекло  
 Од чувството на изолација и скриеност  
 Не сум веќе остров  
 Одам на молитва  
 се измивам во градскиот воздух а црните слоеви од  
 смог  
 се мојата Мека, настаните идни  
 и лакот за нокти  
 никаква пречка  
 за молитва  
 молитва за чудо  
 молитва за промена.<sup>28</sup>

### Промената кон пост-неопатријархат, „врска“ и повинување преку религијата

Иранското општество претрпе големи промени во доцните 1970-ти години. Режимот на шахот Пахлави беше срушен кон крајот на 1978 г., а на власт дојде фундаменталната исламска влада на ајатолахот

In most of Saffarzadeh's work, one can sense the Islamic overtone and her "connection" with religion. In the following poem from *Tanin Dar Delta* [Resonance in the Bay], she reveals her desire to be part of the "action" and resents her seclusion and isolation. A sense of anomie and normlessness is evident in this poem; the poet reveals the clash of traditionalism (religion) with modernity. Here she exposes the double face of the neopatriarchy by speaking of "nail polish" and then of "prayer chanting." She concludes the poem with "prayer for change."

The crisp sound of Azan can be heard  
 the crisp sound of Azan  
 is like the hands of a pious man  
 which frees my healthy roots  
 from feelings of isolation and seclusion  
 no longer an island  
 I go towards a mass prayer  
 my ablution with city air and dark paths of smoke  
 my Mecca, events to come  
 and nail polish  
 no barrier  
 to prayer chanting  
 prayer for miracle  
 prayer for change.<sup>28</sup>

### The Shift toward Post-Neopatriarchy, "Connection," and Conformity through Religion

Iranian society changed rather radically in the late 1970s. The Shah's regime was overthrown in late 1978, and was replaced by the fundamentalist Islamic government of

Хомеини. Иако жените носеа фереџе пред и за време на патријархалната ера, оваа пракса стана прашање на избор во текот на неопатријархалниот период, кога носењето западна облека претставуваше норма за еманципација на иранската жена. Една од главните промени што се случува во текот на раната пост-неопатријархална ера беше задолжителното забудување на жените како еден вид политичко противење на вестернизација, за која се мислеше дека е една од главните причини и симбол на распаѓањето на иранскиот морален поредок.

Како што ќе видиме во следните примери на пост-неопатријархалната поезија на Сафарзаде, женското чувство на потрага по себе-изразување и идентитет во западен стил, која беше очигледна за време на неопатријархатот, ќе се претвори во давање предност на едно ново чувство на идентитет. Ова чувство на идентитет претставува отклон од индивидуализмот на западниот феминизам, и цврсто е сврзано со групната политика и религиозните обврски.

Пост-неопатријархалните песни на Сафарзаде го отсликуваат отфрлањето на вестернизација и империјализмот. Нејзината тесна идентификација со религијата станува нагласено јасна во нејзините подоцнежни дела. Делата што ги објави во текот на пост-неопатријархатот се фокусираат на нејзината лична потрага за поврзување и припадност во групата. Сафарзаде тесно се идентификува со исламот и неговата поврзаност со политиката. За разлика од нејзините претходни дела, овие подоцнежни песни не покажуваат никаква конфронтација со патријархалната структура. Непријателот веќе не е „машката надреденост“ туку „западниот империјализам.“ Сафарзаде му ја понуди на ајатолах Хомеини следнава песна од збирката *Бајат ба Бибар* [Сојуз со разбуденоста]:<sup>29</sup>

Ayatollah Rouhollah Khomeini. Although women had practiced veiling during and before the patriarchal era, it became optional during the neopatriarchal period, when Western attire was the norm for urbanized Iranian women. One of the major changes that occurred during the early post-neopatriarchal era was the mandatory veiling of women as a political protest against Westernization, which was thought to be one of the main causes and symbol of the decay of the Iranian moral order.

As we see in the following examples of Saffarzadeh's post-neopatriarchal poetry, the female sense of search for self-expression and Western-style identity, which was evident in the neopatriarchal era gives way to a new sense of identity. This sense of identity is a move away from individualism and Western feminism; it is tied closely to group politics and religious duties.

Saffarzadeh's post-neopatriarchal poems reflect the rejection of Westernization and imperialism. Her close identification with religion becomes increasingly clear in her later work. The works she published during the post-neopatriarchy focuses on her quest for connection and belonging to the group. Saffarzadeh identifies closely with Islam and its connection with politics. Unlike her earlier works, these later poems show no confrontation with the patriarchal structure. The enemy is no longer "male supremacy" but "Western imperialism." Saffarzadeh offered the following poem to Ayatollah Khomeini in her collection *Bay'at ba Bidar* [Alliance with Wakefulness]:<sup>29</sup>

По ноќта никогаш вакво будење немало  
 ноќта никогаш не видела толку луѓе да бдеат  
 непријателу на сонот  
 душо на правдината Божја  
 ти си претходница на сите херои  
 херој меѓу пророците  
 Во овој век на искушение и алчност  
 во овој век на сеприсутното убивање  
 век на убедливи измамници  
 на подмитувачи и ноќни птици  
 во најтемната ноќ на животот  
 ти си истокот каде и да си во вселената  
 и ништо не стои помеѓу тебе и Сонцето  
 а се движиш  
 како часовите сончеви  
 со слобода и силина  
 и без никого да го прашаш.<sup>30</sup>

Never was night followed by such awakening  
 never did night see so many keeping vigil  
 enemy of sleep  
 soul of God spreading justice  
 you are the ancestor of all heroes  
 the hero among prophets  
 In an era of temptation and greed  
 in an era of ubiquitous murder  
 an era of convincing impostors  
 of bribe-givers and night seekers  
 in the darkest night of history  
 you are the East in every universe  
 with nothing between you and the sun  
 and your movement  
 is the movement of sun's hours  
 with freedom and power  
 and no leave from anyone.<sup>30</sup>

Милани, во една анализа на пост-неопатријархалното дело на Сафарзаде, ја дава оваа изјава:

Во подоцнежната поезија на Сафарзаде, а особено во Сојуз со разбуденоста, нејзиниот претходен феминистички тон е потиснат. Претходната лутина која цело време лебди, лутина на една бунтовна жена, исчезнува. Човек веќе не ја слуша жената која прска од лутина поради поставените полови забрани. Нејзиниот феминистички тон е потопен во еден вид среден род, ако не деградирачки, тогаш барем ја прави да го крие полот зад една бесполова фасада. Во овие песни во кои родот не може да се открие, особеностите во врска со себноста се трансформирани, и цврсто се врзани во револуционерниот социјален систем, каде не постои место за лични, а особено не за феминистички, барања. Човек веќе не може да пронајде никаква грижа во врска со

Milani, in an analysis of Saffarzadeh's post-neopatriarchal work, makes this statement:

In Saffarzadeh's later poetry, and especially in *Alliance with Wakefulness*, her previous feminist voice is suppressed. The earlier lingering resentment of a rebellious woman disappears. One no longer hears the woman outraged at imposed gender limitations. Her feminist voice is submerged in a neuter persona, if not discounting, then at least hiding her sex behind an asexual facade. In these gender-indistinguishable poems, the peculiarities of the self are transformed, harnessed into the revolutionary social system, where there is no space for personal, especially feminist, demands. One no longer finds any concern over the fate of women, let alone any protest over her condition.<sup>31</sup>

судбината на жените, а да не зборуваме за каков и да било протест во врска со нејзината состојба.<sup>31</sup>

Сафарзадех стана една жена без род, која носи фереце и која пишува во контекст на *шармои*. Таа ја започна својата книжевна кариера со тоа што го прекрши кодот на *шармои*. Во пост-неопатријархатот, таа повторно функционира преку овој код.

О, ти маченику  
Држи ме за раце  
Со твоите раце  
Сечи низ работи земни.  
Држи ми рака,  
јас сум поетеса,  
со повредено тело,  
дојдов да бидеме заедно,  
а на ден ветен  
заедно ќе воскреснеме.<sup>32</sup>

Во последната збирка на Сафарзадех, како и во песните на Етесами од патријархалната ера, јасно се гледа намерното поетесино дистанцирање од читателите и скривањето на својот род. Нејзиното поврзување со мажите како личности исчезнува, а истото е заменето со поврзување со мажите како група. Додека Етесами става акцент на раскажувањето, Сафарзадех во подоцнежните дела се фокусира на политичките и религиозните теми. Во стиховите на Етесами, а особено во нејзините последни песни, човек може да почувствува огорченост и отфрлање на својата маргиналност, додека во подоцнежните дела на Сафарзадех не ни се открива никаква горчина. Таа ја поведува борбата за слобода, меѓутоа во потрага е по нејзиниот крај, а во исто време е замолчан нејзиниот западно-феминистички глас кој се залага за еднаквост на половите. Нејзиното „јас“ е изгубено во групата и воопшто не постои.

Saffarzadeh has become a genderless, veiled woman writing in the context of *sharm*. She started her literary career by breaking the code of *sharm*. In the post-neopatriarchy, she operates through this code.

O, you martyr  
hold my hands  
with your hands  
cut from earthly means.  
Hold my hands,  
I am your poet,  
with an afflicted body,  
I've come to be with you  
and on the promised day  
we shall rise again.<sup>32</sup>

In Saffarzadeh's latest collection, as in the work of Eteessami in the patriarchal era, the poet's deliberate distance from her readers and the concealment of her gender is clear. Her connection with men as individuals disappears, and is replaced by a connection with men as a group. Whereas Eteessami emphasized storytelling, Saffarzadeh's later work emphasizes political and religious topics. In Eteessami's lyrics particularly her latest poems, one senses bitterness and rejection of her marginality, while Saffarzadeh's later work does not reveal any bitterness. She makes her fight for freedom and quests for its ending, while her Western feminist voice calling for equality of the sexes is silenced. Her "self" is lost in the group and is non-existent.

Последната збирка на Сафарзадех го одразува нејзиното повинување кон политика на групата и родовата политика на времето, а нејзиниот индивидуалистички западно-феминистички глас е замолчен. Од ова може да се заклучи дека таа дошла до констатација оти единствениот начин за неа да твори во таква крајно фундаменталистичка исламска атмосфера е целосно да се повини на политиката на денешницата. Нејзините приоритети можеби ќе се свртеле од потрага по западниот феминизам кон потрага по нејзините врски со политиката, религијата и нејзините луѓе.

Сафарзадех претставува една нова генерација на жени-автори кои го покажуваат „противењето кон каков и да било притисок.“<sup>33</sup> Тоа е еден поинаков глас, различен од оној од неопатријархатот, кога сопственото „јас“ беше на централно место. Пост-неопатријархатот ги претставува гласовите на жените со едно „поинтензивно чувство на политичка свест и едно пострасно вклучување во дневните настани.“<sup>34</sup> Во иранското општество се отфрла западното влијание, а луѓето се сплотени во потрагата по нов идентитет – општество каде сè поголем процент на жени и мажи се писмени, се образоваат на факултети и се изложени на западната идеологија и демократија. Оваа нова генерација Иранки-поетеси и писателки симболизира едно општество во кое жените се во потрага по нов идентитет – еден идентитет кој не е западен по лик (или превез), меѓутоа идентитет кој е западен по тоа што е во потрага по еднаквост во контекст на сопствените социо-културни и политички граници.

Превод од англиски јазик: Велко Коцев

Saffarzadeh's latest collection represents her conformity to the group and gender politics of the time, while her individualistic Western feminist voice becomes silent. One can conclude that she came to a realization that her only way to be able to compose her poetry in the heavy Fundamentalist Islamic atmosphere is to completely conform to the politics of the time. Her priority could have been shifted as well from her Western Feminist searches to a search for her connection to politics, religion and her people.

Saffarzadeh represents a new generation of female authors where they show “resistance against oppression of any sort.”<sup>33</sup> A different voice and tone compared to neopatriarchal era where the “self” was the center. Post-neopatriarchy presents voices of women with a “more intense sense of political consciousness and a more ardent involvement with the issues of the day.”<sup>34</sup> Iranian society is one in which the Western influence is rejected and the people are unified in search of a new identity- a society where a growing percentage of its women and men are literate, college educated and exposed to Western ideology and democracy. This new generation of Iranian women poets and writers symbolize a society in which women are searching for a new identity-an identity where it is non-Western in appearance (veiled), but Western in quest for equality within the context of its own socio-cultural and political boundaries.

## Белешки

<sup>1</sup> Milani, Farzaneh (1992) *Veils and Words, The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Syracuse University Press.

————— (1985) “Conformity and Confrontation: A Comparison of Two Iranian Women Poets” in Elizabeth Warnock Fernea (ed) *Women and the Family in the Middle East, New Voices of Change*. Austin University Press.

Kandiyoti, Deniz (1988) “Bargaining with Patriarchy” *Gender and Society*, September pp. 274-289.

<sup>2</sup> Moghadam, Valentine M. (1992) “Patriarchy and the Politics of Gender in Modernizing Societies: Iran, Pakistan and Afghanistan.” *International Sociology* Vol. 7, No. 1, pp.35-53.

<sup>3</sup> Мухамед Мосадех ја национализирал доминанто британската нафтена индустрија на Иран во 1951 г.

<sup>4</sup> Концептот на неопатријархатот на почетокот бил претставен од страна на Хашим Шараби (1988). *Neo-patriarchy: A Theory of Distorted Change in the Arab Society*. New York: Oxford University Press. Јас го развив концептот на пост-неопатријархатот за да ја објаснам пост-револуционерната ера на иранското општество.

<sup>5</sup> Fernia, Elizabeth Warnock (1985) *Women and the Family in the Middle East, New Voices of Change* (ed). Austin University Press. p. 301

<sup>6</sup> Следните песни се земени од книгата на Милани (1992). Таа користела неколку извори и англиски препеви на поезијата која ја анализира. За подетални информации за изворите, види Milani, а особено стр. xix и „Work Cited”

<sup>7</sup> Kandiyoti, page 35

<sup>8</sup> Milani, pages 30-31

<sup>9</sup> Milani, p. 29

<sup>10</sup> Milani 1992

<sup>11</sup> Milani, p. 105

## Notes

<sup>1</sup> Milani, Farzaneh (1992) *Veils and Words, The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Syracuse University Press.

————— (1985) “Conformity and Confrontation: A Comparison of Two Iranian Women Poets” in Elizabeth Warnock Fernea (ed) *Women and the Family in the Middle East, New Voices of Change*. Austin University Press.

Kandiyoti, Deniz (1988) “Bargaining with Patriarchy” *Gender and Society*, September pp. 274-289.

<sup>2</sup> Moghadam, Valentine M. (1992) “Patriarchy and the Politics of Gender in Modernizing Societies: Iran, Pakistan and Afghanistan.” *International Sociology* Vol. 7, No. 1, pp.35-53.

<sup>3</sup> Mohammad Mossadegh nationalized the British dominated Iranian oil industry in 1951.

<sup>4</sup> The concept of neopatriarchy was originally introduced by Hashim Sharabi (1988). *Neo-patriarchy: A Theory of Distorted Change in the Arab Society*. New York: Oxford University Press. I have developed the concept of post-neopatriarchy to explain the post-revolutionary era in Iranian society.

<sup>5</sup> Fernia, Elizabeth Warnock (1985) *Women and the Family in the Middle East, New Voices of Change* (ed). Austin University Press. p. 301

<sup>6</sup> The selected poems in this paper were taken from Milani’s (1992) book. She used several sources and English-translated versions of the poetry that she analyzes. For more detail on the sources, see Milani, particularly pages xix and “Work Cited.”

<sup>7</sup> Kandiyoti, page 35

<sup>8</sup> Milani, pages 30-31

<sup>9</sup> Milani, p. 29

<sup>10</sup> Milani 1992

<sup>11</sup> Milani, p. 105



- <sup>12</sup> Milani, p. 106
- <sup>13</sup> Milani, page 127
- <sup>14</sup> Milani (1992) and Hillmann (1987)
- <sup>15</sup> Forough Farrokhzad. *Asir* [Captive]. 1955. Reprint. Tehran: Amir Kabir, 1974.
- <sup>16</sup> Milani, P. 134
- <sup>17</sup> Milani, pages 194-5
- <sup>18</sup> Milani, p. 53
- <sup>19</sup> Forough Farrokhzad. *Divar* [The Wall]. 1956. Reprint. Tehran: Amir Kabir, 1971.
- <sup>20</sup> Hillmann, Michael C. (1987) *A Lonely Woman: Forugh Farrokhzad and her Poetry*. Washington D.C. Three Continents Press and mage Publishers.
- <sup>21</sup> Milani, p. 143
- <sup>22</sup> Milani, page 143
- <sup>23</sup> Milani (1992)
- <sup>24</sup> *Harekat va Diruz* [Motion and Yesterday]. Tehran: Ravaq, 1979.
- <sup>25</sup> Milani, p. 161
- <sup>26</sup> *Tanin Dar Delta* [Resonance in the Bay] Tehran: Amir Kabir, 1971.
- <sup>27</sup> Milani, Pages 164-165
- <sup>28</sup> Milani, p. 167
- <sup>29</sup> Tahereh Saffarzadeh. *Bay'at ba Bidar* [Alliance with Wakefulness]. Tehran: Hamdami, 1980.
- <sup>30</sup> Milani, p. 169
- <sup>31</sup> Milani, Ibid, page 171
- <sup>32</sup> Milani, p. 172
- <sup>33</sup> Milani, p. 233
- <sup>34</sup> Milani, p. 234
- <sup>12</sup> Milani, p. 106
- <sup>13</sup> Milani, page 127
- <sup>14</sup> Milani (1992) and Hillmann (1987)
- <sup>15</sup> Forough Farrokhzad. *Asir* [Captive]. 1955. Reprint. Tehran: Amir Kabir, 1974.
- <sup>16</sup> Milani, P. 134
- <sup>17</sup> Milani, pages 194-5
- <sup>18</sup> Milani, p. 53
- <sup>19</sup> Forough Farrokhzad. *Divar* [The Wall]. 1956. Reprint. Tehran: Amir Kabir, 1971.
- <sup>20</sup> Hillmann, Michael C. (1987) *A Lonely Woman: Forugh Farrokhzad and her Poetry*. Washington D.C. Three Continents Press and mage Publishers.
- <sup>21</sup> Milani, p. 143
- <sup>22</sup> Milani, page 143
- <sup>23</sup> Milani (1992)
- <sup>24</sup> *Harekat va Diruz* [Motion and Yesterday]. Tehran: Ravaq, 1979.
- <sup>25</sup> Milani, p. 161
- <sup>26</sup> *Tanin Dar Delta* [Resonance in the Bay] Tehran: Amir Kabir, 1971.
- <sup>27</sup> Milani, Pages 164-165
- <sup>28</sup> Milani, p. 167
- <sup>29</sup> Tahereh Saffarzadeh. *Bay'at ba Bidar* [Alliance with Wakefulness]. Tehran: Hamdami, 1980.
- <sup>30</sup> Milani, p. 169
- <sup>31</sup> Milani, Ibid, page 171
- <sup>32</sup> Milani, p. 172
- <sup>33</sup> Milani, p.233
- <sup>34</sup> Milani, p. 234

Елизабета  
Шелева

## Гранични култури / култури на Границата

Промислувањето на идентитетот спаѓа во епистемолошкиот домен на културните студии и релативно безопасните, „удобни“ рефлексии, што ја опфаќаат *микро-полициката на моќта*, односно, темите за телесноста, сексуалноста, семејството, стиловите на живот, знаењето, технологијата и сл. Од друга страна, се подвлекува фактот дека и самата литература како уметност претставува парадигматичен простор за провокативно артикулирање токму на оние аспекти кои го обележуваат личниот идентитет: автентичноста, умножувањето, кризата и одрекувањето од идентитетот.

Но, да се пишува, да се елаборира прашањето (или, концептот) на идентитетот, денес и овде, на Балканот, во Македонија - тоа значи да се приложи и своја, лично „истетовирана“ реплика кон долготрајната и долгорочна провокација, со која сите ние, не само „регионално“, туку и егзистенцијално, постојано се соочуваме како негови жители. А, самиот повод за артикулација на таа реплика, секако дека варира помеѓу едни (академски, теориски, симпозиумски мотиви, каков што е овој) или други мотиви (пулсирачката динамика на историјата, веќе го пренасочува нашето внимание кон дневно совладување/прилагодување на настанатите промени и поместувања на балканските идентитети).

Elizabetha  
Seleva

## Border Cultures / Cultures at the Border

Contemplating about identity is part of the epistemological domain of cultural studies and the fairly harmless, “comfortable” reflections that cover the *micro-politics of power* i.e. issues about the body, sexuality, family, lifestyles, knowledge, technology etc. On the other hand, it is pointed out that even literature as art represents a paradigmatic area for provocative articulation of those aspects denoting personal identity: authenticity, multiplication, identity crisis and denial.

To write about, or rather, to elaborate the issue (or the concept) of identity, today and here, on the Balkans, in Macedonia – means putting forward a personally “tattooed” statement, a reply to the long-term provocation that we, as residents, constantly face, not only “regionally” but also existentially. The very reason for making such statement varies between these (academic, theoretical, symposium motives such as this one) or other motives (the pulsing dynamics of history diverts our attention to daily adjustment to the changes and relocation of the Balkans’ identities).

Сепак, фрагментацијата на идентитетите, т.е. појавата и умножувањето на гранични, вкрстени, концентрични, повеќекратни идентитети е многу пошироко изразен и глобално застапен проблем. Тој е последица на процесот на *партикуларизација*, во рамките на современата (глобална) историја, кога процесите на фрагментација (расцепување) се движат (менуваат) со толку вртоглава брзина, што дури и најактуелните, најсвежи, најотворени теориски платформи, наменети за нивното, макар рамковно, херменевтичко распознавање и растолкување - во крајна линија, се покажуваат немоќни и, речиси во старт, задоцнети. Динамиката на случувањата е секојдневна, непредвидлива, неуморна, субверзивна, ентропична - до тој степен, што самиот живот инстантно ја воспоставува сопствената, неминовно ефемерна, привремена „теорија“ на мигот, на настанот, на исклучокот.

Сепак, да се рефлектира за идентитетот, денес и овде, тоа првенствено значи, идентитетот да се постулира како *спацио-темпорална категорија*, или, уште подобро, како проблем на спацио-темпоралната местоположба (локација), со оглед на која појдовно се воспоставува и(ли) индивидуално се рефлектира околу дискурсот на идентитетот. Од аспект на идентитетот, ни малку не е сеедно прашањето: *каде* и *кога* доаѓа до чинот на неговото воспоставување.

Како најопшта и појдовна дефиниција за идентитетот би можела да ни послужи следната: идентитетот е збир на дистинктивни црти, што не прават различни од другите. Со оглед на тоа, категоријата идентитет е заснована врз диференцијалистичкиот модел и се темели врз концептот на *разликаџа*, исклучувањето, елиминација на „конкурентните“ страни. Значи, мене ме прави распознатлива токму (и само) мојата инаквост по однос на неког друг, јас сум сето она што ниеден друг не е или не би можел да биде, и обратно.

However, identity fragmentation i.e. the occurrence and multiplication of bordering, overlapping, concentric, and multifold identities is a widely expressed and globally present problem. It is a result of the process of *particularization*, as part of the modern (global) history when fragmentation (splitting) processes are changing with dizzying speed so that even the most contemporary, the latest, and the most open-minded theoretical platforms that aim at giving framework and hermeneutic explanation of identities – prove powerless and, practically, at the onset, out-of-date. The dynamics of events takes places at daily basis; it is unpredictable, tireless, subversive, and entropic to the extent that the very life creates instantly its own, inevitably ephemeral, temporary “theory” of moment, of event, of exception.

Nevertheless, to contemplate on identity, now and here, means to postulate identity as a *spatial-temporal category*, or, to be more precise, as a problem of spatial-temporal location used as a starting point for establishing and/or reflecting individually about the identity discourse. With regard to the identity, it is not at all simple to provide an answer to the question *where* and *when* the act of its creation happens.

The following definition could serve as most general and basic: identity is a sum of all distinctive features that make us different from others. Having this in mind, the identity category is based on the differential model and the concept of *difference*, exclusion, and elimination of “rival” sides. In other words, the very (and perhaps the only) fact that I am different from somebody else makes me distinguishable; I am everything that nobody else is or could be and *vice versa*. The assumption about the Otherness comprises my own negations. With regard to the

Претпоставката на Другоста ги содржи моите сопствени негации. По однос на другиот, мене ме одредува првенствено негацијата/разликата. Диференцијалистичкиот модел на толкување на идентитетите, меѓутоа, се засновува на прикриената елиминација. Сепак, концепцијата на идентитетот како разлика, има сериозна фалинка, особено важна во случајот со културите каква што е и нашата: оваа концепција се покажува индиферентна спрема односите на моќта, кои ги сведува (а со тоа и ги неутрализира) само врз полето на културните разлики и шареноликости (Harding, 1998:158). Како последица на тоа, автореференцијалниот култ кон разликите (потрагата по разликата како самоцел) ги празни, ублажува и ги деполитизира проблемите и контекстите со кои се соочуваат стварните луѓе. Токму оваа спорна деполитизација на разликите во рамките на денес конјунктурната имагологија на границата, е предмет на остра осуда, искажана од страна на уметникот Гиљермо Гомез-Пена (Guillermo Gomez-Pena). Таквото, во основа разводнето трагање по „благата“ (незагрозувачка) разлика, попрво наликува на „вечно уметничко сафари“ и воајерско откривање на „валканите реалности“, односно, површна „хибридност за изнајмување“, неопходна за функционирањето на самите пазарни механизми на понуда и потрошувачка.

Толкувајќи ја бинарната *поларизација* на идентитетите, не треба да се заборави дека самиот идентитет е, всушност, последица на моќта: артикулацијата на себноста, но и самото востолчување на белегот (другоста), исто како и исцртувањето на границата и разграничувањето од другите - бездруго е показател (или доказ) на моќта. И на своевидна политика на идентитетите. Сето тоа може да досегне и некои поексплицитни форми на артикулација: врз примерот со последните војни на Балканот, еден аналитичар ќе

other, I am determined primarily by the negation/the difference. However, the differential model of identity interpretation is based on concealed elimination. The notion of identity as difference has a serious flaw, particularly relevant to the culture issue, such as our culture: this notion proves to be indifferent to the power relations, which are minimalized (thus neutralized) to the sphere of cultural differences and diversities (Harding, 1998:158). The self-reference cult to differences (the search for difference as an end in itself) as a result, diminishes, smoothes and depoliticizes the problems and contexts that real people face with. It is this disputable depolitization of differences within the frames of present-day conjuncture imagology of border, which is a subject to harsh condemnation as expressed by the artist Guillermo Gomez-Pena. Such, in its basis, watered down search for “moderate” (risk-free) difference, looks like an “eternal artistic safari” and voyeuristic disclosure of “dirty realities”, i.e. superficial “hybridism to rent” necessary for the functioning of market mechanisms of supply and demand.

Interpreting the binary *polarization* of identities, one must not forget that the very identity is actually a result of power: articulation of one-self. However, the very establishing of the feature (the otherness), as well as marking the border and distinguishing from the others, is an indicator (or proof) of power. It also indicates politics of identities. All this may cover some more explicit forms of articulation: using the example of the most recent wars on the Balkans, a certain analyst concludes: “violence produces identity” (P. Liota, 2003:5). These devastating wars

констатира: „насилството произведува идентитет“ (П. Лиота, 2003:5). Токму во рамките на овие разорни војни, се покажа делотворноста на едно, за нас сосема обесхрабрувачко, рецидивно и, по својот карактер, дарвинистичко правило, дека насилството го потврдува идентитетот. Со оглед на таа почетна и стратешки зацртана распределба на идентитетните улоги и позиции, Хоми Баба (Homi Bhabba), во врска со субалтерните култури, потсетува дека за нив не е важно само прашањето: што сака, туку, уште повеќе, и прашањето: што може да биде токму еден таков, субалтерен идентитет?

Иако следниот фрагмент ќе звучи прилично дефетистички и резигнирано, книжевната херменевтика на граничните идентитети во делото „Дервиш и смрт“ од Меша Селимовиќ, го претставува како индикативен токму примерот на Босна, во која владее трајна дифузија на идентитетите: „А ние не му припаѓаме никому, секојпат покрај некоја граница, секојпат предмет на ценкање. Живееме помеѓу световите, помеѓу народите, секогаш на располагање, секогаш некому должиме по нешто... Презаситени од моќта, несреќата ја пресвртемме во доблест и станавме благородни во пркосот кон сите други... Ние сме најголемата играчка на историјата. Се срамиме од своето потекло, се чувствуваме виновни зашто станавме прогнаници“.

Во врска со определбата на идентитетите, неопходна станува разликата што секако треба да се воспостави меѓу политиката и културата. Политиката се заснова на принципот на репрезентативни идентитети и, како подрачје на компетитивното, таа бездруго подразбира натпревар и борба помеѓу таквите репрезентативни идентитети - или урнеци. Репрезентативен идентитет е оној, кога единката се зема (или, се смета) само како *метонимија* на колективот. Како мостра. Токму

proved the efficiency of the rule that violence acknowledges identity; for us a very discouraging and recidivist rule, at the same time Darwinistic in its nature. Having in mind the starting and strategically determined distribution of identity roles and positions, and with regard to the subaltern cultures, Homi Bhabba points out the relevancy of both questions of what such subaltern identity wants and, moreover, what it can be.

Although the following excerpt sounds rather defeatist and reconciling, the literary hermeneutics of border identities in Mesa Selimovic's "Death and The Dervish" represents the indicative example of Bosnia where a state of permanent diffusion of identities governs: "Yet we belong to no one, always beside the borderline, always a subject to hard bargain. We live between worlds, among people, always at disposal, always owing something to someone... Overwhelmed by power, we turned misfortune to virtue and became noble out of spite... We are history's biggest toy. We are ashamed of our origin, we feel guilty for becoming outcasts".

With regard to identity definition, it is necessary to draw the difference between politics and culture. Politics is based on the principle of representative identities and, as a competitive area, implies competition and struggle between such representative identities - or samples. A representative identity is the one that entails the individual only as a *metonymy* of the collective, as a model. This is the case of Dubravka Ugresic – during her immigrant travels in the USA when every speaker had to play the un-

онака, како што ѝ се случило на Дубравка Угрешкиќ - за време на нејзините емигрантски патувања по САД, кога секој говорник морал да ја игра неподносливо редуцираната улога на егземпляр (од една несреќно растурена држава). Тука, индивидуата е важна (или, се важи) само како претставник на една поголема група или заедница. И притоа, обврзана на таков (колективен, а воедно и легитимен) идентитет. „Секој мора да биде некој“ - таков е децидниот одговор на шалтерските службеници, кога писателката Д. Угрешкиќ не може да пронајде соодветна графа за впишување на својата (инаку, повеќекратна) национална припадност во понудените формулари. Денес, доминантниот модел на репрезентативен идентитет најчесто, и по правило, го претставува етничката група. А, во рамките на етничкиот (етно-националниот) идентитет, според Анастасија Каракасиду (Anastasia Karakasidou), станува збор само за „разменливи“ идентитети: кога единките, како репрезенти на групата, се сметаат за начелно разменливи една со друга, а со самото тоа, и - анонимни. Потчинети на колективниот идентитет (или, императив).

Покрај принципот на репрезентативноста, кога говориме за начелната разлика меѓу поимањето на идентитетот во политиката и во културата, треба да го имаме предвид фактот дека во политиката, како нескриена компетитивна сфера, Другиот, начелно, се смета за ривал, соперник, противник, кој треба да се порази и совлада (или макар, потисне), во име на сопствената благосостојба. За разлика од тоа, културата е вид мозаик; место на соживот и создавање на хибридни идентитети. Таму, Другиот ја нема улогата на непријателска (противничка) закана, туку улогата на егзистенцијално важен и продуктивен соговорник, сојузник, предизвик, подвижник.

bearably reduced role of an example (from a state unhappily divided). Here, the individual is important (or counts) only as a representative of a larger group or community, bound to this (collective and at the same time legitimate) identity. “Every person must be somebody” – this was the strict answer given by desk officers when D. Ugresic, the author, was unable to find a suitable grid to fill in her (multiple) national identity in the given forms. Today, as a rule, it is the ethnic community that embodies the dominant model of representative identity. According to Anastasia Karakasidou, within the frames of ethnic (ethno-national) identity, one can discuss about “interchangeable” identities: when individuals, as representatives of one group, regard themselves, in principle, as interchangeable with another, thus becoming anonymous. They are subordinate to the collective identity (or imperative).

In addition to the principle of representativeness, when we talk about the apparent difference between the conceptualization of the identity in politics and in culture, we need to bear in mind the fact that in politics, as evident competitive sphere, the Other is regarded as a rival, an opponent, an adversary that should be defeated and subjugated (at least suppressed), in the name of personal prosperity. On the contrary, culture is perceived as a mosaic; a place for co-existence and creation of hybrid identities. There, the Other does not have the role of enemy (opponent) threat, but a role of an existential and relevant spokesperson, an ally, challenge and driving force.

Оттаму, културниот идентитет во никој случај не е, ниту би можел да биде монолитен, поточно, сведен само на една од своите многубројни компоненти (или припадности). Несводливоста на културниот идентитет, според Амин Малуф (Amin Malouf), иманентно произлегува од неговото појдовно и иманентно раслојување и вкрстување по линијата на двете неодминливи оски: *вертикалната* (дијахрониска, матична оска на класичната и наследена национална традицијата) и *хоризонталната* (синхрониска, космополитска, оска на современата иновација). Оттука, покрај врската со националните (културни) предци, за секого од нас е исто толку релеватна и неизбежна и врската со нашите (интеркултурни) современици.

Тоа композитно својство на културниот идентитет е воедно најголемата предност и најголемата придобивка за нашата денешна расправа по прашањето на граничните идентитети.

Со други зборови, културниот идентитет, по „дефиниција“, е граничен, транзитен, меѓу-идентитет: тој е постојано вклетен (или, уште подобро, изместуван) во јазот, расчекорот меѓу *пошкелото* (детерминираноста, од една страна) и *проектиош* (аспиративноста, од друга страна), што, во основа, им соодветствува и на временските димензии на минатото, презентот и футурот (минат, тековен, проектиран идентитет). Идентитетот, според Жан Мари Доменаке (Jean Marie Domenaque), треба да се восприема и како вокација, а не само - детерминација. Идентитетот не е само (статично) прашање на зададеност, наследеност, природност, вистинитост - туку е исто толку (можеби и повеќе) прашање на изборност, менливост, развојност, динамичност. Проблемот на идентитетот, значи, не се состои само во констатацијата (констативноста) на она што сме, туку, уште повеќе, во

Therefore, the cultural identity is not, nor it could be monolithic i.e. reduced to one of its numerous components (or affiliations). According to Amin Malouf, the inability to reduce the scope of cultural identity arises immanently from its starting and inherent layer-division and intercrossing on the two inevitable axes: *vertical* (diachronic, primary, axis of classical, hereditary and national tradition) and *horizontal* (synchronic, cosmopolitan, axis of modern innovation). For this reason, despite the relation to our national (cultural) ancestors, every one of us feels strongly about the inevitable relation to our (intercultural) contemporaries.

This composite characteristic of cultural identity is the biggest advantage and the biggest gain for this discourse on the issue of border identities.

In other words, cultural identity is by definition bordering, transitive cross-identity: it is constantly jammed (or rather distorted) in the gap, the straddle between the *origin* (determinacy, on one hand) and the *projection* (aspiration, on the other) that is fundamentally in correlation with the time dimensions of past, present and future (past, current and projected identity). The identity, according to Jean Marie Domenaque, should be also recognized as a vocation, not only determination. The identity is not merely a (static) issue of given right, heredity, naturality, or truthfulness - but it is also (perhaps even more) a question of choice, changeability, development and dynamics. Hence, the problem of identity does not comprise in the statement (constancy) of what we are, but, further more, in the aspiration (conjunction) of what we want to be. In this sense, we find entirely appropriate Sandra Harding's indication that the identity assumes dedication,

аспирацијата (конјунктивноста) на она што сакаме да бидеме. Во таа смисла, потполно е соодветно укажувањето на Сандра Хардинг (Sandra Harding), дека идентитетот подразбира и посветеност, активна грижа и ангажман во постојаниот напор на себе-преобликувањето. Идентитетот е практика, смета Џудит Батлер (Judith Butler). Во истиот дух е насочено и интуитивното реагирање на поетот Радован Павловски: проблемот не е само во тоа да имаме идентитет, туку и во тоа, што правиме со и од него. Повторно станува збор за дејственоста, како основна компонента на идентитетот. Меѓутоа, станува збор и за една, денес по малку занемарена категорија, како што е вредноста. Во врска со тоа, треба да се забележи и интригантниот парадокс на припадноста, на кого накратко се осврнува Милан Ѓурчинов. Во контекстот на својата расправа за тековните национални присвојувања на делата од балканските култури, тој резигнирано заклучува дека „припадноста стана далеку поважна од вредноста на културните добра“ (2003:156).

Кога говориме за иманентната распосланост на идентитетот меѓу потеклото и проектот, односно меѓу минатото, сегашноста и иднината, или за осцилирањето на идентитетот меѓу културата и политиката, се отвора простор ваквата типологија на идентитетите накратко да се примени и врз примерот на Македонија, во денес актуелниот јавен дискурс во и за неа. Во нашата литература, како и во периодиката, сè почесто се употребува синтагмата „папокот на светот“ - која реферира кон некогаш централното (клучно) значење што го имал овој простор (но, и пошироко, Балканот, односно, Медитеранот) во културната анимација, па дури и самото описменување на Европа. Тоа стојалиште реферира кон аспектот на потеклото, минатото и културата. Но, за жал, сите ние сме и отповеќе свесни дека, што се однесува до актуелните политички збиднувања, денес овој простор само

active care and engagement in the constant effort for re-shaping oneself. Identity is practice, according to Judith Butler. The intuitive reaction of the poet Radovan Pavlovski is directed in a similar light: the problem is not to simply have an identity but what to do with it and from it. The emphasis is once again on the action, as a basic component of identity. However, another question arises, about a category, which is somewhat neglected in recent times, such as value. With regard to this, we should point out the intriguing paradox of belonging, elaborated briefly by Milan Gjurcinov. In his discourse about the current national arrogations of the works from Balkans cultures, he concludes with resignation that “belonging has become far more important than the value of cultural property” (2003:156).

When we talk about the immanent distribution of identity between origin and projection i.e. past, present and future, or about the oscillating of identity around culture and politics, there is room for using this typology on the Macedonian example in the current discourse in and about Macedonia. In our literature and other publications, the syntagm “naval of the world” is more often used referring to something central and of fundamental meaning that this region used to have (even wider, the Balkans, the Mediterranean) in the cultural animation as well as the very process of literacy in Europe. This viewpoint brings to light the aspect of origin, past and culture. Unfortunately, we are all aware that, as far as the current political affairs are concerned, this region is part of Europe in geographical terms only. On the other hand, our common agreed and declared political interest in future is to become an equal part of political Europe. This standpoint



географски спаѓа во Европа. Од друга страна, нашиот консензуално деклариран политички интерес во иднина е - да станеме рамноправен дел од политичка Европа. Тоа стојалиште, всушност, реферира кон аспектот на иднината, проективноста и политиката. Но, по потреба, овие временски и типолошки димензии, неретко, композитно се преклопуваат (или, се аргументираат) една преку друга, или со помош на друга.

Идентитетот, зависно од тоа на кое рамниште и во кој контекст се аплицира, истовремено може да биде (да прерасне) во извор на nelaгода, забрана, потчинување и анксиозност. Петар Крстев (Peter Krasztev), во духот на либералната позиција на одбирање (наместо помирување и апологија) на идентитетот, признава: „никогаш не уживав во мислата за сопствениот идентитет“. Но, таков бил пристапот и на Кафка: на прашањето, што има заедничко со Евреите, тој ќе го даде следниот, парадоксален одговор: „јас не знам што имам заедничко, ниту со себе самиот.“ Слично размислува и еден Пол Валери (Paul Valery): идентитетот е копнеж и енергија, а не - зададеност и материја.

Сепак, приказните за потеклото и расправите околу идентитетот, јакнат токму во таквите историски периоди и подрачја, кога самиот идентитет запаѓа, или, пак, е хронично подложен на една длабока, сепроникнувачка криза, сомнеж, оспорување, преиспитување. Оттаму, ниту самата обврзаност на идентитет не е случајна и произволна работа, туку, мрачна привилегија на потчинетите. Тери Иглтон (Terry Eagleton) укажува дека токму тие (за разлика од господарите) се поставени во улогата, одново да го докажуваат својот легитимитет пред другите. Тоа докажување, како што смета Хоми Баба, воедно подразбира или се темели врз „преводот“ на својот идентитет - на прифатливиот јазик на далеку помоќниот, референтен Друг.

reflects the aspect of future, projection and politics. If necessary, these time and typological dimensions are compositely overlapping (or discussed) one with the other or with the help of the other.

The identity, depending on the perspective and the context where it is applied, may at the same time be (or become) a source of uneasiness, prohibition, subordination and anxiety. Peter Krasztev, in line with the liberal position for choice (instead of reconciliation and apology) of identity, acknowledges: “I never enjoyed the thought of my own identity”. Such was Kafka’s approach: asked what he had in common with the Jews, he gave the following contradictory answer: “I don’t even know what I have in common with myself.” Paul Valery is of similar opinion: identity is desire and energy; it is not something given or substance.

Nevertheless, stories about origin and discussions about identity grow stronger in such particular historical periods and regions when the identity itself falls into, or is constantly subject to a profound all-perceptive crisis, doubt, denial and scrutiny. Therefore, the very binding characteristic of identity is not an accidental and arbitrary incident but a dark privilege of the subordinate. Terry Eagleton points out that it is the subordinate (unlike their masters) that are placed in a position to prove over and over again their legitimacy before others. According to Homi Bhabha, this recognizes or is based on the “translation” of one’s own identity to the acceptable language code of the more dominant referential Other.

Покрај сето претходно наброено, луѓето коишто потекнуваат од денес веќе мртвите, непостоечки државни заедници, стануваат не само сведоци, туку и жртви на постојано профилирање, од една страна, на пожелни, историски конјунктурни, политички (или идеолошки) добредојдени и одобрени идентитети (на пример, идентитетот на божемна, „закамуфлирана“ жртва - што се употребува како вешто фингирано, реторичко алиби и „политички коректно“ образложение на насилството и војната во Македонија, во 2001 година. Тука одлично се гледа длабоката корелација меѓу идентитетот, и оптимално приспособениот на моќта, манипулативен дискурс на опортуната идентификација!

Од друга страна, поради разновидни социо-политички и социо-историски причини, во „подрумт“ на историјата се одлагаат сега веќе непожелните, проскрибираните, прохибирани идентитети (таков е, на пример, сега веќе потполно виртуелизираниот и прогонет идентитет „Југословен“, кој до неодамна опфаќаше не толку мал број луѓе). На социо-политичката мапа се одвива непрекинато производство на нови, и постојано пре-описување на старите идентитети.

Оттаму, како посебна категорија треба да се издвојат и тн. *субалтерни идентитети* кои истовремено населуваат најмалку два, згора на тоа и ривалски идентитети - со оглед на својот драматичен внатрешен раскол меѓу сопствената (моментална) потчинетост и дискурсот на господарот (референтот), чиј идентитет во иднина би сакале да го заменат со својот. Идентитетот, со оглед на погоре реченото, се наоѓа во постојан процес на сопствена ревалоризација и (ре)продукција. Тој ниту е, ниту може да биде себе-идентичен. Со зборовите на Жак Дерида (Jacques Derrida), кој било идентитет е незамислив и невозможен без „*кулишу-*

Despite all this, people who originate from currently dead, non-existing state communities not only that they become witnesses but they also become victims to a constant profiling, on the one hand of desired historically conjuncture identities, as well as politically (or ideologically) welcome and approved identities (for instance, the identity of the so-called “camouflaged” victim, which is used as skillfully invented rhetoric alibi and politically “correct” explanation for the violence and the war in Macedonia in 2001. Here, the strong correlation between identity and the optimally adjusted to power manipulative discourse of opportune identification is visibly evident!

On the other hand, due to various socio-political and socio-historical reasons, the so-called unwanted banned and prohibited identities are stored in history’s “basement” (such is, for instance, the case of the completely virtualized and banned identity of being “Yugoslavian”, which not long ago was typical of quite a large number of people). On the socio-political map there is a continuant production of new identities, as well as constant re-description of old identities.

Hence, it is convenient to classify a separate category of the so-called *subaltern identities*, which include at least two rival identities – having in mind its dramatic internal conflict between the individual (momentary) subordination and the master’s discourse (the referent), whose identity one strives to replace with his/her own identity. The identity, taking things into consideration, is in a permanent process of its own re-evaluation and reproduction. It neither is, nor can it be self-identical. To quote Jacques Derrida, any identity is unimaginable and impossible without “the culture of the double genitive and the difference with regard to oneself” (2001:16). In other words,

раиѝа на двојниот гениѝив и разликата во однос на себеси“ (2001:16). Или, „културниот идентитет не е идентичен на самиот себеси“ (2001:58). Затоа, уште на почетокот укажавме и подвлековме дека граничноста (транзиторноста) е суштествена одлика на идентитетот воопшто.

Но, кога станува збор за култури кои се сметаат за еклатантни гранични култури, оваа одлика дополнително се засилува и се испреpletува со идиосинкразијата и егзистенцијалната драматика на регионалниот и граничниот културен контекст, во кој опстојуваат таквите култури. Еден од највпечатливите и најпотресни примери за дводомност на идентитетот, како и за доживотна жигосаност од границата, во рамките на Европа, претставува токму примерот со бегалците од Егејска Македонија. „Границата во егејскиот живот има посебно значење, свој самостоен живот... Зборот граница значеше најнапред секогаш: границата со Грција. Таа го содржеше волшебното и чудесното, но истовремено застрашувачко значење и добиваше размери на големо чудовиште, стихија, страотен и непрегледен сид“ (Барѝиева-Колбе, 1999:95). Херменевтиката на бегалството и туѓинството е мошне раслоена. Тоа е, пред сè, состојба на немање (или отсуство) на избор, а потоа и состојба која не е временски ограничена, еднократна, туку е трајна, доживотна. Екс-патријацијата повлекува повеќе резони и потреси: губење на јазикот, континуитетот, прегледноста; прекинување на семејниот идентитет, а, на крајот, и чувство на абјектност (нелагода, срам, одбивност) по однос на сопствената егзистенцијална траума и неволја. Не само еднократно, во самиот момент на прогонството и бегалството, туку и трајно, во својата неодминлива расположеност меѓу двата света, распослани од обете страни на границата, Егејците ќе ја доживеат врз сопствената кожа егзистенцијалната тетоважа и пеколниот раскол

“cultural identity is not identical to itself” (2001:58). Therefore, as we underlined at the beginning, being bordering (transitional) is not a crucial identity feature at all.

However, talking of cultures regarded as apparent border cultures, this characteristic is additionally enhanced and intertwines with the idiosyncrasy and the existential dramatics of the regional and cultural context where these cultures continue to exist. One of the most impressive and distressing example of such double habitation of identity, as well as a lifelong labeling from the border, within Europe is the example with the refugees from Aegean Macedonia. “The border in the life of people from the Aegean region has special meaning; its own individual existence... The word border has always had the meaning of the border with Greece. It entailed the magical and miraculous, and at the same time frightening meaning thus getting the proportions of an enormous monster, destructive natural powers, a dreadful and vast wall” (Bardzieva-Kolbe, 1999:95). The hermeneutics of fleeing and alienation exists in several layers. It is above all a condition of not having (or absence of) choice, and then a condition that is not restricted in time frames of a single use, but it is lifelong and permanent. Expatriation involves many cuts and traumas: loss of language, of continuity, of clarity; discontinuity of family identity, and ultimately the feeling of abjectness (uneasiness, embarrassment, repugnance) concerning one’s own existential trauma and distress. The people from the Aegean region, not just once i.e. at the moment of banishment and exile, but rather permanently, due to its inevitable polarity between the two worlds spread on both sides of the border, experienced the existential tattoo and the infernal clash at the Border in all its irrationality and intransitivity. They also suffered the inexorable paradox of this, for now, unique

на Границата во сета нејзина ирационалност и непреодност. Ќе го доживеат уште и неумоливиот парадокс на оваа, засега уникатна европска граница: „Најдалечните граници не беа непрестапни за Егејците... Недостапна за нив е само онаа граница, која им е најблиска... до која можеше да се стигне и пеш“ (Барџиева-Колбе, 1999:114). Обележана од својата начелна селективност и непропусливост, само кон беспомошната, жигосана група на свои поранешни припадници, оваа граница над нив реализира двоен учинок: еднаш како објективна даденост, а втор пат, како имагинарна зададеност. Покрај тежината на непроменливиот (политички) факт, врз неа се пласти и фантазматскиот (психолошки) вишок на вредноста: што самиот, автогено се досидува и расте кај луѓето кои се наоѓаат од „забранетата“ страна на границата, минувајќи го својот живот во состојба на „невидлива дијаспора“.

И во овој пример се распознава онаа, само навидум парадоксална, но за граничните култури, специфична појава: двосмисленоста и *иреојџовареносџа со иденџиџејџиџе*. Размеѓени со фрустрирачките, а, по однос на етно-културните заедници, најчесто и произволно повлечените (политички) граници, во сферата на граничните култури непрекинато се преживува, а повремено и се усложнува анксиозноста на идентитетите. Токму овде и на дело се потврдуваат проточноста (флотантноста) и привременоста како темелни својства на современиот идентитет. Но, заедно со тоа, се одвива и перманентниот спор/конфликт меѓу легитимните идентитети и *сџорниџе (осџорувани) иденџиџејџиџе*. Не е редок случајот, кога, токму поради својата долготрајна и објективна историска загрозеност - помалите, локални нации и култури, инстинктивно се приклонуваат и инклинираат кон идентитетната закрила на посилните, соседни (или регионални) нации и култури.

European border: “The farthest borders were accessible for the people from the Aegean region... The only border that was unreachable was the nearest border, the one they could get to on foot” (Bardzieva-Kolbe, 1999:114). With its supposed selectivity and impenetrability only towards this helpless marked group of former inhabitants, the border has a double impact on this group of people: first, as objectively given; second, as imaginarily given. In addition to the burden of the unalterable (political) fact, they also face the phantasmal (psychological) surplus of values developing autogenously in people found on the “forbidden” side of the border, passing their lives in a state of “invisible diaspora”.

This example recognizes the paradoxical yet typical occurrence for border cultures: the ambiguity and *overburden of identities*. Divided by the frustrating borders, which are usually arbitrary (political) concerning the ethno-cultural communities, the anxiety of identities in the sphere of border cultures is constantly re-experienced and at times it even becomes more and more complicated. This confirms the flow (flotation) and the temporality as basic features of modern identity. However, along with this, there is the permanent conflict between legitimate and *disputable (denied) identities*. Frequently, due to long-term and objective historical threat, the smaller nations and cultures, incline instinctively towards the identity protection of the stronger, neighbouring (or regional) nations and cultures.

Од друга страна, се поставува за мене посебно интригантното прашање: какви сè последици може да предизвика нашето евентуално (ново?) сообразување со регионалниот идентитет, какво што денес се налага преку новопроизведената синтагма (Западен)? Според моето мислење, во врска со тоа може да произлезат барем две импликации:

- a) прифаќањето на регионалниот идентитет (себоследувањето и себе-идентификацијата првенствено низ призмата на наметнатиот (западно)балкански ракурс - би можело да им пружи извесна *компензаторна утеша* во закрилата на поголемиот концентричен идентитет.
- б) токму на одделните култури, длабоко подриени од децениската криза и воени разурнувања, прифаќањето на регионалниот идентитет би можело да значи и тивко, *доброволно себе-колонизирање* (сопствена идентитетна редукација), под наметнатиот титулар на новокомпонираната политичка реторика.

Сето тоа, од своја страна, покренува уште едно важно прашање: за поларизацијата меѓу културниот центар и периферијата и следствено, патосот на културната граница. Вообичаено, Балканот, како регион, во целина се смета за периферија на (европскиот) социополитички и културен центар. Но, не треба да се заборава, тоа повторно е резултат на една понова историска констелација: што настанува од 16 век наваму, со поместувањето на културно-политичкиот центар од Медитеранот кон Атлантот. Тоа е, воедно, основната причина за воскреснувањето на погоре споменатата, носталгична херменевтика, по однос на „папокот на светот“.

On the other hand, to me, another most intriguing question arises: what consequences may our possible (new?) correlation with the regional identity cause such that is imposed today with the newly-invented syntagm (western)? In my opinion, regarding this issue, two implications emerge:

- a) the acceptance of the regional identity (self-realization and self-identification primarily through the prism of the imposed (West)Balkan recourse) might offer a certain *compensatory comfort* under the protection of the larger concentric identity;
- b) concerning the separate cultures deeply devastated by a decade crisis and war destructions, the acceptance of the regional identity might mean a silent *voluntary self-colonization* (a personal identity reduction) under the imposed titular of the new political rhetorics.

All this assumes another relevant question: about the polarization between the cultural center and the periphery and as a result the pathos of the cultural border. As usual, the Balkans, as a region, is regarded as the periphery of the (European) socio-political and cultural center. However, one must not forget that this is a result of the newer historical constellation that took place in 16 century onwards with the relocation of the cultural and political center from the Mediterranean to the Atlantic. This is the main reason for the resurrection of the, aforementioned, nostalgic hermeneutics concerning the “naval of the world”.

Што се однесува до Македонија, случајот станува уште поинтересен: во една своја фуснота, Виктор Фридман (Victor Friedman) неа тавтолошки ја именува како „периферија на перифериите“. Притоа, се зема предвид оспорувањето на нејзиниот идентитет по повеќе основи, како и посегашето по неа од страна на исто толку периферните балкански соседи. Во контекстот на нашата расправа, сето ова, всушност, имплицира, дека и Македонија е припадник на категоријата на гранични култури. Тоа се култури помеѓу, *in-between* култури, лиминални и маргинални култури.

Но, точната културна „локација“ означува само почеток на еден долг и макотрпен процес на идентитетна себе-обработка и преработка, по неколку основи.

За почеток е доволно да се поддржи една поинаква, *позитивна херменевтика на границата* (толку онаа, што, во духот на старите Грци, ја предлагаат Хајдегер (Heidegger) и Хоми Баба): кога границата повеќе не се доживува и толкува како клетва, закана и несигурност, туку - како место на почеток, средба, најава, контакт и креативност. Некогаш, самата предрасуда делува посилено и поделотворно од каква било видлива и реално исцртана граница. Некогаш во нас е вградена границата, е предрасуда.

Не помалку моќна од туѓите е и нашата сопствена предрасуда кон самите себе, кон сопствениот „пантер на идентитетот“, кога се робува на сопственото минато и на сите фрустрации сконцентрирани во него. Токму оваа погубна предрасуда е повод за превреднувањето на расниот идентитет, што го заговара и Џоан Копјец (Joan Kopjec), упатувајќи се во една, сосема неочекувана, иако за нас, овде, особено корисна и поттикнувачка насока. Наспроти обесхрабрувачкото повтору-

As for Macedonia, the case is even more interesting: in his footnote, Victor Friedman designates it tautologically as “the periphery of peripheries”. At the same time, the denial of its identity is taken into consideration on more bases, as well as the endeavors to attain it by other, just as peripheral, Balkans neighbours. In this context, all this, implies that Macedonia is a member of the category of border cultures. These are in-between cultures; liminal and marginal cultures.

However, the exact cultural “location” only denotes the beginning of a long and suffering process of self-analysis of identity on several bases.

For a start, it is sufficient to support a different *positive hermeneutics of border* (the one bearing the spirit of ancient Greeks and suggested by Heidegger and Homi Bhabba); when the border is not perceived and interpreted as a curse, threat or insecurity, but as a fresh start, a place for encounter, announcement, contact and creativity. Sometimes, the very prejudice acts more powerfully and with greater effects than any visible and realistically drawn border. Sometimes, the border itself, formed within us, is the prejudice.

Not less powerful than foreign prejudices is our own prejudice towards ourselves, our personal “panther of identity”, when a person is a slave to his/her own past and all frustrations concentrated in it. It is this perilous prejudice that is the cause for excessive valuation of racial identity, advocated by Joan Kopjec, pointing to a completely unexpected, yet for us, extremely useful and encouraging direction. Rather than discouraging repetition and going back to the collective traumas, Kopjec offers a different

вање и навраќање кон колективните трауми, Копјец предлага една поинаква солуција: „ослободување од ропството кон себеси и идеализацијата на незадоволството“ (2002:). Наместо затворот на историските фрустрации и апологијата на жртвата, таа претпочита „еротика на телото“, по коинциденција, впишана и во стиховите на сараевскиот поет и воен страдалник, Зилхад Кључанин „границите на моето тело/се граници на мојата држава“.

Но, можеби најблескава метафора за *гранична* *анксиозност* се појавува во песната „Borderlands“ на Глорија Анзалдуа (Gloria Anzaldua). Оваа песна и на реторички план (со својата двојазичност) уверливо ја „озаконува“ лиминалната (ниту/ниту) состојба, во која граничните идентитети се принудени постојано да живеат. Меѓу другото, во својот истоимен есеј, Анзалдуа кажува: „да се биде Мексиканец, тоа не е прашање на умот и на државјанството, туку состојба на душата“. Дали ова треперење на идентитетот суштински ја засега и состојбата (дисперзијата) на Македонецот, исто така? Доколку лиминалноста (ниту-ниту состојбата) го претставува „онтолошкиот“ фатум на самата граница - тогаш, навистина, би било промашено од граничните култури да се очекува тие автоматски да им подлегнат (и со тоа да се осиромашат себеси) на аршините на хомогенизирачките културни идентитети.

Затоа, најновото (уставно) посегание по превласта на племенските над индивидуалните (граѓански) права и припадности кај нас, за жал, повеќе регресира кон моделот на зададен (наследен, натурализиран, етнички, ексклузивен, по однос на другиот, пасивно толерантен) идентитет, отколку што инклинира кон моделот на избран (стекнат, изведбено потврден, космополитски, граѓански, инклузивен, по однос на другиот, активно респективен) идентитет.

solution: liberation from the slavery to oneself and the idealization of discontent” (2002:). Instead of the prison of historical frustrations and victim apology, she prefers “body eroticism”, by coincidence, encountered in the verse by Zilhad Kljucanin, a poet and war victim from Sarajevo, “the borders of my body / are the borders of my state”.

However, perhaps the most impressive metaphor of *border anxiety* is to be found in “Borderlands” by Gloria Anzaldua. This poem and rhetorical plan (with its bilingualism) “legitimizes” in a most convincing way the liminal (neither/nor) condition in which the border identities are compelled to live constantly. Among other things, in her essay with the same title, Anzaldua writes: “being a Mexican is not a question of mind and citizenship, but a state of the spirit”. Does this tremor of identity concerns fundamentally the state (dispersion) of the Macedonians as well? Provided that the liminality (neither/nor) condition represent the “ontological” fate of the border itself, then, indeed, it would be inappropriate to expect from border cultures to succumb instinctively (thus depriving themselves) to the criteria imposed by the homogenizing cultural identities.

Therefore, the latest (constitutional) attempt to overpower the tribal over individual (civic) rights and affiliations in our country, unfortunately, proves to be more regressing towards the model of a given (hereditary, naturalizing, ethnical, exclusive and, with regard to the other, passively tolerant) identity rather than inclining toward a model of chosen (attained, confirmed in practice, cosmopolitan, citizen, inclusive and, with regard to the other, actively respectable) identity.

Меѓу-културната хибридизација е посебно нагласено идиоматско својство од првокласна важност за граничните култури, кои, без разлика на одделните политички декрети, неминовно и доживотно остануваат „осудени“ едни на други. Токму возбудливото и непредвидливо „миксање“ и преклопување меѓу одделните идентитетни целисти, всушност, ѝ ја дава супстанцата на нивната особена културна вредност и предност. Балканот, што сите ние овде го населуваме, е една таква гранична култура - почесто проколнат, отколку благословен, но сепак, географски, историски и културен мост меѓу истокот и западот; меѓу христијанството и исламот; меѓу Европа и Азија. Македонија, исто така, претставува таков еден мост, или, поточно, таква една гранична култура. Културната граница, при тоа, ја обележува не само по должината на надворешните разделни линии, туку навлегува и навнатре, по должината на нејзината најдлабока културна „срцевина“.

Со оглед на тоа, да се надеваме дека сомничавото и, на Балканот, најчесто сомнителното пребојување и прекројување на идентитетите, како и заморното, непродуктивно навраќање кон квази-прашањата на првенствата и потеклата, во иднина, сепак, ќе биде превозможнато со помош на виталниот и охрабрувачки перформатив на граничноста и повеќекратните културни генитиви.

#### Библиографија

1. Anzaldúa, Gloria (1998/9): “La Frontera/Borderlands”, in: *Literary Theory: an Anthology*, (ed. by Julie Rifkin/M.Ryan), Blackwell Publishers, Oxford
2. Барџиева, Кица К. (1999): *Егејци*, Култура, Скопје

Cross-cultural hybridization is a particularly emphasized idiomatic feature of first-rate importance for the border cultures that, despite the independent political decrees, remain “doomed” to each other inevitably and for an indefinite period. It is this exciting and unpredictable “mixing” and overlapping between separate identity unities that, in fact, provides the substance for their specific cultural value and privilege. The Balkans, that we all inhabit, is such border culture – more often cursed than blessed, yet a geographical, historical and cultural link between East and West; Christianity and Islam; Europe and Asia. Macedonia also represents such link, or to be more precise, such border culture. Not only that this cultural border marks the length of its external dividing lines, but it also penetrates inside, along its most profound cultural “core”.

All things considered, let us hope that in future this distrustful and, on the Balkans, most doubtful re-calculating and re-shaping of identities, as well as the tiring and unproductive going back to the quasi-issues regarding primacy and origin, will be overcome with the help of the vital and encouraging performance of bordering and multiple cultural genitives.

Translated by: Anastazija Kirkova

#### References

1. Anzaldúa, Gloria (1998/9): “La Frontera/Borderlands”, in: *Literary Theory: an Anthology*, (ed. by Julie Rifkin/M.Ryan), Blackwell Publishers, Oxford
2. Барџиева, Кица К. (1999): *Егејци*, Култура, Скопје



3. Батлер, Цудит (2002): „Идентитет, пол и метафизика на супстанцијата“, во: *Проблеми со родош*, Евро-Балкан пресс, Скопје
4. Bhabba, Homi (2000): *Border Lives*, in: *Newsletter*, 359\*, Skopje, vol. 1
5. Biti, Vladimir (2000): „Identiteta“, in: *Primerjalna knjizevnost*, Ljubljana, p. 1
6. *Bound/less Borders*, (2002): *Без/гранични граници* (каталог од изложба), Чифте амам, Скопје, декември
7. Debeljak, Ales (2003): *Concentric Circles of Identity*, manuscript
8. Дерида, Жак (2001): *Другош и правец*, Темплум, Скопје
9. Доменак, Жан Мари (1991): *Еврош, културни изазов*, XX век, Београд
10. Friedman, Victor A. (2001): „Observing the Observers“, in: *New Balkan Politics*, Skopje, vol. 1
11. Grossberg, Charles (1996): „Identity and Cultural Studies - Is That All There Is?“, in: *Cultural Identity*, (ed. S.Hall/P. du Gay), London
12. Ѓурчинов, Милан (2003): „Балканските култури во минатото и денес“, во: *Збор во невремешо*, Три, Скопје
13. Harding, Sandra (1998): „Borderland Epistemologies“, in: *Is Science Multicultural?*, Indiana University Press, Bloomington
14. Иглтон, Тери (2000): „Културата во криза“, во: *Маргина*, Скопје, бр. 3
15. Каракасиду, Анастасија (2002): „Разменливи идентитети“, во: *Полиња жишо, ридишиа крв*, Магор, Скопје
16. Копјец, Џоан (2002): „Египќанецот Мојсеј и големата црна мајка од предвоениот Југ“, во: *Иденшисешти*, Скопје, бр. 2
3. Батлер, Цудит (2002): „Идентитет, пол и метафизика на супстанцијата“, во: *Проблеми со родош*, Евро-Балкан пресс, Скопје
4. Bhabba, Homi (2000): *Border Lives*, in: *Newsletter*, 359\*, Skopje, vol. 1
5. Biti, Vladimir (2000): „Identiteta“, in: *Primerjalna knjizevnost*, Ljubljana, p. 1
6. *Bound/less Borders*, (2002): *Без/гранични граници* (каталог од изложба), Чифте амам, Скопје, декември
7. Debeljak, Ales (2003): *Concentric Circles of Identity*, manuscript
8. Дерида, Жак (2001): *Другош и правец*, Темплум, Скопје
9. Доменак, Жан Мари (1991): *Еврош, културни изазов*, XX век, Београд
10. Friedman, Victor A. (2001): „Observing the Observers“, in: *New Balkan Politics*, Skopje, vol. 1
11. Grossberg, Charles (1996): „Identity and Cultural Studies - Is That All There Is?“, in: *Cultural Identity*, (ed. S.Hall/P. du Gay), London
12. Ѓурчинов, Милан (2003): „Балканските култури во минатото и денес“, во: *Збор во невремешо*, Три, Скопје
13. Harding, Sandra (1998): „Borderland Epistemologies“, in: *Is Science Multicultural?*, Indiana University Press, Bloomington
14. Иглтон, Тери (2000): „Културата во криза“, во: *Маргина*, Скопје, бр. 3
15. Каракасиду, Анастасија (2002): „Разменливи идентитети“, во: *Полиња жишо, ридишиа крв*, Магор, Скопје
16. Copjec, Joan (2002): „Moses, the Egyptian and the Big Black Mammy of the Antebellum South“, in: *Identities*, Skopje, vol. 1, no. 2

17. Крстев, Петар (2002): *Од другата страна на нормалношо*, Магор, Скопје
18. Лиота, Питер Х. (2003): „Прелеана војна“, во: Наше писмо, Скопје, бр. 48
19. Малуф, Амин (2001): *Погубни идентитети*, Матица македонска, Скопје
20. Pena, Guljermo Gomez (2002): Nova globalna kultura (granicna perspektiva), in: Gest, Podgorica, br. 8
21. Spahic, Vedad (2003): “Bosnian-Muslim Cultural Identity”, in: *The Macedonian Issue: the Power of Culture, the Culture of Power*, ed. B. Zielinski, Wydawnictwo Naukowe, Poznan
22. Шелева, Елизабета (2000): „Увоз(на) теорија“, во: *Комши каџицик*, (ур. Б.Саркаџац), 359\*, Скопје
17. Крстев, Петар (2002): *Од другата страна на нормалношо*, Магор, Скопје
18. Лиота, Питер Х. (2003): „Прелеана војна“, во: Наше писмо, Скопје, бр. 48
19. Малуф, Амин (2001): *Погубни идентитети*, Матица македонска, Скопје
20. Pena, Guljermo Gomez (2002): Nova globalna kultura (granicna perspektiva), in: Gest, Podgorica, br. 8
21. Spahic, Vedad (2003): “Bosnian-Muslim Cultural Identity”, in: *The Macedonian Issue: the Power of Culture, the Culture of Power*, ed. B. Zielinski, Wydawnictwo Naukowe, Poznan
22. Шелева, Елизабета (2000): „Увоз(на) теорија“, in: *Комши каџицик*, (ур. Б.Саркаџац), 359\*, Скопје

Жарко  
Трајаноски

**Спивак во Скопје:  
пост-колонијалниот дискурс  
на и за Балканот**

Дали постколонијалниот дискурс може да придонесе за разбирањето на Балканот или, барем, да ги детектира, ако не и отклони, причините за неразбирањето (и недоразбирањето) на (и околу) Балканот? Дали воопшто може да се зборува и, ако може, во кој контекст може да се зборува за „пост-колонијален“ Балкан? Од каде чувството, кај нас „Балканците“, дека не сме разбрани, или дека сме *жрпви* на некакви недоразбирања? Со овие воведни прашања го започнуваме кусиот осврт врз „интердисциплинарната“ конференција со Гајатри Чакраворти Спивак, што се одржа на 7 јули 2003 година, во Музејот на современата уметност во Скопје.

Повеќето од излагачите на работната сесија, се чини, го прифатија предизвикот на организаторот содржан во насловот „Постколонијалниот дискурс и разбирањето на Балканот“ и ги изложија своите промислувања на темата „Балкан“, користејќи пост-колонијални термини и стратегии.

Така, во почетното излагање на Обрад Савиќ, познат балкански издавач, уредувач и излагач, тенденцијата да се асимилира и креативно да се надгради „пост-колонијалниот дискурс“ беше препознатлива уште во самиот наслов: „Балкан или само-колонизација“.<sup>1</sup> За жал, во излагањето можевме повеќе да се потсетиме

Zharko  
Trajanoski

**Spivak-u në Shkup:  
diskursi postkolonial  
në Ballkan dhe rreth tij**

A mund të kontribuojë diskursi postkolonial për të kuptuar Ballkanin ose, së paku, t'i detektojë, nëse jo edhe t'i eliminojë shkaqet e moskuptimit (dhe mosmarrëveshjes) së (dhe rreth) Ballkanit? A ka fare mundësi të flitet dhe, nëse mundet, në çfarë konteksti mund të flitet për Ballkanin „postkolonial“? Prej nga vjen te ne ballkanasit ndjenja se nuk na kuptojnë ose se jemi *viktima* të dofarë keqkuptimeve? Me këto pyetje hyrëse po e nisim vështrimin e shkurtër për konferencën „interdisiplinare“ me Gaјatri Çakravotri Spivak-un, që u mbajt më 7 korrik të vitit 2003 në Muzeun e artit bashkëkohor në Shkup.

Shumica e ligjëruesve në sesionin punues, si duket, e pranuan sfidën e organizatorit të përmbajtur në titull „Diskursi postkolonial i kuptimit të Ballkanit“ dhe i shtruan mendimet e tyre në temën „Ballkani“ duke shfrytëzuar terma e strategji postkolonialiste.

Kështu në ligjëratën e parë të Obrad Saviç-it, botues i njohur ballkanas, redaktor dhe ekspozues, tendenca të asimilohet dhe në mënyrë kreative të pasurohet „diskursi postkolonial“ u hetua që në titull: „Ballkani ose vetëkolonizimi“.<sup>1</sup> Për fat të keq, në këtë ligjëratë më shumë na ra ta kujtojmë Ballkanin - si *sinonim simbolik* për keqkup-

за Балканот - како „симболички синоним за злоупотреби, летаргија, корупција, неодговорност и што уште не“, и за политички конотираната „балканизација“ - како „процес на државна фрагментација“ - отколку да се соочиме со извесни „пост-колонијални“ балкански дилеми, или некаков одговор на прашањето во однос на кого тоа Балканот се „само-колонизира“? Оти, ако зборуваме за односот помеѓу Балканот и поранешните европски колонизатори, а не за местото на Балканот во имагинацијата на наднаоѓачката „европска“ империја, тогаш се чини дека терминот „колонијација“ е сосема несоодветен. Имено, Балканот не е никаква „далечна“ територија во однос на (Западна) Европа, туку дел од континентална<sup>2</sup> Европа, но само географски, а не и политички - ако под политичка „Европа“ ги подразбираме поранешните колонизатори и сегашните и идни провинции на источната периферија на новата растечка империја. Уште поважно, терминот „колонијализам“ кој упатува на експанзијата на тесноградо сфатената „Европа“ во последните неколку столетија и нејзините форми на економска и културна експлоатација, е тешко применлив за балканското поднебје. Балканот, не само што во дадениов период не бил Европска колонија; не само што не бил ниту дел од некоја западно-европска империја, туку дел од една сосема поинаква империја - Отоманската. Во таа смисла, општо земено, далеку попристојно би било да се зборува за некакви империјални влијанија отколку за колонијални, а ако сепак експлицитно зборуваме за некаков империјализам на Балканот, тоа секако, првенствено, би бил Отоманскиот.

Меѓутоа, се чини дека термините „колонијализам“, „империјализам“, „нео-колонијализам“, „пост-колонијализам“ главно не се употребуваат како транс-историски термини. Во најголемиот број случаи тие се употребуваат како да се во нераскинлива врска со

time, letargji, korrupcion, papërgjegjësi e çmos tjetër”, edhe për ballkanizimin politikisht të konotizuar - si “proces i fragmentarizimit shtetëror” se sa të ballafaqohemi me disa dilema “postkoloniale” ballkanike ose me ndonjë përgjegje në pyetjen në raport me kë “na vetëkolonizoheshka” Ballkani? Se, nëse flasim për raportin midis Ballkanit dhe kolonizatorëve të mëparshëm evropjanë, e jo për vendin e Ballkanit në imagjinimin e perandorisë “evropiane” që po vjen, atëherë duket se termi “kolonizim” është tërësisht joadekuat. Me një fjalë Ballkani nuk është kurrfarë territori “i largët” në raport me Evropën (perendimore), por është një pjesë “e Evropës”<sup>2</sup> kontinentale, vetëm gjeografikisht e jo edhe politikisht - nëse me “Evropë” politike i nënkuptojmë kolonizatorët e mëparshëm dhe provincat e tashme dhe të ardhshme të periferisë lindore të perandorisë së re që po rritet. Edhe më me rëndësi, termi “kolonializëm” i cili na shpie te ekspansioni i “Evropës” së kuptuar ngushtë në disa shekuj të fundit dhe format e saj të eksploatimit ekonomik e kulturor, vështirë se mund të zbatohet në nënqiellin e Ballkanit. Ballkani në periodën e dhënë jo vetëm që nuk ka qenë koloni evropiane, jo vetëm që nuk ka qenë pjesë e ndonjë perandorie evropereendimore, por ka qenë pjesë e një perandorie krejtësisht tjetër - ka qenë pjesë e Perandorisë Otomane. Në atë kuptim, marrë në përgjithësi, shumë më sjellshëm do të ishte të flitet për dofarë ndikimesh imperiale se sa për koloniale, e nëse, megjithatë, në mënyrë eksplicite flasim për njëfarë imperializmi në Ballkan, atëherë ky, në radhë të patrë, do të kishte qenë ai otoman.

Ndërkaq duket se termat “kolonializëm”, “imperializëm”, “neokolonializëm”, “postkolonializëm” kryesisht nuk përdoren si terma transhistorikë. Në pjesën më të madhe të rasteve ata përdoren sikur të kishin qenë në lidhje të pashkëputshme me “evrocentrizmin” dhe “anglocen-

„евроцентризмот“ и „англоцентризмот“, и со освојувачките стратегии на „Западот“ во последните неколку столетија па, оттаму, какво било нивно „де-евро-центрирање“ би претставувало значително логичко поместување кое несомнено доведува и до драстична промена на целокупната перспектива.

„Балканот како нулта точка на Европа“ е насловот на излагањето на Елизабета Шелева во кое провејуваше пост-колонијалната дијалектичка игра помеѓу центарот/маргината (периферијата), во случајов, помеѓу балканските (етно- и фало-)центризми и балканската маргиналност (перифералност). Ако Балканот (и Македонија како „централно-балканска“ земја) е „периферија на перифериите“ во имагинацијата на себе-центрираниот Запад, во имагинацијата на извесни балкано-фало-центристи Балканот (и Македонија) е „палокот“ или „копчата“ на светот, место каде се среќаваат или разминуваат Западот и Истокот, Окцидентот и Ориентот.<sup>3</sup>

За жал, соочувајќи нè со парадоксите на Балканот како имагинарна творба, Шелева не останува доследна на пост-колонијалниот стремеж за деконструирање на бинарната логика својствена на западната империјалистичка мисла. Во случајов, таквиот стремеж би требало да исходува и со потполно напуштање на културалниот модел центар/маргина (периферија) и, следствено, со скицирање на модел кој би требало да ги надмине нè само инцестуозните етно-фало-центрични претстави за Балканот (и за Македонија) како „лулка“ или „колевка“ на цивилизациите, туку и претставите за Балканот како периферија, па и претставите за македонската култура како гранична, лиминална, маргинална култура. Храброста да се прифати претставата за „нашата“ Македонија како историски конструирана, коригибилна етно-културна формација,<sup>4</sup> не помалку конструирана и коригибилна

trizmin“ dhe me strategjitë pushtuese të “Perendimit” në disa shekujt e fundit, e së këndejmi, çfarëdo “de-evro-centrim” i tyre do të paraqiste një zhvendosje të dukshme logjike e cila pa dyshim sjell edhe ndryshimin drastik të perspektivës së përgjithshme.

“Ballkani si pikë zero e Evropës” është titulli i ligjëratës së Elizabeta Shelevës të cilën e përshkonte loja dialektike postkoloniale midis qendrës/margjinës (periferisë), në këtë rast midis centrizmave ballkanikë (etno- dhe falo-) dhe margjinalitetit (periferialitetit) ballkanik. Nëse Ballkani (dhe Maqedonia si vend “qendror-ballkanik”) është “periferi e periferive” në imagjinimin e disa ballkano-falo-centristëve Ballkani (dhe Maqedonia) është “kërthiza” ose “kopsa” e botës, vend ku takohen ose kalojnë pranë njëri-tjetrit Perendimi dhe Lindja, Oksidenti dhe Orienti.<sup>3</sup>

Për fat të keq, duke u ballafaquar me paradokset e Ballkanit si krijesë imagjinare, Sheleva nuk i mbetet konsekuente synimit postkolonial për dekonstruktimin e logjikës binare karakteristike për mendimin imperialist perendimor. Në këtë rast, synimi i tillë do të duhej të përfundojë edhe me braktisjen e plotë të modelit kultural qendër/margjinë (periferi) dhe, vijimisht, me skicimin e një modeli i cili do të duhej t’i tejkalonte jo vetëm pikëpamjet incestuoze etno-falocentrike për Ballkanin (edhe për Maqedoninë) si “djep” i civilizimeve, por edhe pikëpamjet për Ballkanin si periferi, po edhe pikëpamjet për kulturën maqedonase si anësore, liminale, marginale. Guximi të pranohet pikëpamja për Maqedoninë “tonë” si formacion historikisht i konstruktuar dhe korigibil etno-kulturor,<sup>4</sup> jo më pak i konstruktuar dhe korigibil nga formacionet etno-kulturore të cilat e kufizojnë, do të kishte

од етно-културните формации кои ја о-граничуваат, би овозможила напуштање на старите (негативно-одредувачки) механизми на етно-национална идентификација (и политичка мобилизација) - вклучително и улогата на „жртва“, „јаболко на раздорот“ или „ground zero“ - отворајќи пат за нови, не-автистички, позитивно-одредувачки механизми на политичка идентификација и мобилизација.

И покрај тоа што темата на излагањето на Никола Гелевски „Историјата како анамнеза и амнезија“ е мошне актуелна за Балканот,<sup>5</sup> излагањето тешко би можело да се вброи како пост-колонијалниот инспириран придонес за деконструирање на балканската историографија и тоа главно поради нечувствителноста за она што Спивак го нарекува „Проблемот на субалтерната свест“<sup>6</sup>. Токму затоа, само накусо ќе се осврнам на неговите согледби „Постколонијализам, Македонија, Балкан“ објавени како коментар за конференцијата во неговата колумна во „Утрински весник“ од 14.07.2003 година.

Никола Гелевски, уредник на списанието „Маргина“ и организатор на конференцијата, во колумната истакнува дека „Република Македонија е квинтесенција на Балканот“, карактеризирајќи го своето тврдење како да е „во духот на ‘постколонијалната критика’ која има нагласен осет за политичкото и историското“. Веќе спомнавме дека „центризмите“ (главно евро-центризмот), се постојана мета на пост-колонијалната критика па, оттаму, каков било обид за историско или политичко себе-центрирање, дури и да доаѓа од уредникот на „Маргина“, најблаго речено, е крајно сомнителен обид. Дескрипциите на Гелевски за Македонија како „точка на сосредоточување на сите балкански премрежиња“, како „своевидна метафора за целиот Балкан“, и неговото повикување на забелешката на Миша Глени дека

mundësuar braktisjen e mekanizmave të vjetra (me përcaktime negative) të identifikimit etno-nacional (e të mobilizimit politik) - duke e përfshirë edhe rolin e „viktimit“, „mollës së sherrit“ ose „ground zero“ - duke hapur rrugë për mekanizma të reja joautistë, me përcaktime pozitive të politikës së identifikimit dhe mobilizimit.

Edhe krahas asaj që tema e ligjëratës së Nikola Gelevskit „historia si anamnezë e amnezi“ është mjaft aktuale për Ballkanin<sup>5</sup>, ligjërata vështirë se do të kishte mundur të llogaritet si kontribut i frymëzuar postkolonialist për dekonstruktimin e historiografisë ballkanase, kryesisht për shkak të mosndjeshmërisë për atë që Spivak-u e quan „Problem i vetëdijes subalterne“<sup>6</sup>. Pikërisht për këtë vetëm shkurtimisht do t'u qasem pikëpamjeve të tij „Postkolonializmi, Maqedonia, Ballkani“ të botuara si koment për konferencën në kolumnën e tij në „Utrinski vesnik“ të datës 14.07.2003.

Nikola Gelevski, redaktor i revistës „Margina“ dhe organizator i konferencës, në kolumnë thekson se „Republika e Maqedonisë është kuintesencë e Ballkanit“ duke e karakterizuar pohimin e vet sikur të ishte „në frymën e ‘kritikës postkoloniale’ e cila ka ndjeshmëri të theksuar për politiken dhe historiken“. Tashmë përmendëm se „centrizmat“ (kryesisht evro-centrizmi) janë cak i përhershëm i kritikës postkoloniale e, së këndejmi, çfarëdo përpjekjeje për vetë-centrim historik ose politik, e madje edhe po të vijë nga redaktori i „Marginës“, thënë më së buti, është një përpjekje skajshmërisht e dyshimtë. Deskripcionet e Gelevski-t për Maqedoninë si „pikë takimi e të gjitha ndërthurjeve ballkanase“ si „si metaforë e veçantë për tërë Ballkanin“, dhe thirrja e tij në vërejtjen e Misha Gleni-t se çështja maqedonase është „gur i urtësisës i nacionalizmave të Ballkanit“ janë edhe një dëshmi për

македонското прашање е „камен на мудроста на балканските национализми“, се само уште едно сведоштво за актуелноста на „центристичкиот“ дискурс на Балканот. Со ваквата во-себе-центрираност, „маргиналецот“ Гелевски самиот се претвора во непромашлив „центар“ на фиксираната мета на која тешко би можеле да ѝ одолеат не само постколонијалните критичари, туку и повеќето социјални (де)конструктивисти.

И кон излагањето на Мируше Хоџа, „Дуалистичката перцепција и неоколонијалниот идентитет“, можат да се упатат одредени забелешки во поглед на релацијата „Балкан“ - „неоколонијално“. Имено, ако и прифаќаеме дека во моментот се под некаква империјална контрола, сепак мора да прифатиме дека Балканските држави не се под империјална контрола како ексколони. Меѓутоа, доколку го употребуваме „неоколонијално“ во смисла на неможноста балканските земји да создадат „независен економски и политички идентитет под натисокот на *глобализацијата*“ или посочувајќи на економското, културното и военото влијание на најголемата суперсила, имајќи ги предвид заложбите на САД за востановување на глобална капиталистичка економија<sup>7</sup>, тогаш употребата на „неоколонијално“ добива далеку поголема тежина.

Во овој контекст, не треба да се потцени ниту влијанието на Европскиот империјализам, кое е несомнено во изминатото столетие, после падот на Отоманската империја, а особено во последната деценија, по растурањето на најголемата Балканска држава. Секако, не треба да се потценува ниту влијанието на „Американската маскулистичка милитаристичка идеологија“ која во последната деценија успешно се хостира не само ментално - како резултат на успешниот меметички инженеринг преку контролата врз медиумите; туку и физички - преку

актуалитетин е diskursit “centrist” të Ballkanit. Me në-vete-centrizmin e këtillë “margjinalësi” Gelevski vetë shndërrohet në një “qendër” të sigurtë të caktuar të fiksuar të cilin vështirë se do të kishin mundur ta kapërcejnë jo vetëm kritikët postkolonialë, por edhe (de)konstruktivistët socialë.

Edhe ligjëratës së Mirushe Hoxhës “Perceptioni dualist dhe identiteti neokolonial” mund t’i drejtohen disa vërejtje në pikëpamje të relacionit “Ballkani” - “neokolonialistja”. Pra, nëse edhe pranojmë se në këtë moment janë nën njëfarë kontrolli imperial, megjithatë duhet të pranojmë se shtetet ballkanike nuk janë nën kontroll imperial si ekskoloni. Ndërkaq, po qe se e përdorim “neokolonialen” në kuptim të pamundësisë së vendeve ballkanike të krijojnë “identitet të pavarur ekonomik e politik në presionin e *globalizimit* ose duke vënë në dukje ndikimin ekonomik, kulturor dhe ushtarak të superfuqisë më të madhe, duke i pasur parasysh përpyekjet e SHBA-ve për bërjen e ekonomisë globale kapitaliste<sup>7</sup>, atëherë përdorimi i “neokoloniales” fiton peshë shumë më të madhe.

Në këtë kontekst, nuk duhet të nënçmohet as ndikimi i imperializmit evropjan, i cili pa dyshim ka pasur ndikim në shekullin e kaluar, pas rënies së Perandorisë Otomane, e veçmas në decenien e fundit, pas shthurjes së shtetit më të madh ballkanik. Gjithsesi, nuk duhet të nënçmohet as ndikimi i “Ideologjisë maskuliniste militariste amerikane” i cili në decenien e fundit hostohet me sukses jo vetëm mentalisht - si rezultat i inxhinjeringut memetik përmes kontrollit të mediave; por edhe fizikisht - përmes intervenimit ushtarak “humanitar” në Kosovë, por edhe me “ri-stacionimin në Ballkan në përputhje me interesat

„хуманитарната“ воена интервенција на Косово, но и со военото ре-стационирање на Балканот во склад со новите гео-стратегиски интереси.

Излагањето на Сузана Милевска, „За балканската гостољубивост во времето на „Апсолутно постколонијалното“, е обид да се *деконструира* едно културно клише, односно, да се покаже неодлучливоста<sup>6</sup> помеѓу две нешта кои што во балканската имажинација се неразделно споени: Балканот и гостољубивоста. Настанот кој, според Милевска, може да послужи како пресвртница, и кој всушност „предизвика потреба од редефинирање на етиката на гостољубивоста“ е бегалската криза од 1999 година, кога по започнувањето на воената интервенција на НАТО во тогашна СРЈ, на територијата на Република Македонија се најдоа стотици илјади бегалци. Пред бегалскиот бран, неусловената гостољубивост со која се гордеат етничките Македонци (и не само тие на Балканот) потфрли, што беше повод за бранувачката изјава на еден локален политичар - „Македонците не им дале вода на бегалците“ - која беше искористена од Милевска и за извесни перформативни поенти во нејзиното излагање (демек, организаторот, не само што не ѝ дал некакви привилегии како модератор, ниту со една чаша вода не ја послужил!).

Меѓутоа, ваквото пренасочување на интелектуалниот дискурс кон една политички „автентична“ ситуација - директна последица на „новиот американски колонијализам“ - создаде, барем кај мене, извесно чувство на амбиваленција. И тоа не амбиваленција што би можела да се протолкува како симптом на некаква (нео)колонијална релација - помешаното чувство на привлекување и одбивање карактеристично за (нео)колонијалниот субјект во однос на колонизаторот, туку амбиваленција како симптом на *парадоксалноста* на самиот пост-колонијален

e reja gjeo-strategjike.

Ligjërata e Suzana Milevskës, „Për mikritjen ballkanase në kohën e ‘postkoloniales absolute’, është një përpjekje për ta dekonstruar një klishe, përkatësisht të tregohet pavendosmëria<sup>6</sup> midis dy gjërave të cilat në imagjinimin ballkanas janë të lidhura pandashëm: Ballkani dhe mikpritja. Ngjarja e cila, sipas S. Milevskës, mund të shërbejë si kthesë dhe e cila në të vërtetë “shkaktoi nevojën për redifinimin e etikës së mikpritjes” është kriza e refugjatëve nga viti 1999, kur pas intervenimit të NATO-s në RFJ-në e atëhershme, në territorin e Republikës së Maqedonisë u gjetën qindëra mijëra refugjatë. Para valës së refugjatëve, mikpritja e pakushtëzuar me të cilën krenohen maqedonasit etnikë (e jo vetëm ata të Ballkanit) dështoi, gjë që ishte shkak për deklaratën e vrullshme të një politikani lokal - “Maqedonasit nuk u kanë dhënë as ujë refugjatëve” - e cila u shfrytëzua nga Milevska edhe për disa poenta performative në ligjëratën e saj (demek, organizatori, jo vetëm që nuk i paska dhënë dofarë privilegjesh si moderator, por as me një gotë ujë s’e paska gostitur!).

Ndërkaq kthimi i këtillë i ecurisë së diskursit intelektual kah një situatë “autentike” politike - pasojë e drejtpërdrejtë e “kolonializmit të ri amerikan” - krijoi, së paku te unë, njëfarë ndjenje të ambivalencës. Dhe jo ambivalencë që do të kishte mundur të shpjegohet si simptom i njëfarë relacioni (neo)kolonial - ndjenja e përzier e tërheqjes dhe refuzimit karakteristike për subjektin (neo)kolonial në raport me kolonizatorin, por ambivalencë si simptom i paradoksalitetit të vetë diskursit postkolonial. Nga njera anë, pozita postkoloniale legjitimohet pikërisht përmes thirrjes së të nënshtruarve, të hegemonizuarve, të



дискурс. Од една страна, постколонијалната позиција се легитимира токму преку повикување на потчинетите, хегемонизираните, субординираните, невидливите, безгласните, угнетените, маргинализираните, зависните, условуваните, уценуваните, субалтерните - според Спивак, „оние кои немаат пристап до општествените 'прути' на мобилност". Во таа смисла, интервенцијата на Милевска успешно ги оттргна од заборав реалните политички субјекти/поданици со кои се легитимира постколонијалната критика. Од друга страна, таквата перформативна интервенција во пространата асептичка хала на Музејот на современата уметност не можеше, а да не посведочи за непремостливиот јаз помеѓу апстрактниот интелектуален дискурс и неговиот измолкнувачки референт - субалтерните; за тајното сознание дека идиосинкратичниот вокабулар на теоретичарот не споделува речиси ништо со крикот на угнетените. Во овој контекст може да прозвучи интересно зајадливата критика на Тери Иглтон, напати не помал опскурантист од добар дел пост-колонијални теоретичари, дека тие честопати агонизираат за таквиот јаз, без притоа да придонесат за разбирливоста на нивниот дискурс.<sup>9</sup> За жал, проникливата забелешка на Иглтон упатена кон постколонијалистите, дека и покрај наводната почит кон Другиот, со својот опскурантистички стил, тие се нечувствителни кон читателот како најнепосредниот Друг - беше умесна и за тешко премостливиот јаз помеѓу публиката и излагачите - изложени небаре како музејски примероци во уметничката хала среде некој здодевен, никому сфатлив концептуалистички перформанс.

И обидот на авторот на тековниов осврт, со своето излагање „Постколонијалниот дискурс и неразбирањето, односно недоразбирањето на Балканот“ да придонесе кон разбирање на безвучниот ѕид помеѓу публиката и излагачите, не ги даде (барем за него)

subordinuarve, të të padukshmeve, të të pazëshmeve, të të shtypurve, të të marginalizuarve, të të varurve, të të kushtëzuarve, të të shantazhuarve, subalterëve - sipas Spivakut "atyre që nuk kanë qasje të 'binarët' shoqërorë të mobilitetit". Në këtë kuptim, intervenimi i Milevskës i shkëputi me sukses nga harresa subjektet/të nënshtruar realë politikë me të cilët legjitimohet kritika postkoloniale. Nga ana tjetër, intervenimi i tillë performativ në sallën e gjërë aseptike të Muzeut të artit bashkëkohor nuk mundej e të mos dëshmojë për jazin e pakapërcyeshëm midis diskursit abstrakt intelektual dhe referentit të tij mjelës - subalternëve; për njohurinë e pikëlluar se vokabulari idiosinkratik i teoricientit nuk ndan thuajse asgjë me klithmën e të shtypurve. Në këtë kontekst mund të duket interesant kritika me sherr e Teri Igeltonit, herëherë opskurantist jo më i vogël prej një pjese të mirë të teoricientëve kolonialë, se ata shpeshherë agonizojnë për një jaz të tillë, pa kontribuar, me këtë rast, për kuptueshmërinë e diskursit të tyre.<sup>9</sup> Për fat të keq vërejtja e mprehtë e Igeltonit drejtuar postkolonialistëve, se edhe përkrah respektit të deklaruar ndaj Tjetrit, me stilin e tyre opskurantist, ata janë të pandjeshëm ndaj lexuesit si Tjetri më i dretpërdrejtë - ishte me vend edhe për jazin thuajse të pakapërcyeshëm midis publikut dhe ligjëruesve - të ekspozuar sikur ekzemplarë muzeu në sallën artistike midis njëfarë performansi konceptualist të mërziçëm, të pakuptueshëm për askë.

Edhe orvatja e autorit të këtij vështrimi, me ligjëratën e tij "Diskursi postkolonial dhe moskuptimi, përkatësisht mosmarrëveshja e Ballkanit" të japë një kontribut drejt rrënimt të murit të pazë midis publikut dhe ligjëruesve, nuk i dha (së paku për të) rezultatet e pritura. Pasi e

очекуваните резултати. Откако го амнестира организаторот што се сетил да ја организира конференцијата токму во Музејот на современата уметност<sup>10</sup>, Трајаноски се обиде да даде свој придонес за разбирањето, односно недоразбирањето на релацијата Европа-Балкан, реферирајќи на една коинциденција од својот „институционален бекграунд“, олицетворена во синтагмата „Евро-Балкан“<sup>11</sup>. Синтагмата Евро-Балкан може истовремено да конотира дека Балканот сè уште не е дел од „Европската“ политичка имагинација, но и да посочува дека Балканот е *sui generis* Европски-Балкан! Двосмисленоста на „Евро-Балкан“ може да се толкува како симптом на идентитетска криза и на евроцентриците, и на балканоцентриците. Состојбата на идентитетска криза, проследена со имобилизација на дејственоста, е како создадена за заеднички лов во матно на империјалните евроцентрични покровители и балканските политичари со поданичкиот менталитет. На моменти, човек не знае што е пострашно: бескрупулозното политичко исклучување на Балканот од страна на евроцентриците поради тоа што сè уште не ги споделува основните „европски“ вредности - демократијата, владеењето на правото, човековите права; или пак поданичките обиди на локалните балкански политичари за фаќање приклучок кон исклучителната „Европа“, при што се интернализира евроцентричното поистоветување на „Европа“ со „Европската Унија“ и молкум се прифаќа скандалозното политичко исклучување на Балканот од „Европа“.<sup>12</sup>

Еднодневната конференција заврши со краткото претставување на Спивак и сесијата прашања и одговори со неа, што беше извонредна можност публиката да се запознае во прво лице со тековните интелектуални преокупации на харизматичната мислителка. Наредниот ден, во културниот простор „Точка“, уследи промоцијата на изборот текстови и интервјуа со Спивак, „Постколонијална критика“ -

amnistori organizatorin që është kujtuar ta organizojë konferencën pikërisht në Muzeun e artit bashkëkohor<sup>10</sup>. Trajanoski u orvat ta japë kontributin e vet për mirë-kuptimin përkatësisht për moskuptimin e relacionit Evropë-Ballkan, duke referuar në një koincidencë nga “begrundi institucional” i tij, të personifikuar në sintagmën “Evro-Ballkan”<sup>11</sup>. Sintagma Evro-Ballkan mundet në të njejtën kohë të konotojë se Ballkani ende nuk është pjesë e imagjinimit politik “evropjan”, por edhe të bëjë me dije se Ballkani është *sui generis* Ballkan evropjan! Dykuptimësia e “Evro-Balkanit” mund të shpjegohet si simptom i krizës së identitetit edhe te evrocentrikët edhe te ballkanocentrikët, e përcjellë me imbolizimin veprimësisë, është sikur të ishte bërë pikërisht për dallavere të patronatëve imperialë evrocentrikë dhe për politikanët ballkanas me mentalitetin e të nënshtruarit. Ndonjë herë njeriu nuk di ç’është me keq: përjashtimi i paskrupullt politik i Ballkanit nga ana e evrocentrikëve për shkak se ende nuk i përmbush kërkesat themelore të vlerave “evropjane” - demokracinë, sundimin e së drejtës, të drejtat e njeriut; ose përpjekjet nënshtruese të politikanëve lokalë ballkanikë për t’iu ngjitur në ndonjë vegëz “Evropës” së jashtëzakonshme, me ç’rast internalizohet identifikimi evrocentrik i “Evropës” me “Unionin Evropjan” dhe heshtazi pranohet përjashtimi skandaloz i Ballkanit nga “Evropa”.<sup>12</sup>

Konferenca njëditore mbaroi me prezantimin e shkurtër të Spivak-ut dhe me sesionin pyetje e përgjegje me të, që ishte një mundësi e jashtëzakonshme publiku të njihet në veten e parë me preokupimet intelektuale të mendimtare karizmatike. Ditën tjetër, në hapësirën kulturore “Тоќка”, pasoi promovimi i zgjedhjes së teksteve dhe intervistave të Spivak-ut, “Kritika postkoloniale” - një mundësi e rrallë lexuesit maqedonas të fitojnë një libër

ретка можност македонските читатели да добијат теориска книга потпишана од самиот автор. Приредувач на книгата е Роберт Алаџозовски, човек кој е најзаслужен не само за доаѓањето на Спивак во Македонија, туку и за културната промоција на постколонијалната критика како дискурс кој станува сè поактуелен во настојувањата за себе-разбирање на Балканот.

#### Белешки

<sup>1</sup> Терминот „себе-колонијација (self-colonization)“ е кованица популаризирана од Александар Косев, кој во своите „Белешки за себеколонизирачките култури“ ги експлоатира парадоксалните ефекти на метафората „себе-колонизирачки култури“.

<sup>2</sup> Самиот географски концепт на „Европа“ пати од евроцентричност. Идејата за Европа како посебен континент има помалку географска подлога од идејата за Арапскиот полуостров како посебен континент.

<sup>3</sup> Колку за потсетување, во главите на извесни политички футуристи, Македонија беше гледана и како „ground zero“ на судирот на цивилизациите.

<sup>4</sup> Видете, *Pos-Colonial Studies: The Key Concepts*, ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Routledge: London and New York, 2000, p. 37, каде напуштањето на бинарната опозиција центар/маргина, според извесни пост-колонијални теоретичари, би требало да претставува повеќе од просто потврдување на независноста на маргиналното. Тоа би требало да претставува и деконструирање на идејата за културно единство и цврстина, и преиспитување на тврдењата дека културите поседуваат „цврсто, чисто, и хомогено тело на вредности“. Напуштањето на моделот на култура заснован на бинарната опозиција центар/маргина (периферија), значи и „да се разоткријат сите [култури] како историски конструирани, и оттаму коригибилни формации“.

teorik të nënshkruar nga vetë autori. Përgaditës i librit është Robert Alagjovovski, njeri i cili është më i merituari jo vetëm për ardhjen e Spivak-ut në Maqedoni, por edhe për promovimin e kritikës postkoloniale si diskurs i cili bëhet gjithnjë e më aktual në përpjekjet për vetë-kuptim në Ballkan.

Përkthim: Xhabir Ahmeti

#### Shënime

<sup>1</sup> Termi „vetëkolonizim (self-kolonization)“ është kalk i popullarizuar nga Aleksandar Qosreev-i, i cili në „Shënimet për kulturat vetëkolonizuese“ i eksploaton efektet paradoksale të metaforës „kulturat vetëkolonizuese“.

<sup>2</sup> Vetë koncepti gjeografik i „Evropës“ vuan nga evrocentrizmi. Ideja për një Evropë si kontinent i veçantë ka më pak bazë gjeografike nga ideja për Gadishullin arabik si kontinent i veçantë.

<sup>3</sup> Sa për të përkujtuar, në kokat e disa futuristëve politikë, Maqedonia shikohej edhe „ground zero“ i ndeshjes së civilizimeve

<sup>4</sup> Shikoni, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Routledge: London and New York, 2000, p. 37, ku braktisja e opozitës binare qendër/marginë, sipas disa teoricientëve postkolonialë, do të duhej të paraqiste më shumë se një pohim i thjeshtë i pavarësisë së marginales. Kjo do të duhej të paraqiste edhe dekonstruimin e idesë për unitet e fortësi kulturore dhe rishqyrtim të pohimeve se kulturat posedojnë një trup „të fortë, të pastër dhe homogjen të vlerave“. Braktisja e modelit të kulturës të bazuar në opozitën binare „qendër/marginë“ (periferi) do të thotë edhe „të zbulohen të gjitha (kulturat) si historikisht të konstruara, e së këndejmi formacione korigjibile“.

<sup>5</sup> Shumë e ndjeshme është çështja a duhet edhe historia të

<sup>3</sup> Мошне горливо е прашањето дали треба и историјата да се амнестира за извесни тешки злосторства против Балканците?

<sup>6</sup> Културното преведување на овој проблем може да биде посебно релевантно за нашата историографија која, во недостаток од сопствени автентични извори, главно не снабдува со нарации по пат на претолкувањето на турските, бугарските, грчките, српските, југословенските, британските, руските, германските, и други историски нарации.

<sup>7</sup> Споредете, *Pos-Colonial Studies: The Key Concepts*, ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Routledge: London and New York, 2000, p. 163.

<sup>8</sup> Според Ернесто Лаклау, една од двете клучни операции на деконструкцијата, е нејзиното покажување „дека помеѓу две нешта кои биле прикажувани како да се суштествено поврзани, всушност постои извесен вид неодлучност (undecidability) која што ги спречува да бидат заедно споени“. (Laclau, Ernesto. "Ethics, Politics and Radical Democracy - A Response to Simon Critchley", [http://culturemachine.tees.ac.uk/frm\\_f1.htm](http://culturemachine.tees.ac.uk/frm_f1.htm).)

<sup>9</sup> Eagleton, Terry. "In the Gaudy Supermarket", *London Review of Books*, Vol. 21, No. 10, 13 May 1999.

<sup>10</sup> Музејот, се чини, е вистинското место за денешниот „интелектуалец“, ако се помириме - како Жан Бодријар - со тоа дека „насилството на глобалното“ ѝ ставило крај на општествената улога на интелектуалецот предодредена од просветителството и универзализацијата (видете Baudrillard, Jean. "The Violence of the Global" (Initially published as "La Violence du Mondial," in Jean Baudrillard, *Power Inferno* (Paris: Galilée, 2002), pp. 63-83) [www.ctheory.net](http://www.ctheory.net).) Сепак, мора да се признае, Музејот на современата уметност е далеку пооптимистичка варијанта отколку, на пример, Археолошкиот или Палеонтолошкиот музеј.

<sup>11</sup> „Евро-Балкан“ е и Институтот за Источно-Централна Европа и Балканот, со седиште во Италија, организатор на постдипломските студии што ги посетував, и иницијатор на Интернационалната мрежа „Европа и Балканот“, финансирана од Европската Унија, чие име прекрасно

амнистотет për disa krime të rënda kundër ballkanasve?

<sup>6</sup> Përktimi kulturor i këtij problemi mund të jetë veçmas relevant për historiografinë tonë, e cila, në mungesë të burimeve të saj autentike vetanake, kryesisht furnizohet me naracione përmes komentimeve të naracioneve turke, bullgare, greke, serbe, jugosllave, britanike, ruse, gjermane dhe naracione të tjera historike.

<sup>7</sup> Krahasoni, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Routledge: London and New York, 2000, p. 163.

<sup>8</sup> Sipas Ernesto Laclau-t, njëri ndër operacionet kryesore të dekonstrukcionit është të tregohet "se midis dy gjërave të cilat janë treguar sikur janë thelbësisht të lidhura, në të vërtetë ekziston njëfarë pavendosmërie (undecidability) e cila i pengon të bëhen së bashku" (Laclau, Ernesto: "Ethics, Politics and Radical Democracy - A Response to Simon Critchley", [http://culturemachine.tees.uk/frm\\_f1.htm](http://culturemachine.tees.uk/frm_f1.htm).)

<sup>9</sup> Eagleton, Terry. "In the Gaudy Supermarket", *London Review of Books*, Vol. 21, No. 10, 13 May 1999

<sup>10</sup> Muzeu, si duket, është vendi i vërtetë për "intelektualin" e sotëm, nëse pajtohemi - si Zhan Bodrijar-i - se "dhuna e globales" i ka dhënë fund rolit shoqëror të ineletkualit, rol i caktuar nga iluminizmi dhe univerzalizimi (shihni te Baudrillard, Jean: *The Violence of the Global* (Initially published as "La Violence du Mondial", in Jean Baudrillard, *Power Inferno* (Paris: Galilée, 2002), pp. 63-83) [www.ctheory.net](http://www.ctheory.net).) Megjithatë, duhet të pranohet, Muzeu i artit bashkëkohor është një variantë shumë më optimiste se sa, për shembull, Muzeu arkeologjik ose ai paleontologjik.

<sup>11</sup> "Evro-Ballkan" është edhe Instituti për Evropën Lindore-të Mesme dhe Ballkanin, me seli në Itali, organizator i studimeve postdiploimike që i ndoqa dhe inicijator i Rrjetës ndërkombëtare "Evropa dhe Ballkani", e financuar nga Unioni Evropjan, emri i të cilit e ilustron për mrekulli se Ballkani henëz do të duhet të vendoset në imagjinatën politike të "Evropës". Gjithashtu, Evro-

илустрира дека Балканот допрва би требало да се смести во политичката имагинација на „Европа“. Исто така, „Евро-Балкан“ е и институтот во чии рамки дејствува „Истражувачкиот центар за родови студии“ (издавач на списанието „Идентитети“) - институт чија мисија е дисеминација и имплементација на идеите на Европската Унија, и „промоција на транс-атланска соработка и независност“.

<sup>12</sup> Илустративен пример е кампањата што беше подржана од Претседателот на Република Македонија, со мотото „Европа во Македонија, Македонија во Европа“ - мото од кое логички може да се изведе дека Македонија сега не е во „Европа“, но дека е на пат да влезе во „Европа“.

Balkan është edhe instituti në suazat e të cilit vepron “Qendra hulumtuese për studime gjinore” (botues i revistës “Identiteti”) - institut misioni i të cilit është diseminimi dhe implementimi i ideve të Unionit Evropjan dhe “promovimi i bashkëpunimit transatlantik dhe i pavarësisë”

<sup>13</sup> Shembull ilustrativ është fushata që u përkrah nga Kryetari i Republikës së Maqedonisë, me moton “Evropa në Maqedoni, Maqedonia në Evropë” - moto nga e cila logjikisht mund të nxirret përfundimi se Maqedonia tash nuk është në “Evropë”, por se është në rrugë të hyjë në “Evropë”.

Ана Димишковска

Гоце Смилевски,  
**Разговор со Спиноза,**  
 Дијалог, Скопје, 2000

### Во пајажината на разговорот

Неколку тенки, сребрени нишки, сплетени така што не можат една без друга и распнати над бездната на бескрајот: ете ја невидливата пајажина на зборовите во која треперат самотните души, понекогаш внимателно врзувајќи ги нејзините јазли, понекогаш прпелкајќи се и самите заврзани во нив. Но неповторливиот звук на тој трепет без престан патува низ големата мрежа, нечујно потресувајќи ги дури и нејзините најдалечни катчиња: сè додека осаменичките бранови, во еден миг, не се сретнат во моќно совпаѓање, додека сопствениот молк не се прочита во туѓиот крик, а болката на непознатиот, неочекувано, не си го најде својот пат токму низ нашите зборови.

Светот на телесните нешта, несомнено, го познава чудесниот феномен на резонанцата; сликата на бетонски мост кој се урива од ударот на метал во работ на една кристална чаша, овозможува донекаде да се насети физичката димензија на неговата моќ. Но, како неспоредливо поцврсти од бетонот, ниту бестелесните бедеми - оние на времето, на јазичните, културните, и религиозните разлики - не се покажуваат доволно моќни да ѝ одолеат на неговата невидлива сила. Силата на еден едноставен, навидум мал гест, сличен

Ана Dimishkovska

Гоце Смилевски,  
**Разговор со Спиноза,**  
 Дијалог, Скопје, 2000

### Në pezhishkën e bisedës

Disa fije të holla, të argjendta, të gërshetuara asisoji që nuk munden njëra pa tjetrën dhe të varura mbi greminën e paskajit: ja pezhishka e padukshme e fjalëve në të cilën dridhërijnë shpirtërat e vetmuar, duke i lidhur ndonjëherë me kujdes nyjet e saj, ndonjëherë duke u ngatërruar edhe vetë në to. Por zëri i papërsëritshëm i kësaj dridhërimie udhëton pa pushuar nëpër rrjetën e madhe, duke i shqetësuar pahetueshëm madje edhe këndet e saj më të largëta: deri atëherë kur valët vetmitare, për një çast, nuk piqen në një përputhmëri të plotë, derisa heshtja vetanake nuk lexohet në klithmën e huaj, ndërsa dhembja e të panjohurit, papritmas, nuk e gjen rrugën e vet pikërisht nëpër fjalët tona.

Fjala e gjërave të shtatshme, pa dyshim, e njeh fenomenin e mrekullueshëm të rezonancës; imazhi i urës prej betoni që rrëzohet nga goditja e metalit në skajin e një gote të kristaltë, jep mundësi të hetohet deri-diku dimensionin fizik i fuqisë së saj. Por, megjithëse pakrahasimisht më të fortë se betoni, as bedemet e pashtatshme - ata të kohës, të dallimeve gjuhësore, kulturore dhe religjioze - nuk tregohen mjaft të qëndrueshëm t'i bëjnë ballë fuqisë së saj të padukshme. Forca e një gjesti të rëndomtë, në dukje e vogël, e ngjashme me atë takimin e kumbueshëm të

на онаа свонлива средба на металот и кристалот: кога една човечка душа ќе ја погоди тајната фреквенција на друга. И колку е поголема амплитудата на таа средба, толку подлабоко таа ја менува целата конфигурација на востановениот ментален простор.

Несомнено, координатите на перцепцијата повеќе не може да бидат исти после средбата којашто се одигрува во нишките на „романот-пајажина“ „Разговор со Спиноза“ на младиот македонски писател Гоце Смилевски. Во овој имагинарен разговор, Барух де Спиноза, големиот рационалистички философ од седумнаесеттиот век, се среќава со својот соговорник кој, како што се чини, суштински му недостасувал сиот негов живот. Низ исклучителниот книжевен потфат на Гоце Смилевски, „холограмот“ на Спиноза, вообичаено проектиран низ страниците на историско-философските студии, го добива својот соблазнителен двојник - човекот од крв и месо, кој својот самотен универзум парадоксално го споделува со сите нему слични кои некогаш постоеле или ќе постојат. Но, влогот на разговорот со Спиноза е далеку поголем одошто би можело да се помисли на прв поглед, во заслепеноста од допирот со еден живот кој оживува под играта на зборовите. Имено, во таа игра не се обликува само човекот Спиноза, соперникот на истоимениот лик од историско-философската фикција, туку едновременно и Спиноза книжевниот јунак - соперникот на Спиноза-философот. Спротивственоста на овие два лика е една од суштествените димензии на судирот кој јачи низ целата структура на романот и кој е толку темелен и сеприсутен што одвај да може да биде согледан како негова засебна одлика. Асимилирајќи го философот во себеси, книжевниот лик се претвора во негова невидлива субверзија, отелотворена опозиција на самиот негов дискурс, на сознајниот патос и рационалната структурираност врз кои тој почива. Низ пајажината на

metalit e kristalit: kur një shpirt njeriu do ta qëllojë frekuencën e fshehtë të shpirtit tjetër. Dhe sa më e madhe të jetë amplituda e atij takimi, aq më thellësisht e ndryshon ajo konfiguracionin e tërë të hapësirës së vendosur mentale.

Pa dyshim, koordinatat e percepcionit nuk munden të jenë edhe më tutje të njehta pas takimit i cili ndodh në fijet e "romanit – pezhishkë" "Bisedë me Spinozën" të shkrihtarit të ri maqedonas Goce Smilevski. Në këtë bisedë të imagjinuar, Baruh de Spinoza, filozofi i madh racionalist i shekullit shtatëmbëdhjetë takohet me bashkëbiseduesin e tij, i cili, siç duket, thelbësisht i ka munguar gjatë gjithë jetës. Përmes ndërmarrjes së veçantë letrare të Goce Smilevskit, "hologrami" i Spinozës, i projektuar zakonshem nëpër faqet e studimeve historike-filozofike, e fiton dytëshorin e tij fantazmagorik – njeriun prej gjaku e mishi, i cili univerzin e vet e paradoskalisht e ndan me të gjithë njerëzit e ngjashëm me të, që dikur kanë ekzistuar ose që do të ekzistojnë. Mirëpo deponimi në bisedën me Spinozën është shumë më i madh se sa do të kishte mundur të merret me mend në shikim të parë, në verbërinë e kontaktit me një jetë e cila ngjallet nën lojën e fjalëve. Pra, në atë lojë nuk formësohet vetëm njeriu Spinoza, kundërshtari i personazhit me të njejtin emër nga fiksioni historik-filozofik, po njeherësh edhe Spinoza personazh letrar / kundërshtari i Spinozës-filozof. Kundërshtia e këtyre dy personazheve është njëra nga dimensionet thelbësore të konfliktit i cili shkon duke u forcuar gjatë gjithë strukturës së romanit dhe i cili është aq i themeltë dhe i gjithpranishëm sa që mezi mund të vërehet si karakteristikë e veçantë e saj. Duke e asimiluar filozofin në vetëvete, personazhi letrar shndërrohet në subverzion të padukshëm, opozitë e bërë nga vetë diskursi i tij, nga patosi njohës i strukturimit mbi të cilin qëndron ai. Nëpër pezhishkën e narracionit letrar, imagjinata lozonjare padiktueshëm i shtrin duart e veta kah djepi filozofik, duke e vjedhur ngapak, hap pas hapi, atë i cili

книжевната нарација, разиграната имагинација незабележливо ги пружа своите дланки кон философската лулка, откраднувајќи го, чекор по чекор, оној кој беше речиси сраснат за неа, откраднувајќи го токму мислителот и неговиот говор, за да му покаже една друга моќ - моќта на јазикот кога зборовите играат по нови, дотогаш неиспробани правила.

„Монологот не суштествува/монологот е измислена работа“ запиша во една своја песна Блаже Конески. Ја познавал ли, или можеби само ја насетувал таа вистина „проколнатиот философ“, екскомуницираниот Евреин кој смирено ја носел триовата круна на социјалната изолација? „Никој да не комуницира со него ниту писмено ниту пак усно, никој да не живее со него под ист покрив, никој да не му се приближи поблиску од четири лакти, никој да не го чита она што тој го напишал“ - херемот фрлен врз неговите плеќи е всушност тешката клетва на осуденост на монолог, која постепено го разјадува најсуптилниот темел на себноста - чувството за извесноста на сопственото постоење. Но, метафизичката правдина на необјаснив начин ги вкрстува патиштата на човечките судбини: макар и стотици години по својата смрт, макар само низ страниците на една книга, осудениот на монолог, сепак одново се здобива со своето полнокрвно постоење - она на човек кој разговара и со кого што се разговара. И навистина, суштествува ли, воопшто, монологот? Имено, сега во гласот на Спиноза веќе има нешто што го надминува, нешто помоќно и побогато од сета блескава проникливост на неговото самопознание: внатрешното присуство на *другиот*, понижувачкиот поглед од онаа точка што е недостапна за нас самите, а сепак неопходна за интуитивното осознавање на целината на сопствениот живот.

Точката, од која започнува да пука стаклото. Центарот на една нова пајажина, сочинета од тенките линии на

ishte thuajse i pjekur për të, duke e vjedhur pikërisht mendimtarin dhe ligjërimin e tij, që t'i tregohet një fuqi tjetër – fuqia e gjuhës kur fjalët luajnë sipas rregullave të reja, deri më atëherë të paprovuara.

“Monologu nuk është qenësor/monologu është punë e shpikur” ka shënuar në njërën nga vjershat e tij Blazhe Koneski. E ka njohur ose jo, ose vetëm e ka parandjerë këtë të vërtetë “Filozofi i mallkuar”, hebriu i ekskomunikuar i cili në të gjallë të tij e pat mbajtur mbi kokë kurorën me ferra të izolimit shoqëror? “Askush mos të komunikojë me të as me shkrim as me gojë, askush të mos jetojë me të nën një kulm, askush mos t'i afrohet më afër se katër pashë, askush mos ta lexojë atë që e ka shkruar ai” – heremi i hedhur mbi shpatullat e tij në të vërtetë është një namë e rëndë për dënim me monolog, gjë e cila e bren dalëngadalë themelin më subtil të vetvetisë - ndjenjën e sigurisë së ekzistimit vetanak. Mirëpo e drejta metafizike në mënyrë të pashpjegueshme i kryqëzon udhët e fateve njerëzore: së paku edhe qindëra vjetë pas vdekjes së tij, madje vetëm nëpër faqet e një libri, i dënuari me monolog, përsëri e fiton ekzistimin e tij të plotë - atë të njeriut që bisedon dhe me të cilin çfarë bisedohet. Dhe, me të vërtetë, a është fare qenësor monologu? Në të vërtetë, tash në zërin e Spinozës ka diçka e cila e tejkalon atë, diçka më të fuqishme e më të pasur nga e gjithë thellësia e vetënjohjes së tij: prania e brendshme e *tjetrit*, shikimi depërtues nga ajo pikë që është e pakapshme për vet neve, po megjithatë e domosdoshme për njohjen intuitive të tërësisë së jetës tonë.

Pika, nga e cila fillon të plasë qelqi. Qendra e një pezhishke, e bërë nga vijat e holla të plasave që zgjërohen



пукнатините што се шират во сите правци по мазната и бестрасна површина на говорот на Спиноза, онаков каков што го познаваме од неговите философски трактати. Додека вечната и бесконечна супстанција осознаена со највисокиот облик на познанието студено блеска во неговите философски дефиниции и аксиоми, окото не може да се отргне од еден друг, поинаков призор што се отвора низ лавиринтите на романот; не може, а да не ја види *ощрицаиџа на сечилоиџо* на светот длабоко зариена во вените на философот. Разумот против афектите, против очајот и тагата - но кога ли ќе ја осознае таа спасоносна моќ шестгодишното момченце кое ја губи мајка си и чии дланки никогаш повеќе не ќе умеат да се отворат за да примат нешто, плашејќи се од неминовноста на загубата? Умот против сетилата - но црвениот кревет со завеси, ледикантот, колекката на раѓањето и смртта - неговата и на сите негови блиски, никогаш нема да го види него, Барух де Спиноза, како од длабочините на своето суштествување се дава себеси на друг. Вечноста против минливоста - но чудесните очи на Клара Марија, во недофатливата игра на прашања и одговори умеат да го видат она што вечно му се измолкнува на погледот на мислителот: полнотијата на едно јас исткаено од времето, од краткотрајните и минливи нешта кои можат да бидат отргнати од непостоењето само преку будноста на нечија свест којашто ги гледа, слуша, мириса, допира. Бескрајот против ограниченоста - но зошто самиот философ е толку вознемирен од животното изобилство концентрирано во едно поединечно, ограничено, конечно тело - она на неговиот ученик Јоан Казеариус?

Така, низ ткивото на разговорот со Спиноза постојано течат два паралелни тока. Темелното двојство на говорникот и соговорникот, суштински впишано во јазикот како негов конститутивен белег, е нешто од што не може да избега ниту најсамотниот ум, макар

нè të gjitha drejtimet nëpër sipërfaqen e lëmuet dhe pa trasë të ligjërimet të Spinozës, të tillë siç e njohim nga traktatet e tij filozofike. Derisa substanca e amshueshme dhe e pafund e njohur me formën më të lartë të njohjes shkëlqen ftohtë në definicionet dhe aksiomat e tij filozofike, syri nuk mund të largohet nga një pamje tjetër, e ndryshme, që hapet nëpër labirintet e romanit; nuk mund e të mos e shohë *tehun* e mprehtë të thikës së botës të ngulur thellë në venat e filozofit. Arsyeya kundër afekteve, kundër dëshpërimit e pikëllimit – po kur do ta njohë atë fuqi shpëtimtare djaloshi gjashtëvjeçar i cili e humb të ëmën dhe duart e të cilit asnjëherë nuk do të mund të zgjaten të pranojnë diçka, duke u frikësuar nga patjetërsia e humbjes? Mendja kundër shqisave – por krevati i kuq me perde, ledikanti, djepi i lindjes dhe vdekjes – e tija dhe e të gjithë të afërmeve të tij, asnjëherë nuk do ta shohë atë, Baruh de Spinozën, si nga thellësitë e të qenmes së tij ia jep vetëveten tjetërkujt. Amshimi kundër kalueshmërisë - mirëpo sytë e magjishëm të Klara Marisë, në lojën e pakapshme të pyetjeve e përgjegjeve dinë ta shohin atë që amshueshëm i del përpara shikimit të mendimtarit: plotnia e një un-i e ndërthurur nga koha, nga gjërat afatshkurtëra e të kalueshme të cilat mund të shkëputen nga mosekzistimi vetëm përmes syçeltësisë së vetëdijes së dikujt e cila i shikon, i dëgjon, iu merr erë, i prek. Paskaji kundër të kufizuarës – po pse vetë filozofi është aq i shqetësuar nga pasuria jetësore e koncentruar në një trup individual, të kufizuar - në atë të nxënësit të tij Joan Kazearius?

Kështu, nëpër indin e bisedës me Spinozën vazhdimisht rrjedhin dy ecuri paralele. Dynakësia e themeltë e biseduesit dhe bashkëbiseduesit, e shënuar qenësisht në gjuhë si shenjë e saj konstitutive, është diçka prej të cilës nuk mund të ikën as mendja më e vetmuar, sikur ikja e tij

неговото бегство да трае и стотици години: зборовите се траги кои, порано или подоцна, го оддаваат токму она што најмногу сакаат да го скријат. Оттаму, на пајажината спонтано ѝ се придружуваат метафорите на палимпсестот и понорницата: зад планот на видливото, покажаното, искажаното во разговорот, постојано демне она другото, притаеното, премолчаното. Два гласа, два лика на еден ист човек - Спиноза кој двапати го раскажува својот живот низ очите на двата свои портрета кои ги делат дваесетина години, далечни како два света во една иста душа. Додека во првиот дел на романот зборува умниот и смирен лик на мислителот заштитен со непробојната обвивка на интелектот, незасегнат од болката на минливоста, некаде одоздола, под неговите зборови, нејасно се насетуваат контурите на портретот на „философот со матен поглед“. Кога во вториот дел на романот ќе одекне неговиот глас - гласот на оној кој дознал за очајот и тагата, оној околу кого заштитната обвивка се скаменила во задушувачки оклоп, кршејќи го лакот на веѓите и аглите на усните, цртите на портретот од младоста бледнеат до неприпознавање, впиени во порозните карпи на недоживеаното. Просторот меѓу паралелните приказни, како и оној меѓу паралелните прави, останува одбележан со отсуството на пресекување, на вистинска средба: не само на Спиноза со Клара Марија, ниту на Спиноза со Јоан Казеариус, туку и на Спиноза со самиот себеси. Клетвата на самотијата, се чини, е фрлена врз неговите плеќи далеку пред херемот на неговите собираќа: јас кое живее за вечноста, но вклетшено во времето, останува заробено од другата страна на огледалото, не успевајќи да го сфати длабокото значење на мајчиното предупредување дека оној кој предолго стои пред мазната површина обземен од сопствениот лик, ризикува да биде засекогаш проголтан од него...

të zgjasë edhe qindëra vjetë: fjalët janë gjurmë të cilat më heret ose më vonë e zbulojnë pikërisht atë të cilën synojnë më së shumeti ta fshehin. Së këndejmi, pezhishkës spontanisht i bashkangjiten metaforat e palimpsestit dhe xingonës: prapa planit të së dukshmes, të së dëftuarës, të së shprehurës në bisedë, vazhdimisht përgjon ajo tjetra, e fshehta, e heshtura. Dy zëre, dy personazhe të të njejtit person – Spinoza i cili dy herë e rrëfen jetën e tij përmes syve të të dy portreteve të tij të cilat i ndan mes vetes një kohë prej njëzet vjetësh, të largët si dy botëra brenda një shpirti. Derisa në pjesën e parë të romanit flet personazhi i urtë dhe i qetë i mendimtarit i mbrojtur me mbështjellcën e padepërtueshme të intelektit, i paangazhuar me dhembjen e kalueshmërisë, diku përfundi, përfundi fjalëve të tij, hetohen paqartas konturat e portretit të “Filozofit me shikim të trubullt”. Kur në pjesën e dytë të romanit do të jehojë zëri i tij – zëri i atij që e ka zbuluar dëshpërimin dhe pikëllimin, ai rreth të cilit mbështjellca e padepërtueshme është gurëcuar në një gëzhjojë ngulfatëse, duke e thyer harkun e vetullave dhe këndet e buzëve, vijat e portretit të rinisë zbehen deri në shkallën e mosnjohjes, të thithura në shkëmbinjtë e vjetër të të papërtjetuarës. Hapësira midis rrëfimeve paralele, si dhe ai midis drejtëzave paralele, mbetet i shënuar me mungesën e prerjeve të takimit të vërtetë: jo vetëm të Spinozës me Klara Marinë, as të Spinozës me Joan Kazeriusin, por edhe të Spinozës me vetëveten. Mallkimi i vetmisë, si duket, është hedhur mbi shpatullat e tij shumë para heremit të vëllezërve të tij: un-i i cili jeton për përjetësinë, por i futur në grushtin e kohës, mbetet i robëruar nga ana tjetër e pasqyrës, duke mos ia dalë ta kuptojë domethënieën e thellë të paralajmërimit të nënës se ai i cili qëndron gjatë kohë para sipërfaqes së lëmuet i mahnitur nga pamja vetanake, rrezikon të jetë i gëlltitur përgjithmonë nga ajo...

Но, кога суштинската раздвоеност на паралелните патеки станува неподнослива за изворната целина на човечкото суштество, преостанува, можеби, еден излез: да се измени од корен строгата геометрија на евклидовскиот простор, да се изнајде друг, повистинит простор каде што се спојува она што не може да суштествува одвоено, она, чиј стремеж за допир не можат да го сопрат закони од ниту еден ред. Тоа е просторот во кој животот станува пореален дури и од самиот себеси, проникнат со светлината на емпатијата и вештината на сонувањето, уловен како скапоценост во трепетот на мрежата на зборовите. Само во еден таков простор - просторот на пишувањето, Спиноза може да биде она што навистина е: душа во која како во волшебна призма се собира бескрајот, прекршувајќи се во безбројните бои на неповторливото кое, *најпосле, знае за себе.*

„Да, тогаш за првпат по разделувањето од мајчината утроба бев без прашања, бидејќи, собирајќи ги сите слики на моето минато во една истовременост, без збор ми беа одговорени сите прашања, и сè што сакав беше одново да се вратам во мајчината утроба, одново да се родам, но со сите сознанија што ги здобив додека паѓав, додека лежев на ледикантот склопчен како ембрион: верував во бескрајната радост на постоењето на она битие што ги знае и ширината и длабочината на сопственото јас, на тоа јас коешто сиот живот ми се криеше во миговите кога најупорно го барав и кога бев најблиску до него, ми се криеше тоа јас зад мојата сенка, зад мојот глас, зад најдалечната точка на хоризонтот, а сега, конечно, го гледам тоа свое јас, сега, кога лежам на ледикантот и го слушам ладењето на сопствената крв.“ (стр. 173).

Раѓајќи се на крајот на романот, на чиј почеток беше мртов, Спиноза се раѓа на онолку различни начини колку што се различни световите на читателите кои,

Mirëpo kur ndashmëria qenësore e shtigjeve paralele bëhet e padurueshme për tërësinë burimore të krijesës njerëzore, mbetet, ndoshta, një shtegdalje: të ndërrohet rrënjësisht gjeometria e hapësirës së Euklidit që s'leëshon pe, të gjendet një hapësirë tjetër, më e vërtetë ku piqet ajo që nuk mund të marrë frymë veças, ajo, synimi i së cilës për takim nuk mund ta ndalin ligje të kurrfarë rendi. Ajo është hapësira në të cilën jeta mbetet më reale madje edhe se vetëvetja, e ndërthurur me dritën e empatisë dhe me shkathtësinë e ëndërrimit, e zënë peng si gur i çmueshëm në dridhjen e rrjetës së fjalëve. Vetëm në një hapësirë të tillë - në hapësirën e shkrimit, Spinoza mund të jetë ai që është në të vërtetë: shpirt në të cilin si në prizmin magjik mblidhet paskaji, duke u përthyer në ngjyrërat e panumërta të së papërsëritshmes e cila, *më në fund, di për veten.*

“Po, atëherë për herë të parë pas ndarjes nga barku i nënës isha pa pyetje sepse, duke i mbledhur të gjitha imazhet e të së kaluarës sime në njëkohësi të vetme, pa fjalë m'u dhanë të gjitha përgjigjet, dhe gjithë çfarë desha ishte të kthehem përsëri në barkun e nënës, të lindem përsëri, por me të gjitha njohuritë që i fitova derisa po fundosësja, derisa rrija shtrirë në ledikantin e mbështjellë lëmsh si embrion: besoja në gëzimin e pafuntmë të ekzistimit të asaj qenieje që i di edhe gjërësinë edhe thellësinë e un-it vetanak, atij un-i i cili tërë jetën më fshehej në çastet kur me këmbënguljen më të madhe e kërkoja dhe kur isha më afër tij, më fshehej ai un pas hijes sime, pas zërit tim, pas pikës më të largët të horizontit, kurse tash, përfundimisht e shoh atë un timin, tash kur jam shtrirë në ledikant dhe e dëgjoj ftohjen e gjakut tim”. (fq. 173).

Duke u lindur në fund të romanit, në fillimin e të cilit ishte i vdekur, Spinoza lindet në aq mënyra të ndryshme sa janë të ndryshme botërat e lexuesve të cilët, duke biseduar me

разговарајќи со него, ги плетеа нишките на пајажината, вовлечени во играта на философијата и играта со неа - игра во која влогот не е ништо помалку од самиот живот.

Затоа и големиот мајстор на играта на пишувањето, како што со овој роман недвосмислено се покажува Гоце Смилевски, во своите раце секогаш крие една тајна: мала, речиси невидлива црвена точка, парченце материја во кое е содржан пулсот на животот, едно криво делче од душата - исто како она кое вознемирувачки стои на врвот од ножичките на д-р Тулп во Рембрантовиот „Час по анатомија“, или она кое малиот Бенто го крие во шамичето како последна врска со мајка си. Изникнат од една, а совршено доловувајќи и *разувавувајќи една друга осаменост*, и овој роман засјаува како ново отелотворување на спинозистичката неразделна поврзаност на вредното во човечкиот живот со реткоста и тежината на неговото достигнување. Оттаму, уникатноста на ова дело е видлива и несомнена потврда за неговата вредност. Тежината, како и секогаш, останува премолчано подрачје на несподеливото.

të, i thirnin fjetet e pezhishkës, të futura në lojën e filozofisë dhe në lojën me të - lojë në të cilën deponimi s'është asgjë më pak se jeta.

Prandaj edhe mjeshtri i madh i lojës së shkrimit, siç paraqitet pa dyshim me këtë roman Goce Smilevski, në duart e tij gjithmonë mban një fshehtësi: një pikë të vogël, thujse të padukshme të kuqe, një copëz materieje ku gjendet pulsi i jetës, një pjesëz të përgjakur të shpirtit – njësoj si ajo e cila shqetësueshëm qëndron në majën e gërshërëve të dr. Tulpit në “Orën e anatomisë” së Rembrantit, ose në atë të cilën Bentoja i vogël e fsheh në shami si lidhje e fundit me nënën. I dalë nga një vetmi, e duke e arritur me përsosmëri dhe *duke zbuluar një vetmi tjetër*, edhe ky roman shkëlqen si inkorporim i lidhshmërisë së pandashme spinoziste të së vlefshmes në jetën e njeriut me rrallësinë dhe peshën e arritjes së tij. Së këndejmi, unikatësia e kësaj vepre është e dukshme dhe dëshmi e padiskutueshme për vlerat e saj. Rëndësia, si gjithmonë, mbetet hapësirë e heshtur e së pandashmes.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Боби Бадаревски

Kimberly A. Yuracko,  
**Perfectionism and Contemporary  
 Feminist Values,**  
 Indiana University Press, 2003.

Иако најголемиот број формални препреки за родовата рамноправност се надминати со разни закони, конвенции, ангажмани и други активности, општествата и понатаму остануваат родово стратифицирани според улогите што ги имаат жените и мажите. Еден од клучните фактори за сè уште неприфатливата положба на жените е *изборот* што самите тие го прават во водењето на сопствениот живот. Современиот феминизам, олицетворен во академските и теоретските расправи за положбата на жената, поттикнат од таквата ситуација, контекстот на својата критика го формулира со неутрални термини. Тоа значи дека либерално-правниот контекст останува место од каде што феминизмот ги критикува *условиите* под кои се прави изборот. Меѓутоа, она што е *премолчено* во тие критики, на најдиректен начин упатува кон една содржински не-неутрална критика. Наспроти либералистичката сосредоточеност врз еднаквите социјални права и можности, перфекционизмот е теорија насочена кон конкретни цели кои кажуваат како треба да се живее: перфекционизмот е теорија за добриот живот.

Целта на оваа книга е прашањето како да се изгради една перфекционистичка теорија која ќе претставува основа за една феминистичка политичка теорија и истовремено да се застапува една можна перфекцио-

Bobi Badarevski

Kimberly A. Yuracko,  
**Perfectionism and Contemporary  
 Feminist Values,**  
 Indiana University Press, 2003.

Edhe pse numri më i madh i pengesave formale për barazi gjinore janë tejkeluar me ligje të ndryshme, me konventa, angazhmane dhe aktivitete të tjera, shoqëritë edhe më tej mbeten të stratifikuar në mënyrë gjinore sipas roleve që i kanë femrat dhe meshkujt. Njëri prej faktorëve kyç për pozitën ende të papranueshme të femrave është *përcaktimi* që e bëjnë ato vetë për mënyrën si e bëjnë jetën e tyre. Feminizmi bashkëkohor, i personifikuar në debatet akademike dhe teorike për pozitën e femrës, i nxitur nga një situatë e tillë, kontekstin e kritikës së vet e formulon me terma neutrale. Kjo do të thotë se konteksti liberalo-juridik mbetet një vend prej nga feminizmi i kritikon *kushtet* me të cilat bëhet përcaktimi. Ndërkaq ajo që është *heshtur* në ato kritika në mënyrë më të drejtpërdrejtë na shpie kah një kritikë përmbajtësisht jo-neutrale. Përkundër përqëndrimin liberalist të të drejtave dhe mundësive të barabarta sociale, perфекционизми është teori me kahje drejt qëllimeve konkrete të cilat tregojnë si duhet të jetohet: perфекционизми është teori për jetën e mirë.

Qëllimi i këtij libri është çështja si të ndërtohet një teori perфекционистe e cila do të paraqesë bazë për një teori feministe politike dhe njëherësh të përfaqësohet një perspektivë e mundshme perфекционiste. Që ta vërtetojë

нистичка перспектива. За да ја потврди и аргументира оваа теорија, Јурако се фокусира на три можни и тешки избори: жената како сексуален работник, како секс-објект и како домаќинка. Според неа, феминистичката критика во својот либерален и неутрален контекст не може во целост ниту да ги објасни ниту да ги оправда своите забелешки кон овие избори. Како што подвлекува иронично Јурако, постигната слобода на жената како сексуален работник е „среќна курва“, онаа која нема да биде *присилена* да го разменува своето тело за пари и притоа да биде и економски повредена од својот работодавец – макрото.

Но, што станува со изборот да се биде сексуално постварен субјект? Според Јурако, со таквата поствареност се намалува чувството за себе- постоење, личен интегритет и вредност. Самиот избор е *лош* избор. Затоа таа предлага неколку критички принципи кои не се неутрални и припаѓаат на една перфекционистичка теорија: принципот на сексуално непостварување, принципот на морален и интелектуален развиток и принципите на самопочитта и самодоволноста.

Аргументирањето на Јурако можеби некому ќе му изгледа како морализирање или идеолошки заснована критика. Меѓутоа, нејзината перфекционистичка теорија исто така може да се брани со либерални термини во правец на зачувување на интегритетот на личноста и нејзиното здравје. Па сепак, сè додека не откриеме некоја политичка и идеолошка рамка која нема да ги прави патетични моралните обиди во критиката на изборите на начините на живот, не ни преостанува ништо друго освен да ја иронизираме „неутралноста“ на либералната идеологија.

dhe ta argumentojë këtë teori, Jurakojë fokusohet në tri përcaktime të mundshme dhe të vështira: femra si punëtor seksual, si seks objekt dhe si amvise. Sipas saj kritika feministe në kontekstin e vet liberal dhe neutral nuk mundet as t'i sqarojë as t'i arsyetojë në tërësi vërejtjet e veta për këto përcaktime. Siç thekson me ironi Jurakojë, liria e arritur e femrës si punëtor seksual është "lavire e lumtur", ajo që nuk do të jetë e *detyruar* ta këmbëjë trupin e vet për para dhe me këtë rast të jetë edhe ekonomikisht e dëmtuar nga punëdhënësi i saj – makroja.

Po çka ndodh me përcaktimin për të qenë subjekt më real seksual? Sipas Jurakos, me një përcaktim të tillë zvogëlohet ndjenja për vetekzistim, për integritet personal dhe për vlerë. Vetë përcaktimi është përcaktim *i keq*. Prandaj ajo propozon disa parime kritike të cilat nuk janë neutrale dhe i përkasin një teorie perfeksioniste. Parimi i mospërcaktimit seksual, parimi i zhvillimit moral dhe intelektual dhe parimet e vetrespektimit dhe vetmjaf-tueshmërisë.

Ndoshta argumentimi i Jurakos dikujt do t'i duket si moralizim ose kritikë e bazuar ideologjikisht. Ndërkaq teoria e saj perfeksioniste poashtu mund të mbrohet me terma liberale në drejtim të ruajtjes së integritetit të personalitetit dhe shëndetit të tij. Po megjithatë, derisa mos ta zbulojmë ndonjë kornizë politike dhe ideologjike e cila nuk do t'i bëjë patetike orvatjet morale në kritikën e zgjedhjeve të mënyrave të jetës, nuk na mbetet asgjë tjetër përveç se ta ironizojmë "neutralitetin" e ideologjisë liberale.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Марија Ивановска

Tamar Mayer, (ed.)  
**Gender Ironies of Nationalism:  
 Sexing the Nation,**  
 Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2002.

Marija Ivanovska

Tamar Mayer, (ed.)  
**Gender Ironies of Nationalism:  
 Sexing the Nation,**  
 Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2002.

Опшата тема на овој зборник е односот на „родот“, „сексуалноста“, „полот“, од една и „нацијата“, „национализмот“ и „државата“ од друга страна. Приредувачот на зборникот Тамар Мејер, во уводниот текст потсетува на обемната литература која се занимава со овие категории, но истакнува дека меѓусебните релации што ги градат се многу комплексни, така што тие релации имаат различно значење во различни земји, културни средини и на различни континенти. Затоа, книгата е конципирана така што низ интернационални „студии на случај“ се нудат нови увиди во претпоставките на „националистичките проекти“ кои изгледаат родово неутрални.

Во контекст на разни земји и региони (Ирска, Индонезија, поранешна Југославија, Турција и др.) понудените студии го испитуваат мноштвото проблеми на родовиот и сексуалниот аспект на „националистичкиот проект“. Она што е заедничко за сите нив е одредена низа претпоставки кои можеме да ги најдеме во доминантната современа феминистичка литература. Тргувајќи од една многу општа, па дури и нејасна дефиниција на нацијата и национализмот, тие ја поврзуваат „фиктивноста“ на родот со „фиктивност“ на нацијата, следејќи го нивното вклучување во божезната вредност на родовиот статус, улоги, очекувања и вредности. Да биде збрката поголема, не

Tema e përgjithshme e kësaj përmbledhjeje është raporti i “gjinisë”, “seksualitetit”, “seksit” nga njëra dhe “kombit”, “nacionalizmit” dhe “shtetit” nga ana tjetër. Përpiluesi i përmbledhjes Tamar Mejeri, në tekstin hyrës përkujton literaturën e pasur e cila merret me këto kategori, por thekson se relacionet e ndërsjella që i ndërtojnë janë shumë komplekse, kështu që këto relacione kanë domethënie të ndryshme në vende të ndryshme, mjedise kulturore dhe në kontinente të ndryshme. Prandaj libri është koncipuar asisoji që përmes “case studies” internacionale ofrohen gjedhe të reja në supozimet “e projekteve nacionaliste” të cilat duken në aspektin gjinor neutrale.

Në kontekst të vendeve dhe regjioneve të ndryshme (Irlandë, Indonezi, ish Jugosllavi, Turqi etj.) studimet që ofrohen merren me të shumtën e problemeve të aspektit gjinor dhe seksual “të projektit nacionalist”. Ajo që është e përbashkët për të gjitha këto është një varg i caktuar supozimesh të cilat mund t’i gjejmë në literaturën dominante bashkëkohore feministe. Duke u nisur nga një definicion shumë i përgjithshëm, e madje edhe i paqartë për kombin dhe nacionalizmin, ata e lidhin “fiktivitetin” e gjinisë me “fiktivitetin” e kombit, duke e ndjekur ndërthurjen e tyre në kinse statusin gjinor të lindur, në role, pritje dhe vlera. Që ngatërresa të jetë më e madhe, nuk është e qartë nëse kritika e karakterit maskulinist e

е јасно дали критиката на маскулинистичкиот карактер на нацијата, националистичката идеологија се спроведува поради отсуството на жената или нејзиниот маргинализиран статус во националните проекти или заради фиктивната, односно конструираната природа на самата нација.

Доколку читаме повнимателно, анализите во текстовите можеме да ги проследиме како испитување на денешниот статус на нацијата, националната држава и националната (етничката) идеологија за родовите прашања во современата држава. Или, во една поширока културна интерпретација, односите помеѓу родот, сексуалноста, полот и нацијата и државата, можеме да ги посматраме како митски конструкции кои имаат одредена улога во животот на луѓето како членови на една заедница или држава. Така, на пример, во текстот на Џули Мостов (Julie Mostov) насловен *Sexing the nation/Desexing the body – Politics of national identity in the former Yugoslavia*, авторката го анализира симболичкото ниво на националното единство, пресликано во родово-сексуалните метафори на родовиот и сексуалниот идентитет. Жените, според неа, не ги извршуваат само репродуктивните функции, туку границите на нивните тела стануваат територијални маркери на етно-нациите; целокупната етно-имажинерија е проткаена со сексуални конотации во оправданијата или реториката на милитантните идеологии.

Во секој случај, оваа книга е убав обид да се разоткрие спектарот и родовиот карактер на националистичките проекти, посебно во земјите каде што градењето нација е политичка агенда.

kombit, ideologjia nacionaliste zbatohet për shkak të mungesës së femrës ose statusit të saj të margjinalizuar në projektet kombëtare ose për shkak të natyrës fiktive, përkatësisht të natyrës së konstruktuar të vetë kombit.

Nëse lexojmë me vemendje më të madhe, analizat në tekste mund t'i ndjekim si hulumtim të statusit të sotëm të kombit, shtetit kombëtar dhe ideologjisë kombëtare (etnike) për çështjet gjinore në shtetin bashkëkohor. Ose, në një interpretim më të gjërë kulturor marrëdhëniet midis gjinisë, seksualitetit, seksit dhe kombit e shtetit, mund t'i vështrijmë si konstruksione mitike që kanë rol të caktuar në jetën e njerëzve si anëtarë të një shoqërie ose shteti. Kështu për shembull në tekstin e Julie Mostovit të titulluar *Sexing the nation/Desexing the body – Politics of national identity in the former Yugoslavia*, autori e analizon nivelin simbolik të bashkimit kombëtar të pikturuar në metaforat gjinore – seksuale në identiten gjinor dhe seksual. Femrat sipas tij nuk i kryejnë vetëm funksionet reprodutive, por kufinj të trupave të tyre bëhen markerë teritorialë të etno-kombeve; etnoimagjineria e tërësishme është ndërthurur me konotacione seksuale në arsyetimet ose retorikën e ideologjive militante.

Si do që të jetë ky libër është përpjepe e bukur që të zbulohet spektri i karakterit gjinor i projekteve nacionaliste, veçanërisht në vendet ku ndërtimi i kombit është agjendë politike.

Përkthim: Lindita Ahmeti



Идентитети: Списание за политика, род и култура  
(ISSN 1409-9268)

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,  
Институт Евро-Балкан,  
„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија  
тел.: ++ 389 02 3090 731

Дизајн на насловна страница:  
студио - add ART

Институт Евро-Балкан,  
Тираж 800 примероци

---

# Monitor ISH

## Vol. V/ no. 1-2, 2003

---

Revija za humanistične in družbene znanosti

Revue des Sciences Humaines et Sociales

Review of Humanities and Social Sciences

Rivista di scienze umane e sociali

Revista de ciencias humanas y sociales

Zeitschrift für menschliche und Sozialwissenschaften

---

### ISH FILES

---

#### Članki / Articles / Les articles

Marcello Carastro

Sur la magie dans la Grèce ancienne

Katerina Kolozova

Les troubles et métamorphoses de Mnemosyne

Maja Sunčič

Narciska in smrt

Andreja Inkret

*Ecclesiazusae* and the Problem of Male Actors  
Playing Women Disguised as Men

Akiko Tomatsuri

The *Rhapsodoi*: A Study of the Development of their Role,  
Repertoire, and Performance in Society

Martin Žužek

Signalizing a Ritual Transition: *Rhyton* and *Keras*  
in the Context of the Ancient Greek Symposium

#### Dialog z antiko

Dubravko Škiljan

Bilješka o bilješkama u prijevodima

Maja Sunčič,

prevod Lukijanovih besedil: O obrekovanju, Menip

#### Colloquia

Intervju s **Svetlano Slapšak**,  
(Interview with Svetlana Slapšak)

vprašanja, questions: Maja Sunčič

Izdaja: ISH – Fakulteta za podiplomski humanistični študij v Ljubljani; Breg 12, Ljubljana; E-mail: [monitor@ish.si](mailto:monitor@ish.si)

Spletna stran: <http://www.monitor.ish.si>

identities  

ISSN 1409-9268