

# identities

identities

Том/Volume 2

Број/No. 2

2003

списание за  
политика,  
род и  
култура

journal for  
politics,  
gender and  
culture

Уго Влаисављевиќ ◀	▶ Ugo Vlajsavljevic
Сузана Милевска ◀	▶ Suzana Milevska
Франсоа Ларуел ◀	▶ François Laruelle
Ан-Франсоаз Шмид ◀	▶ Anne-Françoise Schmid
Марина Гржиниќ ◀	▶ Marina Grzinic
Јелена Лузина ◀	▶ Jelena Luzina
Фрома Зејтлин ◀	▶ Froma Zeitlin
Рајна Кошка ◀	▶ Rajna Koshka
Ирена Стефоска ◀	▶ Irena Stefoska
Жарко Трајаноски ◀	▶ Zarko Trajanoski

identities

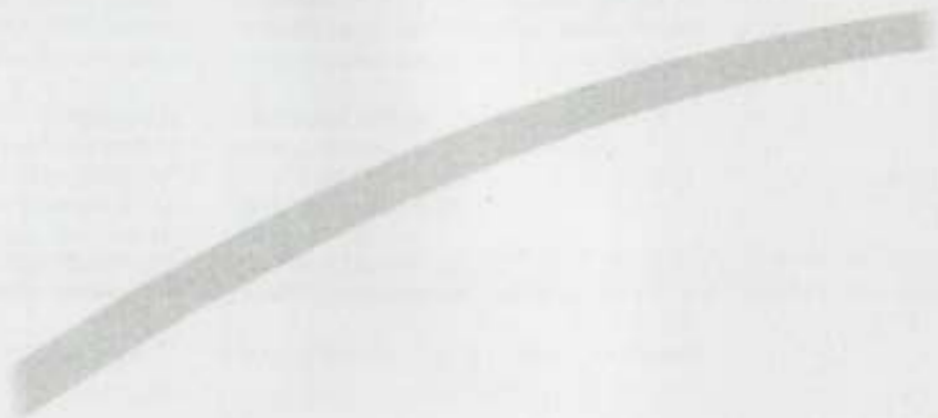


EURO  
BALCAN



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  
Душица Димитровска Гајдоска  
Боби Бадаревски

## ▶ Технички директор на редакцијата

Душица Димитровска Гајдоска

## ▶ Соработничка во редакцијата

Драгана Каровска

## ▶ Графичко уредување

Кома лаб. - Скопје

## ▶ Лекторка 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](http://www.identities.org.mk)  
e-mail: [identities@sonet.com.mk](mailto: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  
Dusica Dimitrovska Gajdoska  
Bobi Badarevski

## ▶ Editorial Manager

Dusica Dimitrovska Gajdoska

## ▶ Editorial Intern

Dragana Karovska

## ▶ 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](http://www.identities.org.mk)  
e-mail: [identities@sonet.com.mk](mailto:identities@sonet.com.mk)

Financially supported by “Kvinna Till Kvinna”

► **Советодавен одбор**

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

*Идентитети: 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

**Белешка за прилози**

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, Editor 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. 2 / Зима 2003

**Identities**

Journal for Politics, Gender and Culture

Vol. 2 / No. 2 / Winter 2003

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

▶ Уго Влаисављевиќ

Југословенскиот комунизам и после него:  
континуитетот на етнополитиката

▶ Сузана Милевска

Rezistenca e cila nuk mund të njihet si e tillë:  
Intervistë me Gayatri Chakravorty Spivak**II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ**

▶ Франсоа Ларуел, Ан-Франсоаз Шмид

Половиот идентитет

▶ Марина Гржиниќ

"Queer" политика: Идентитет, сексуалност и Европа

**III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ**

▶ Јелена Лузина

Театарското насилство, денес

▶ Фрома Зејтлин

Театарот, идентитетот и себноста

**I. POLITICS/IDENTITIES**

▶ Ugo Vlaisavljević

Yugoslav Communism and After: The Continuity of  
Ethnopolitics

▶ Suzana Milevska

Resistance That Cannot Be Recognised As Such:  
Interview with Gayatri Chakravorty Spivak**II. SEXUALITIES/IDENTITIES**

▶ François Laruelle, Anne-Françoise Schmid

L'identité sexuée

▶ Marina Grzinic

Queer Politics: Identity, Sexuality and Europe

**III. CULTURES/IDENTITIES**

▶ Jelena Luzina

The Theatre Violence, Today

▶ Froma Zeitlin

The Theater, Identity, and the Self

▶ ▶ ▶

## ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

► **Рајна Кошка:** Кон еден обид да се заокружи „незаобичајниот волумен“ *Хрестоматија на класични Шекспирови ог области на роговата теорија*, Евро Балкан Пресс, 2003, Скопје.

► **Рајна Кошка:** Интердисциплинарна женскост, кон *Истражувања од области на роговите студии том 2/3*, Евро Балкан Пресс, 2003, Скопје.

► **Ирена Стефоска:** И-сторија за еден крај: кон книгата на Д. Јовиќ, *Jugoslavija-država koja je odumrla*, (Uspon, kriza i pad Četvrte Jugoslavije) Reč, Beograd, 2003

► **Жарко Трајаноски:** Чекорејќи по Мебиусовата лента, кон Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, 2000.

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

## REVIEWS

143 ► **Rajna Koshka:** Rreth një përpjekjeje të rrumbullakësohet “vëllimi i paanashkalueshëm”, *Хрестоматија на класични Шекспирови ог области на роговата теорија*, Евро Балкан Пресс, 2003, Скопје.

147 ► **Rajna Koshka:** *Feminiteti interdisiplinar, Истражувања од области на роговите студии том 2/3*, Евро Балкан Пресс, 2003, Скопје.

151 ► **Irena Stefoska:** Rrëfimi për historinë e një visi: Për librin e D. Joviçit, *Jugoslavija-država koja je odumrla*, (Uspon, kriza i pad Četvrte Jugoslavije) Reč, Beograd, 2003

159 ► **Zarko Trajanoski:** Duke hapëruar shiritit të Mebusit, rreth Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, 2000.

“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 неавластено 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.

Уго  
Влаисављевиќ

**Југословенскиот  
комунизам и после  
него: континуитетот  
на етнополитиката**

Воведувањето на модерниот, или релативно модерниот политички живот во социјалистичка Југославија, проследено со воспоставувањето на јавна сфера од која религијата беше исклучена, доведе до одредено повлекување на *етничкошо*. Меѓутоа, денес ова повлекување ни се чини прилично двосмислено, по пост-комунистичкото раѓање на етничката свест. Несомнено, може да се зборува за повлекување на конфесионалниот идентитет – форма на колективен идентитет која долго време доминираше – пред налетите на прилично насилната секуларизација. Но, помеѓу овие два настани кои го означуваат почетокот и крајот на претходниот режим, нема никаква етничка празнина. Токму обратното. Ако денес имаме впечаток дека религиозниот идентитет го впил во себе етничкиот идентитет, тоа претходно не беше така. Благодарение токму на овие флукуации на религијата, на слабењето и јакнењето на нејзината улога во обликувањето на етничкиот идентитет, стана возможно забележувањето на овие драматични метаморфози во историската конституција на овој идентитет.

Најновата историја на јужнословенските народи произведе две големи *етнички реконституции*. Првата произлезе од воведувањето на модерниот политички идентитет, идентитетот на работничката класа. И покрај насилното потиснување на религиоз-

Ugo  
Vlaisavljevic

**Yugoslav Communism  
and After:  
The Continuity of  
Ethnopolitics**

The introduction of modern, or relatively modern, political life in socialist Yugoslavia, accompanied by the establishment of a public domain from which religion was excluded, led to a certain retreat of the *ethnic*. However, this retreat seems to us now somewhat ambiguous after the post-communist raising/birth of ethnic consciousness. There is no doubt that confessional identity – the form of collective identity that had dominated for so long – did retreat when faced with the onslaught of aggressive secularization. Between these two events, however, marking the beginning and the end of the previous regime, there was no ethnic vacuum. On the contrary. If we now have the impression that religious identity has absorbed ethnic identity, it was not previously so. It is in fact thanks to those fluctuations of religion—the waxing and waning of its role in shaping ethnic identity—that it became possible to observe dramatic metamorphosis in the historical constitution of that identity.

The recent history of the southern Slav peoples has produced two major *ethnic reconstitutions*. The first resulted from the introduction of a modern political identity, the identity of the working class. Despite the violent repression of religious identity, ethnic identity continued to play

ниот идентитет, етничкиот идентитет продолжи да игра многу важна улога во југословенското општество, иако секундарна во однос на политичкиот идентитет. Етно-религиозниот идентитет беше преточен во етно-политички идентитет. Благодарение на првата радикална интервенција на една модерна политичка институција во полето на традиционалниот колективен идентитет, етничкиот идентитет беше потиснат репресиран религиозен идентитет; или можеби овој вториот едноставно се манифестираше како етнички идентитет. Ако инсистираме на оваа промена во контекстот на специфичната југословенска (политичка) модернизација, можеме да заклучиме дека *етничкиот* се јавува како *видлива политичка форма* на конфесионалниот идентитет (во ерата на државно наметнатата секуларизација).

Интерпретиран и институционализиран со модерни политички средства, етничкиот или етно-религиозниот идентитет стана *национален идентитет*. Сепак, Југославија остана мултинационална држава, што значи дека секој етно-религиозен идентитет беше посебно „национализиран“. Овие идентитети беа институционализирани заедно, но како еден од друг одвоени. Затоа може да се заклучи дека нивната супстанца била нагласено етничка, бидејќи не дозволи создавање на еден заеднички национален идентитет, југословенски идентитет, и покрај сите моќни средства за социјализација и создавање на јавно мислење со кои располагааше овој политички проект. Ако овој проект беше милитантен обид за создавање на еден заеднички идентитет (со други зборови, класна свест на пролетаријатот), негова цел не беше да ги замени или да ги отстрани етничките идентитети, туку повторно да ги спои.

Етничкото од самиот почеток беше вклопено во основата на новиот политички поредок. Токму

a major role in Yugoslav society (even if it was secondary to political identity.). Ethno-religious identity was transformed into ethno-political identity. As a result of the first radical intervention of a modern political institution in the domain of the traditional collective identity, ethnic identity appeared relegated to the position of inhibited/repressed religious identity; or perhaps the latter simply manifested itself as the former. If one insists on this shift in the context of the specific Yugoslav (political) modernization, one may hold that *the ethnic* emerges as an *apparent political form* of confessional identity (in the age of state imposed secularization).

Interpreted and institutionalized by modern political means, ethnic or ethno-religious identity became *national identity*. Yugoslavia remained multinational, however, which is to say that each ethno-religious identity became separately “nationalized”. These identities were institutionalized all together, but as distinct from one another. It can be deduced from this that their substance was strongly ethnic, since it did not permit the creation of a common national identity, a Yugoslav identity, despite all the powerful tools of socialization and shaping public opinion that were available to the political project. If this project was a militant attempt to create a common identity (i.e. a class-consciousness of the proletariat), it was not its aim to replace or remove ethnic identities but to bind them together again.

From the very beginning the ethnic was embedded in the foundations of the new political order. It was ethnic plu-



етничкиот плурализам го наложи федеративното уредување на југословенската социјалистичка држава. Унијата на републиките попрво ја одразуваше реалноста на асоцираните етнички заедници – всушност, нивната одбранбена алијанса - отколку онаа на еден народ предводен од пролетаријатот. Од друга страна, токму ова нагласување на политичкото единство беше факторот кој го поткопуваше естаблишментот и развојот на автентичните федерални односи.<sup>1</sup>

Етничкото, препознатливо по отсуството на религија, компонента што суштински го одредуваше во јавната политичка сфера, доби смисла на културна реалност, или подобро, на културно наследство. Во одредена смисла може да се рече и дека етничкото беше конституирано како етничко дури со повлекувањето на религијата од јавната сфера. Благодарение на радикалната интервенција на *йוליшничкошо* во сферата на социјалното, етничкото стана видливо како култура, а не како религија, иако оваа култура претставуваше одвај нешто повеќе од религиска култура. Во контекст на политичката, социјалната и економската модернизација која се спроведуваше низ двете југословенски држави, етничкиот идентитет, сфатен како феномен на модерната свест, се појавува во времето кога почнува повлекувањето на религијата од јавната сфера.

Токму оваа врска со етничкото, во неговото полно симболичко изобилство и продолжување, е она коешто открива дека политиката – или комунистичката идеологија и нејзините политички институции – го зазела *местошо на религијата*. Се чини како религијата да била присилена во еден момент во историјата на регионот да се повлече и грижата за етничкото да ѝ ја предаде на политиката (која потоа го трансформира од неговата традиционална, предмо-

ralism that imposed a federal solution on the Yugoslav socialist state. The union of republics reflected the reality of associated ethnic communities – in fact their defensive alliance - rather than that of a single people led by the proletariat. On the other hand, it is this underlying political unity that has undermined the establishment and development of genuine federal relationships.<sup>1</sup>

The ethnic, marked by an absence of religion (component that had essentially determined it) in the public political domain, acquired the sense of a cultural reality, or rather, of a cultural heritage. In a sense one might say that the ethnic was constituted qua ethnic only with the retreat of religion from the public domain. Thanks to the radical intervention of the *political* in the domain of the social, the ethnic came to manifest itself as culture, not as religion, despite the fact that this culture was scarcely more than a religious culture. In the context of political, social and economic modernization carried out through the two Yugoslav states, ethnic identity, conceived as a phenomenon of modern consciousness, appears at the time when religion begins to withdraw from the public sphere.

It is this adhesion to the ethnic, in its full symbolic richness and extension, that reveals that politics - i.e. the communist ideology and its political institutions - have taken the *place of religion*. It is as though at one point in history religion had been compelled to cede concern for the ethnic to politics (which transformed it from its traditional, pre-modern form into a modern, national form). Though politics became more important than religion, this did not mean that the ethnic lost its significance. On the

дерна форма во модерната национална форма). Иако политиката стана поважна од религијата, ова не значи дека и етничкото го загуби своето значење. Напротив, етничкото беше доволно важно, дури и поважно од која било политика или религија, па затоа може да се претпостави дека преземајќи го местото на религијата, политиката исто така морала да ја преземе и нејзината улога: да стане политичка или секуларна религија. Само тогаш етничкото можеше да биде целосно зачувано во својата наводно наследена форма. Етничкото овде се јавува во една сосема нова форма: тоа претставува име за место или за рамка во која политиката и религијата меѓусебно се поврзуваат.

После комунистичката револуција и инвазијата на политичкото во социјалната реалност, етничкото продолжи да го одржува своето политичко влијание. Всушност, помеѓу политичкото и етничкото почна да работи *логиката на дојолнување*<sup>2</sup>. Револуцијата несомнено беше настан кој го означил почетокот на политичката модерна<sup>3</sup>. Распадот на „првата Југославија“ резултираше со еден нов и уште посилен бран на политизација, кој ветуваше конечна модернизација на општеството. Како и да е, револуцијата немаше, така да се изразиме, свое случување, свој настан, зашто случувањето/настанот на револуцијата во исто време беше и настан на *етничко ослободување*<sup>4</sup>. Антифашистичкиот отпор, како и во другите земји во Источна Европа, беше интерпретиран како социјалистичка револуција, најмногу поради елементите на граѓанска војна кои силно ја обележаа Втората светска војна.

Враќањето на етно-политиката во форма на етнонационализам по паѓањето на комунизмот, укажува на тоа колку е кревок материјалот од којшто е изградена модерната нација: граѓанството. Токму граѓанскиот или републиканскиот концепт на нација е она што не

contrary, the ethnic was sufficiently important, indeed more so than either politics or religion, therefore it may be assumed that in taking the place of religion, politics also had to take on its role: to become a political or secular religion. Only then could the ethnic be faithfully preserved in its allegedly inherited form. The ethnic emerges here in an entirely modern form: it is a name for the place or framework within which politics and religion relates to each other.

After the communist revolution and the incursion of the political into the social reality, the ethnic continued to maintain its political impact. In fact, between the political and the ethnic a *logic of supplement*<sup>2</sup> began to work. The revolution was undoubtedly an *event* marking the onset of political modernity<sup>3</sup>. Following the collapse of the “First Yugoslavia,” a new, more powerful wave of politicization ensued, promising a final modernization of the society. However, the revolution did not have, as it were, its own event, for the event of the revolution was at the same time an event of *ethnic liberation*.<sup>4</sup> As elsewhere in Eastern Europe the anti-fascist resistance was interpreted as a socialist revolution, mostly due to elements of civil war that have strongly marked the Second World War.

The return of ethnopolitics in the form of ethnonationalism that has taken place after the fall of communism indicates how fragile has remained the building block of modern nation: citizenship. It is the civic or republican conception of nation that authorizes one to speak about

овластува да зборуваме за „слабостите на чисто националната традиција на поранешна Југославија“<sup>5</sup>. Нема сомнеж дека царувањето на „опфатната доктрина“ на комунизмот не беше многу плодно поле за воведување на *полиитичката култура*, која е обележје на современата демократска ера<sup>6</sup>. Постоечките заедници носат претешко идеолошко бреме и премногу се заглавени во нивните етнички традиции, за да можат да функционираат во согласност со барањата на модерните политички институции: како заедници на слободни и еднакви граѓани.<sup>7</sup>

Етничкото во толкава мера ја надополнуваше југословенската политика што оваа со право би можела да биде одредена како *етнопоитика*. Етничкото треба да фигурира во најсодржајните дефиниции на Титовата политика како нејзин најесенцијален дел; како нејзин хетероген елемент, кој југословенската политика никогаш не успеа суштински да го инкорпорира во својата сфера на дејствување. Етничкото никогаш не беше „национализирано“.

Ова неполитичко дополнување на политиката создаде етнополитичко двојство во целата историска и општествена реалност. Постоеја два главни историски субјекта, едниот чисто политички—работничката класа или народот, предводен од комунистичката партија во името на оваа класа и југословенските етноси во нивното братско единство, собрани околу политичкиот проект за да создадат еден надетнички корпус. Постоеја два дискурзивни универзума: универзумот на политичката идеологија и универзумот на традиционалната нарација на приказни за војната, за херојските и другите големи потфати. Имаше два мита за постанокот: еден модерен, политички, митот за револуцијата, и друг традиционален, епски, имено, митот за борбата на потиснатите против нивните потиснувачи. Првиот беше митот за

“the weakness of the strictly national tradition of the former Yugoslavia”.<sup>5</sup> There is no doubt that the reign of the “comprehensive doctrine” of communism was not a very fertile ground for the introduction of the *political culture* characteristic of the contemporary democratic age.<sup>6</sup> The existing communities bear too heavy ideological burdens and are too much anchored in their ethnic traditions to be able too function according to demands of modern political institutions: as communities of free and equal citizens.<sup>7</sup>

The ethnic has supplemented Yugoslav politics to such a degree that there is every reason to define already this politics as ethnopolitics. The ethnic should figure in the most succinct definitions of Tito’s politics: as an element heterogeneous to it. Yugoslav politics never succeeded in genuinely incorporating it within its own domain. The ethnic was never “nationalized.”

This non-political supplement to politics generated an ethnopolitical duality of the entire historical and social reality. There were two principal subjects of history, one purely political—the working class or the people led by the Communist Party in the name of that class—and the Yugoslav ethnos in its fraternal unity, gathered around the political project to constitute a supra-ethnic corpus. There were two discursive universes: the universe of political ideology and the universe of the traditional narration of tales of war, acts of heroism and great deeds. There were two myths of origin: one modern and political, the myth of revolution; the other traditional and epic, the myth of the struggle of the oppressed against their oppressors. The first was a myth of the founding event that marked the start of history proper; the second was a myth of the final event with which the history of the struggle

втемелувачкиот настан преку кој историјата во вистинската смисла започна, а вториот беше митот за последниот настан со кој завршува историјата на борбата за етничко ослободување. Накусо, во игра беа две историски времиња (или поточно, едно историско и едно не-историско или циклично време)<sup>8</sup>; исто така, два главни колективни субјекта, два извора на легитимација за општествената и политичката акција. Со еден збор, имаше два општествени, политички, историски, семиотички, итн. универзума; или по-добро, постоеше еден удвоен универзум.<sup>9</sup>

Некој може да биде поттикнат во ова да препознае стратегија за одложување на одмаѓосувањето на светот,<sup>10</sup> карактеристична за колонијалните и пост-колонијалните општества во кои наидуваме на упорен и решителен отпор на древниот свет пред налетот на модернизацијата.<sup>11</sup> Воведувањето модерна политичка институција, насилно и револуционерно, не можеше да помине без големи потреси кои оставаат длабоки лузни во традиционалната култура и во „органското“ општествено тело, наследено од пред-модерната ера. Етничкото го означува овој хетероген елемент – оваа пред-модерна инстанца во модерен контекст – од кој не можеше да се откаже локалната политика при нејзиното инаугурално конституирање. Од една страна, таа имаше потреба од етничкото за да ја зајакне својата конституција, од друга страна, за да ги ублажи нејзините ефекти. Етничкото беше закана која тоа ја носеше за наследеното општествено тело и за неговата пред-политичка традиција.

„Општественото влијание на модерната“ испадна дека е најштетно, затоа што етничкото беше најмоќниот отпор кон „историските трансформации на себноста“.<sup>12</sup> Во срцевината на секое спротиставување на модерната беше колективната, комунитаристичка себност, која настојуваше да ја спречи модерна-

for ethnic liberation ended. In short, there were two historical times in play (or rather, one historical and one non-historical or cyclical time),<sup>8</sup> two principal collective subjects, two sources of legitimation for social and political action. In the final analysis, there were two social, political, historical, and semiotic universes; or rather, one doubled universe.<sup>9</sup>

One may be prompted to recognize in this a strategy for deferring the disenchantment of the world,<sup>10</sup> typical of colonial and post-colonial societies in which one encounters the resolute resistance of the ancient world to modernization.<sup>11</sup> The forcible and revolutionary introduction of the modern political institution could not take place without major upheavals leaving deep scars on traditional culture and the “organic” social body inherited from the pre-modern era. The ethnic here designates the heterogeneous element – this instance of the pre-modern in a modern context – that local politics was unable to do without in its inaugural constitution. It needed the ethnic on the one hand to reinforce its constitution; on the other to mitigate its impact. The ethnic was what brought to light the weakness or fragility of the political, as well as the threat it posed to the inherited social body and its pre-political tradition.

The “social impact on modernity” turned out to be the most baneful, since the ethnic was the most powerful resistance to the “historical transformations of the Self”.<sup>12</sup> At the heart of every opposition to modernity was the collective, communitarian Self, which aspired to prevent modernity from going beyond the limits of an outward,

та да не ги надмине границите на надворешноста, во суштина економска и институционална модернизација. За жал, без високо ниво на индивидуализација, граѓанското – предуслов за конституирање на еден модерен политички режим – не можеше да ја здогледа светлината на денот.<sup>13</sup>

Така се случи, за сметка на граѓанското, етничкото да стане нагласено во политичките институции, наместо да се повлече од политичката сфера.

Имајќи ги предвид отпорноста и издржливоста на етничкото, како и бројот на етницитетите признати за главни субјекти на политичкиот живот, би можело да се каже дека наспроти политичкиот централизам и идеолошкиот монизам – во Титова Југославија сепак постоеше плурализам. Меѓутоа, овој во суштина етнички плурализам беше сепак и политички. Токму оваа етничка физиогномија на политичкото може да го објасни фактот дека југословенското општество не беше мултиетничко во вистинската смисла на зборот.<sup>14</sup>

Сложената коегзистенција на југословенските етницитети секако бараше моќен политички проект. Но, се покажа дека овој проект ја црпише својата сила, или барем својата дополнителна сила, од почвата во која етницитетот беше длабоко вкоренет. За да се излезе некако на крај со етничкиот плурализам, поставена е следната политичка цел: да се создаде што е можно поцврсто мултиетничко или интеретничко единство. Таквото приближување на етницитетите, остварено во формата на братството, можеше да роди нов етницитет. Ако овие врски станеа навистина братски, повеќе не ќе можеше да се прави разлика меѓу интеретничките и интраетничките односи. Мултиетничката унија самата ќе станеше еден етнос, макроетнос.

essentially economic and institutional modernization. However, without an advanced level of individualization, civism – that prerequisite for the constitution of a modern political regime – could not see the light of day.<sup>13</sup>

Thus it was that, in default of civism, the ethnic became entrenched in the political institutions instead of withdrawing from the political domain.

Given the resistance and tenacity of the ethnic, and the number of ethnicities acknowledged as leading subjects of political life, it could be said that – notwithstanding political centralism and ideological monism – there was pluralism in Tito's Yugoslavia. This essentially ethnic pluralism was none the less political, for all that. It is this very ethnic physiognomy of the political that can explain the fact that Yugoslav society was not multiethnic in the true sense of the word.<sup>14</sup>

The complex co-existence of the Yugoslav ethnicities certainly called for a powerful political project. As it turned out, though, the project garnered its strength, or at least its supplementary strength, from the soil in which ethnicity had its roots. To stave off ethnic pluralism as best it might, the political goal that was set was to forge the strongest possible multiethnic or interethnic unity. This kind of rapprochement of ethnicities, which took the shape of fraternity, could have given rise to a new ethnicity. If the relationship had become genuinely fraternal, it would no longer have been possible to differentiate between interethnic and intraethnic relations. The multiethnic union would of itself have become a single ethnos, a macroethnicity.

На етничкиот плурализам можеше да му парира само етничкиот монизам, кој беше осигуран преку политичкиот проект. Најцврста форма на етничко поврзување е братството, при што етничката унија се манифестира како ре-конституиран етнос (кого несреќните историски околности одамна го расцепиле и го уситниле). Федерацијата на социјалистички републики беше политичка рамка или државно-институционален калап во кој распарчените етнички тела требаше повторно да сраснат во жива целина, во етнополитички корпус составен од сите расфрлани делови. Комунистичката идеологија во своето ветување за слободна асоцијација и хуманистичка социјализација понуди *телос* за сите тековни етноархеологии: прикажувајќи се себеси како еден вид ортопедска етничка корпоралност.

Официјалната идеологија, која страдаше од недостаток на работничка класа и индустриско општество, ја лансираше спасоносната *етничка формула*. Прочуениот слоган на Тито, „братство и единство“, не беше само една од најупотребуваните политички фрази, туку беше и лозинка за етнополитичките основи на комунистичкиот режим: за етничкото дополнување коешто ја потпираше политичката реалност.

Одамна загубеното праетничко заедништво (кое лежи во основата на концептот за илирското братство), можеше повторно да се врати – и покрај длабоките културни разлики – само со помош на одредена политичка конструкција. Пред сè затоа што *исџанцаџа на џолиџичкоџо* овозможуваше обраќање кон сите етницизации од место што не му припаѓа на ниеден историски наследен етникум – и кое на ниеден не му е туѓо. Токму од тоа место некој може да рече „нашите народи (*етнициџеџи*)“, обраќајќи им се на *главниџе акџери* на општествената реалност на југословенската држава. Тој некој е пред сè политичар, затоа што

The only way ethnic pluralism could be warded off was by the ethnic monism secured by the political project. There is no more powerful alliance between ethnicities than fraternity, in which ethnic union manifests itself as a reconstituted ethnos (which adverse historical circumstances had long since fractured and atomized). The federation of socialist republics was the political framework or state and institutional mould within which the dismembered ethnic body was to reamalgamate into a living organism, into an ethnopolitical corpus of all the once dislocated bodies. In its promise of freedom of association and humanist socialization, communist ideology offered a *telos* for every current ethnoarchaeology, presenting itself as a kind of orthopedic ethnic corporeality.

The official ideology, which suffered from the lack of a working class and industrial society, launched the salvific *ethnic formula*. Tito's famous slogan, "brotherhood and unity", was not just one of the most over-worked of political phrases; it was also the password for the ethnopolitical basis of the communist regime: for the ethnic supplement that lay at the foundations of the political reality.

The long-lost proto-ethnic unity (which lies at the basis of the concept of Illyrian brotherhood), could have been restored – despite all the profound cultural differences – only by a certain political construct, above all because the *instance of the political* made it possible for every ethnos to be addressed from a place that neither belonged to nor was foreign to any of the historically inherited ethnicities. It was from that place that someone could say "our peoples (*ethnicities*)", addressing the *principal actors* of the social reality of the Yugoslav state. And that someone would be a politician, primarily, because ethnic reappropriation takes place within a political discourse with a single ad-

етничкото присвојување се случува во рамките на политичкиот дискурс чиј адресат е еден и единствен: *народоѝ*. Слушајќи ги јавните говори на политичарите, никогаш со сигурност не можеше да се знае кому тие всушност му се обраќаат: на (политичкиот) народ или на етницитетите, затоа што за двете нешта се користеше истиот збор *народ*. Семантичката разлика помеѓу *demos* и *ethnos* е сугерирана само преку употребата на множина или еднина: нашиот народ, или нашите народи. „Нашиот народ“ секогаш имплицираше „нашите народи“, а „нашите народи“ беа секогаш „нашиот (обединет и братски) народ“.<sup>15</sup>

Ова разменување на двете формули непрекинато и спонтано придонесуваше за дискурзивното производство на единечен субјект кој потекнува од мноштво субјекти, и обратно. На овој начин политиката се етницизираше, а етничкиот идентитет се политизираше. Благодарение на постојаното интервенирање на политиката, етничкиот плурализам беше редуциран, но оваа политичка редуција остана суштински политичка, зашто таа претставуваше и редуција на јужнословенскиот праетнос. Формулата којашто ја користеше граматичката еднина „нашиот народ“ и која што беше употребувана како едноставна замена, супститут за множината „нашите народи“, ја создаваше илузијата, благодарение на оваа игра на постојани пермутации, дека општествено-историската конституција на јужнословенскиот етнос е веќе завршена. Праетничката редуција можеше да биде вклучена во апстрактната политичка редуција, затоа што пра-етничката содржина, т.е. *заедничкоѝо етничко наследство*, беше многу скудно. Но, ова наследство беше доволно да ја трансформира политичката инстанца во етничка инстанца и да ја одржи политиката во рамките на етнополитиката, оневозможувајќи

*dressee: the people*. Listening to the public speeches of politicians, no one could ever be quite sure whom they were really addressing: the (political) people or the ethnicities, given that the same word, *narod*, was often used. The semantic drift between *demos* and *ethnos* was suggested only by the use of the singular or the plural: our people, or our peoples. “Our people” always implied “our peoples”, and “our peoples” were always “our (united and fraternal) people”.<sup>15</sup>

This interchangeability of the two formulae constantly and spontaneously contributed to the discursive product of a single subject derived from many, and vice versa. And thus politics was ethnicized, and ethnic identity politicized. As a result of the constant intervention of politics, ethnic pluralism dwindled, but this political reduction remained essentially political, because it was also a reduction to the Southern Slav proto-ethnos. The singular formula, “our people”, used merely as a substitute for the plural “our peoples”, created the illusion, thanks to this play of incessant permutations, that the socio-historical constitution of the Southern Slav ethnos was already complete. The proto-ethnic reduction could have been incorporated into an abstract political reduction, because the proto-ethnic component, that is the *shared ethnic heritage*, was very thin. It was, however, sufficient to transform the political instance into an ethnic instance and maintain politics within the constraints of ethnopolitics, so preventing the creation of its life-giving element, civism.

го на тој начин создавањето на нејзиниот животворен елемент: граѓанството.

Реинтеграцијата на етницитетите ја претпоставува неизбришливата дистанца на политичкото наспрема етничкото - како што може убаво да се види од етикетањето на колективниот субјект во еднина и во множина со присвојната замена: наш, наши. Местото на репропријацијата е изместено во однос на значењето кое „ние“ го има за секој посебен етнос, и тоа е всушност окупирано од политичката авангарда (единствената општествена сила која е во состојба навистина и суштински да се дистанцира од етничкото). Ако фразата „ние работниците“ служи да ги покрие и да ги обедини продолжетоците на секое етничко *ние*, сепак, фрагилноста на ова авангардно „ние“ беше определена од неговиот етнички избор, кој по дефиниција не би требало да го има: „ние работниците“ референцијално коинцидираше со „ние Јужните Словени“. Дистанцата што беше создадена помеѓу политичкото „ние“ и колективните етнички субјекти остана врежана во сферата на етничкото, бидејќи не успеа да ја надмине разликата помеѓу етничкиот род и етнички видови. Отгаму се наметнува заклучокот дека политичката конституција на модерната реалност, пред сè, на субјектот на таа реалност, еволуираше на поапстрактното ниво на *етничка конституција*.

На тој начин етничкото беше политизирано однатре. Што и да беше предметот на нејзината активност, политиката во секој момент имаше етнички референци. Всушност, *етничките разлики* беа нејзиниот основен мотив, така што, ако анализираме до крај, можеме да речеме дека тоа беше политика на интеретничка коегзистенција, на продуктивно намалување и смирување на тие разлики. Таа политика ја овозможува оваа коегзистенција, коегзистенција којшто беше етничка, а не политичка во вистинската смисла на

The reintegration of ethnicities requires an indelible distance on the part of political towards the ethnic – as is plain to see from the labeling of the singular/plural collective subject with the possessive pronoun: *our*. The locus of the reappropriation is excentric in relation to the “we” of each individual ethnos, and is in fact occupied by the political avant-garde (the only social force capable of genuinely distancing itself from the ethnic). Its “we the workers” is meant to cover the extension of each ethnic *we* together. However, the fragility of this avant-garde “we” was designated by its ethnic range, which by definition it should not have had: “we the workers” referentially coincided with “we South Slavs”. The distance created between the political “we” and the collective ethnic subjects remained inscribed in the domain of the ethnic, since it did not transcend the difference between ethnic genus and ethnic species. The conclusion is then that the political constitution of the modern reality, and above all of the subject of that reality, evolved at the more abstract level of *ethnic constitution*.

The ethnic was thus politicized from within. At all times, and whatever the subject of its activity, politics had ethnic points of reference. In fact, its basic motif was *ethnic differences*, so that in the final analysis it was a politics of interethnic co-existence, of the productive diminution and appeasement of those differences. It was politics that made this co-existence possible – a co-existence that was ethnic, not political in the true sense of the word. This was why the shared ethnic identity evaporated with the fall of communism. Southern Slav fraternity turned into



зборот. Ова е причината поради која споделениот етнички идентитет испари со падот на комунизмот. Јужнословенското братство се претвори во однос на далечни роднини или дури и во лажно, наметнато роднинство.

Враќањето на етничкото во рамките на новиот режим не беше само просто враќање на етничкото во политичката сфера, затоа што тоа никогаш и не ја напушти истата, и покрај револуционерното воведување на политичкото во *предмодерниот социјален контекст*.<sup>16</sup> Всушност, тоа беше враќање на „субетничкото“, кое дури и под социјализмот остана *основна мајрица на етничкото*, наспроти лоцирањето на политиката на повисоко етничко ниво. Крајот на режимот го најави откритието дека сите политички проблеми биле всушност етнички - што е потполно спротивно од уверувањето што го донесе комунистичкиот преврат: дека секое етничко прашање всушност е политичко.

Разгорувањето на меѓуетничките конфликти беше придружено со сè посилено потресување на режимот и со губење на привлечната сила на неговата идеологија. Растечката неспособност да се смират етничките конфликти исто така укажуваше на недостаток од заедничкиот етнички идентитет. Со ова двојно повлекување излезе на виделина дека во основата на заедничкиот етнички идентитет имало одредена *политичка конструкција*. За целосниот распад на оваа конструкција најмногу придонесе сознанието на колективната свест дека етничкиот идентитет е навистина политичка конструкција, увидувањето дека „етничката блискост“ на различните ентитети собрани заедно во една држава беше всушност измама.

Наспроти денешното побеснето враќање на етничкото, наспроти неприкосновеното владеење на етнона-

distant kinship or even into a fraudulent, imposed kinship.

The return of the ethnic under the new regime was not merely the return of the ethnic to the political domain, given that it had never abandoned it, despite the revolutionary introduction of the political into the *pre-modern social context*.<sup>16</sup> It was in fact a return of the “subethnic”, which even under socialism had remained the *basic matrix of the ethnic*, despite politics’ being relocated to a higher ethnic level. The end of the regime was heralded by the discovery that all its political problems were in fact ethnic – which is wholly contrary to the conviction bestowed by communism, that every ethnic problem was in fact a political problem.

An eruption of interethnic conflicts accompanied every major convulsion of the regime and loss of the attractive force of its ideology. The growing inability to pacify ethnic clashes by political means also pointed to a loss of the common ethnic identity. This double retreat revealed that there was a certain *political construct* underlying the shared ethnic identity. The major contribution to the total collapse of this construct was the discovery of the collective awareness that ethnic identity was indeed a political construct, its realizing that the “ethnic proximity” of the different entities gathered together in a single state was in fact a fraud.

In the face of today’s virulent return of the ethnic, and of the incontestable sovereignty of ethnonationalism, the

ционализмот, би требало да се инсистира на комплементарната теза која, за разлика од првата, не е ни малку популарна: дека во основата на федералната политичка конструкција бил споделениот етнички идентитет. Во текот на комунистичкиот период, овој идентитет остана секундарен. Судејќи според неговата позиција (*locus*), овој идентитет уште долго требало да остане таков, зашто политичката цел му беше коегзистенцијата на етницитетите да ја направи етничка, т.е. „над-етничка“. Треба да се истакне дека она што го обележува пост-комунистичкиот, наводно автентичен етнички идентитет е исто така политичка конструкција, спротивна на етноационализмот, неговиот натурализам и неговата тенденција да ја етернализира традиционалната култура. Таквата деконструктивистичка задача повлекува инсистирање врз историчноста на етничкото, врз неговата општествено-историска фабрикација: посткомунистичкиот колективен идентитет е навистина посткомунистички.

Значи, политичкото на претходната ера би требало да се анализира почнувајќи од етничкото, а етничкото на малечките нации-држави создадени со распадот на Југославија би требало да се анализира почнувајќи, пред сè, од политичкото. Ваквиот пристап претставува пресвртување на вообичаениот начин на гледање на двете ери, и може да добие кредибилитет само со демонстрирање на реверзибилноста на етничкото и политичкото.

Да се постави етничкото пред политичкото за да се истакне нивната комплементарност и меѓусебна условеност, во овој случај значи да се предложи генеолошки приказ на југословенскиот комунизам почнувајќи од прашањето: како е можно една одредена политика да ги задоволувала потребите за *етнички ојсџанок* на неколку етницитети кои, поради нивната

emphasis should be on a complementary thesis which, unlike the first, is by no means popular: the basis of the federal political construct was a shared ethnic identity. Throughout the communist period, this identity remained secondary. To judge from its *locus*, it would have long continued to remain so, since its political purpose was to make the co-existence of ethnicities ethnic, or rather “supra-ethnic”. In contrast to ethnonationalism, its naturalism and its tendency to eternalize traditional culture, it should be pointed out that what underlies the post-communist, ostensibly authentic ethnic identity is also a political construct. A deconstructive undertaking of this kind entails insisting on the historicity of the ethnic, on its socio-historic fabrication: the post-communist collective identity truly is post-communist.

The politics of the past era should thus be analyzed, starting with the ethnic, and the ethnically small nation-states that emerged from the dissolution of Yugoslavia should be analyzed starting with the political. This approach is in effect a reversal of the customary view of both eras, and can acquire credibility only with a demonstration of the reversibility of the ethnic and the political.

To put the ethnic ahead of the political so as to highlight their complementarity and interdependence means, in this case, to propose a genealogical outline of Yugoslav communism, starting from the question: how was it that certain politics best satisfied the demands of *ethnic survival* for several ethnicities that, because of their small demographic and territorial size and geopolitical expo-

мала демографска и територијална големина, како и поради нивната геополитичка изложеност, низ целата своја историја и многубројните војни биле постојано загрозени од истребување, а во крвките периоди на мир од асимилација? Од друга страна, неизбежното влегување во модерната ера ја конфронтира секоја политичка опција со каква и да е аспирација за стекнување моќ преку една друга група барања: пред сè, оние за индустријализација и за политичко институционализирање. Соочено со реалниот воен сојуз на етницитетите, Титовото движење успеа да даде убедлив етнички одговор на етничките барања (кои, сите до едно, имаа пост-колонијалистичка компонента) и доволно убедлив политички одговор на политичките барања (кои дојдоа заедно со предизвикот на модерната). Двете светски војни доведоа до создавање на оваа алијанса: тие несомнено ги одредија насоките за остварување на етничката конституција која требаше да се случи во модерната ера. Станува збор за бурното време на крајот на владеењето на големите империи на Балканот, кога главната референца на етничкото конституирање, „значителниот Друг“, во создавањето на колективната Себност беше „тотален“ странец, смртен непријател. (За словенските народи, Германецот беше секогаш туѓинец *par excellence*: некој кој не знае ниту збор од „нашиот јазик“.<sup>17</sup>)

Тешко би било да се замисли *етничкошо* зближување на Јужните Словени без пропаста на големите империи и без светските војни. Се чини дека беа неопходни две светски војни и огромни страдања за ова меѓусебно приближување да ја добие смислата на конституирање на заедничкиот етнички идентитет. Исто така, се чини дека беше потребен и долгиот период на европската политика на детант, па дури и крајот на блоковската поделба, за да станевозможен *вџориош превраш во етничкаш констџиуција*<sup>18</sup>.

sure, had been constantly at risk of extermination in times of war and of assimilation during the fragile intervals of peace. The inexorable entry into the modern age confronted every political option with any aspirations to gaining power with another important set of demands: above all, those of industrialization and political institutionalization. Faced with the reality of the wartime defensive alliance of ethnicities, Tito's movement managed to provide a persuasive ethnic response to ethnic demands (all of which in turn had a post-colonial component) and a sufficiently persuasive political response to political demands (which came with the challenge of modernity). The two world wars led to the creation of this alliance: there can be no doubt that they determined the lines along which the ethnic constitution would come about in the modern age. This was a turbulent period, which saw the end of great empire rule in the Balkans, when the principal point of reference of ethnic constitution, the “significant Other” for the constitution of the collective Self, was a “total” stranger, a deadly enemy. (For the Slav peoples, the German was always the foreigner *par excellence*: someone who spoke not a word of “our language”).<sup>17</sup>)

It would be hard to imagine South Slav *ethnic* rapprochement without the fall of the great empires and without the world wars. It is as if the two world wars, and the mass suffering they inflicted, were necessary for rapprochement to take on the nature of the constitution of a common ethnic identity. It seemed, too, as though a long period of European détente, and even the end of the division of the world into two great blocs, was needed for the *second turning point in the ethnic constitution* to take place.<sup>18</sup> It was only when the threat from outside began to wane that

Само со слабењето на заканата на надворешниот непријател, внатрешниот непријател можеше да престане да биде непријател. Стеснувањето на обемот на етничкиот идентитет беше придружено со преценување на империјалото културно наследство: таму каде што главно имаше непријатели, се појавија пријатели, а автентичното културно богатство се појави на местото на коешто се гледаа само продуктите на присилната акултурација. Меѓутоа, единствено војната, изразито локалната и интеретничка војна, можеше да ја конструира *конститутивната етничка разлика*, која се покажа способна да ја избрише секоја интеретничка блискост – или, барем, секоја трага на политички продуктивна етничка блискост.

Разликата помеѓу двата типа на етничка конституција коинцидира со разликата помеѓу двата вида војни: светската војна и локалната војна. И едната и другата етничка конституција се базираат на наративната обработка на военото искуство, на бескрајниот корпус приказни за војната. Интерпретацијата на сопственото колективно искуство на етницитетите и во двата случаја е интерпретација на *реалноста на последната војна и на колективниот идентитет на непријателот*. Етничкото надополнување на политиката и пред етнонационализмот беше толку важно што може да се каже дека југословенската политика опстана толку долго колку што воените приказни за „народно-ослободителната борба“ успеваа да ги маѓепсуваат масите и сè додека епот за судирот со странскиот окупатор можеше да ѝ пружи легитимитет на таа политика. Комплементарната теза, која го истакнува политичкото надополнување на етничкото, е исто така важечка: неуспехот на политиката на работничката класа се покажа и како неуспех на одредена етничка концепција за создавање на нов колективен идентитет. Колапсот на федералната политичка конструкција го изнесе на виделина и смртното непријателство

the enemy within could become the enemy without. The narrowing of ethnic identity was accompanied by an overvaluation of the imperial cultural heritage: where there had been largely enemies, friends emerged, whereas the authentic cultural wealth manifested itself in the place where all that had been seen were the products of coercive acculturation. It was only war, however, a markedly local and interethnic war, that could construct *constitutive ethnic difference* able to wipe out all interethnic proximity – or at least, all trace of politically productive ethnic proximity.

The difference between the two types of ethnic constitution coincides with the difference between two kinds of war: world war, and local war. Both ethnic constitutions are founded on a narrative elaboration of the experience of war, on the endless stock of war stories. The interpretation of the collective experience proper to each ethnos is in each case the interpretation of *the reality of the last war and of the collective identity of the enemy*. The ethnic supplement to politics was so important, even before ethnonationalism, that it could be said that Yugoslav politics survived for just so long as the accounts of the “war of national liberation” retained their mass appeal and the epic of the confrontation with the foreign occupying forces was able to endow politics with legitimacy. The complementary thesis, which underlines the political supplement of the ethnic, also holds good: the failure of the political working class appeared to be the failure of a certain ethnic conception, of the creation of a new collective identity. The collapse of the federal political construct brought to light deadly enmities, or infinite, irreconcilable ethnic differences. To make them last, of course, one needs political fabrications.

или бескрајните и непомирливи етнички разлики. За да се направат трајни, се разбира, потребни се политички фабрикувања.

Превод од англиски јазик: Тамара Буштревска

#### Белешки

<sup>1</sup> Според Кимлика, комунистичките земји, иако некои од нив беа федерации, во принцип беа неспособни да култивираат федерални односи и врски. Види Will Kymlicka and Magda Opalski, *Can Liberal Pluralism be Exported. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, 2001, p. 365 ff.

<sup>2</sup> За логиката на дополнување, види Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 17 passim, esp. Ch. 2.

<sup>3</sup> Политичката модерна, како и ерата на еволуцијата, е обележана од настани. Cf. Anne Amiel, *Hannah Arendt – Politique et événement*, PUF, Paris, 1996, p. 42 passim. Како што забележува Клод Лефор, модерните времиња за Хана Арент се времиња почнувања и започнувања за да се истрае наспроти настаните. Cf. Claude Lefort, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Les éditions de Seuil, Paris, 1986, pp. 59-61.

<sup>4</sup> Бидејќи територијалното ослободување ги имаше сите елементи на *еџницизам*, пред сè на етнички процут. За значењето на овој термин види Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, Oxford, 1986, pp. 50 – 68.

<sup>5</sup> Dominique Schnapper, *Community of Citizens. On the Modern Idea of Nationality*, Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A) and London (U.K.), 1997, p. 23.

<sup>6</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

#### Notes

<sup>1</sup> According to Kymlicka, communist countries, although some of them were federations, were in principle not able to cultivate federal relationships. See Will Kymlicka and Magda Opalski, *Can Liberal Pluralism be Exported. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, 2001, p. 365 ff.

<sup>2</sup> For the logic of supplement, see Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 17 passim, esp. Ch. 2.

<sup>3</sup> Political modernity, like the age of revolution, is marked by events. Cf. Anne Amiel, *Hannah Arendt – Politique et événement*, PUF, Paris, 1996, p. 42 passim. As Claude Lefort observes, for Hannah Arendt, modern times are times of commencement and recommencement holding out against events. Cf. Claude Lefort, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Les éditions de Seuil, Paris, 1986, pp. 59-61.

<sup>4</sup> Because territorial liberation had all the elements of *ethnicism*, above all of ethnic revival. For the meaning of this term, see Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, Oxford, 1986, pp. 50 – 68.

<sup>5</sup> Dominique Schnapper, *Community of Citizens. On the Modern Idea of Nationality*, Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A) and London (U.K.), 1997, p. 23.

<sup>6</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

<sup>7</sup> За заедницата на граѓани како неопходен услов за создавање на модерна нација, види Dominique Schnapper, *op. cit.*

<sup>8</sup> Како што забележува К. Лефор, демократската револуција произведе во колективното сеќавање “le sentiment d’une rupture qui n’est pas dans le temps” но “qui met en rapport avec le temps comme tel.” *Op. cit.*, p. 251.

<sup>9</sup> Токму на овој начин Жан-Франсоа Лиотар, правејќи слично разграничување, ќе ги спротисти републиканизмот и тоталитаризмот како две главни тенденции на нашето време. „Приказната за универзалната историја на човечката раса“ стои спроти митот и неговиот наративен ритуал; „концептот на универзален граѓанин“ спроти претставата за Volk-ot; сингуларноста на заедницата со несигурен, контингентен идентитет, наспроти инкарнацијата на универзалната сувереност, и двете во името на народот; легитимизацијата заснована врз Идејата за слобода наспроти легитимизацијата која произлегува од митот; промислувањето со својата институционална организација наспроти прагматичната приказна; националното или етничкото име наспроти непретставливата Идеја или Идеалот на практични причини, и така натаму. Таканаречените комунистички земји покажуваат испреплетеност на овие две тенденции, па нивниот социјалистички републиканизам донекаде ги спасува од судбината која инаку би ги осудила на тоталитаризам. Види Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1988, p. 59 passim. Истиве теми се подетално обработени во: *Le Différend*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.

<sup>10</sup> Види Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1991, p. 3 ff

<sup>11</sup> Ослободувањето на нациите од Источна Европа на Запад сè уште се посматра како процес на деколонизација. Види, на пример, Pierre-André Taguieff, *L’impuissance du politique et l’effacement de l’avenir – mondialisation sauvage et réactions ethnonationalistes*, Parcours No 17/18, Toulouse, p.

<sup>7</sup> On the community of citizens as a necessary condition for the constitution of the modern nation, see Dominique Schnapper, *op. cit.*

<sup>8</sup> As C. Lefort observes, the democratic revolution has produced in the collective memory “le sentiment d’une rupture qui n’est pas dans le temps”, but “qui met en rapport avec le temps comme tel.” *Op. cit.*, p. 251.

<sup>9</sup> Precisely in this way Jean-François Lyotard, making a similar distinction, opposes republicanism and totalitarianism as the two leading tendencies of our time. “The story of the universal history of the human race” is countered by myth and its narrative ritual; the “concept of the universal citizen” by that of the notion of the Volk; the singularity of a contingent community by that of the incarnation of universal sovereignty, both in the name of the people; legitimation by the Idea of liberty versus legitimation by myth; deliberation with its institutional organization versus pragmatic narrative; the national or ethnic name versus the unrepresentable Idea or the Ideal of practical reasons, and so on. In the so-called communist countries, these two tendencies can be seen as merging into a kind of socialist republicanism that to some extent saved them from being condemned to totalitarianism. See Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1988, p. 59 passim. The same issues are elaborated in greater detail in: *Le Différend*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.

<sup>10</sup> See Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1991, p. 3 ff

<sup>11</sup> The liberation of the nations of Eastern Europe is still seen in the West as a process of *decolonialization*. See, e.g.: Pierre-André Taguieff, *L’impuissance du politique et l’effacement de l’avenir – mondialisation sauvage et réactions ethnonationalistes*, Parcours No 17/18, Toulouse, p. 349. In the view of

349. Според некои аналитичари, посткомунистичката транзиција „многу повеќе прилега на искуството на постколонијалниот Трет свет отколку на современа Латинска Америка или Јужна Европа.“ Cf. Valerie Bunce, *The Yugoslav Experience in Comparative Perspective* in: Melissa K. Bokovoy, Jill A. Irvine and Carol S. Lilly, *State – Society Relations in Yugoslavia*, Macmillan Press LTD, 1997, p. 350. Балибар тврди дека “la trajectoire de la nation moderne est entièrement circonscrite par l’histoire de la colonisation et la décolonisation (dont nous sommes bien loin d’être complètement sortis).” See Etienne Balibar, *Nous, citoyens d’Europe? Les frontières, l’Etat, le peuple*, La découverte, Paris, 2001, p. 101.

<sup>12</sup> За улогата на процесот на индивидуализација во распадот на рускиот комунистички поредок, види Pierre Clermont, *Le Communisme à contre-modernité*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1993.

<sup>13</sup> Види Petar Wagner, *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, Routledge, London and New York, 1994, pp. 8 and 56. Водечката идеја на овој историско-социолошки приказ на модерното, хипотезата за деколективизација и десубстенцијација, е многу важна во нашиот контекст. Во иста насока и Claude Lefort зборува за “perte de la substance de la société”, “la défaite du corps” social, “désincorporation des individus”, etc. Види ги неговите: *L’invention démocratique*, Les éditions de Fayard, Paris, 1981 и 1994 p. 172 passim.

<sup>14</sup> Територијално-политичкиот идентитет, или нивото на вклучување и мобилизирање – за кои Ентони Смит забележува дека исто така би можеле да се именуваат како нација или национална припадност, како и оној етничкиот, на пример хрватскиот или српскиот – исто така, според нас, има етничка основа. Види op. cit., p. 166.

<sup>15</sup> Хабермас во етнонационализмот ја гледа токму концепцијата „којшто ја замати традиционалната разлика помеѓу демос ‘demos’ и етнос ‘ethnos’“. Види: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory* ( издаден

some analysts, the post-communist transition “far more closely resembles the experience of the post-colonial Third World than contemporary Latin America or Southern Europe.” Cf. Valerie Bunce, *The Yugoslav Experience in Comparative Perspective* in: Melissa K. Bokovoy, Jill A. Irvine and Carol S. Lilly, *State – Society Relations in Yugoslavia*, Macmillan Press LTD, 1997, p. 350. Balibar insists on the fact that “la trajectoire de la nation moderne est entièrement circonscrite par l’histoire de la colonisation et la décolonisation (dont nous sommes bien loin d’être complètement sortis).” See Etienne Balibar, *Nous, citoyens d’Europe? Les frontières, l’Etat, le peuple*, La découverte, Paris, 2001, p. 101.

<sup>12</sup> On the role of the process of individualization in dismantling the Russian communist order, see Pierre Clermont, *Le Communisme à contre-modernité*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1993.

<sup>13</sup> See Petar Wagner, *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, Routledge, London and New York, 1994, pp. 8 and 56. The leading idea of this historico-sociological view of modernity, the hypothesis of decollectivization and desubstantiation, is highly significant in our context. On the same lines, Claude Lefort speaks of the “perte de la substance de la société”, “la défaite du corps” social, the “désincorporation des individus”, etc. See his: *L’invention démocratique*, Les éditions de Fayard, Paris, 1981 and 1994 p. 172 passim.

<sup>14</sup> Territorial and political identity, or the level of inclusion and mobilization – as to which Anthony D. Smith observes that it could as well be called nation or national affiliation as ethnic, as in the case of Croatian or Serbia – also, in our view, had an ethnic basis. See op. cit., p. 166.

<sup>15</sup> Habermas sees in ethnonationalism a conception “that has obscured the traditional distinction between ‘demos’ and ‘ethnos’”. See Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*.

од Ciaran Cronin и Pablo De Greiff), The MIT Press, Cambridge, 1998, p. 129 passim.

<sup>16</sup> Поради тоа станува скоро невозможно да се одреди, како што забележува Џон Алкок, дали ненадејното слабеење на религиозната верност е резултат на „негативното влијание на комунистичкото владеење во регионот“ или на „поширокото влијание на процесот на модернизација“. Cf. John B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, Hurst and Company, London, 2000, p. 372.

<sup>17</sup> Зборот за Германец на српски, хрватски и босански јазик е *Нујемац*, а потекнува од зборот *нијем*, што значи нем.

<sup>18</sup> За динамичната природа на етницитетот и неговата модерна реконструкција, види, на пример, Philippe Poutignat and Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995, p. 135 et passim.

*Studies in Political Theory* (ed. by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff), The MIT Press, Cambridge, 1998, p. 129 passim.

<sup>16</sup> It is thus almost impossible to judge, as John B. Allcock observes, whether the abrupt weakening of religious allegiance is the result of the “negative influence of communist rule on religion” or of “the wider influence of the process of modernization”. Cf. John B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, Hurst and Company, London, 2000, p. 372.

<sup>17</sup> The word for German, *Njemas*, derives from *nijem*, meaning mute.

<sup>18</sup> On the dynamic nature of ethnicity and its modern reconstitution, see, e.g, Philippe Poutignat and Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995, p. 135 et passim.



Suzana  
Milevska

## Rezistenca e cila nuk mund të njihet si e tillë

Intervistë me Gayatri  
Chakravorty Spivak

8 korrik, 2003, Shkup

⇨ **SUZANA MILEVSKA:** Profesoreshë Gayatri Spivak, propozoj që këtë intervistë ta fillojmë me një pyetje e cila lidhet me konceptin e "kritikës postkoloniale". Mua ky koncept më duket shumë i papërcaktuar. Në intervistën "Me një fjalë" me Ellen Rooney (1994) ju bëtë dallimin mes kuptimit amerikan edhe atij evropian të konceptit të "kritikës"; aty e pranuat "njohjen evropiane të përdorshmërisë së tij". A mendoni se koncepti i kritikës domosdo "kuptohet keq" në kontekstin e konflikteve të fundit mbarë botës, dhe a mund të na tregoni ca më shumë rreth asaj se çka do të kishte qenë, sipas mendimit tuaj, ajo mundësia e kritikës pozitive (ose kriticitetit) në teori pas konflikteve politike dhe luftarake që ndodhën pas ngjarjeve të 11 shtatorit, ose pas konflikteve në Ballkan?

→ **GAYATRI C. SPIVAK:** "Kritika postkoloniale" është term shumë i papërcaktuar, si edhe gjithë termet tjera. Sipas meje, nuk ka terme të cilat nuk janë të papërcaktuara. Në gjuhën angleze, në perandorinë e mëparshme britanike, në anglishten globale dhe, nënkuptohet se edhe nëpër vendet hegemoniste, në Shtetet e Bashkuara dhe në Britaninë e Madhe, ky term zakonisht kuptohet si fjalë që anon kah shprehja e mospërkrahshmërisë. Unë nuk mund ta mbikqyr këtë.

Suzana  
Milevska

## Resistance That Cannot be Recognised as Such

Interview with Gayatri  
Chakravorty Spivak

July 8<sup>th</sup>, 2003, Skopje

⇨ **SUZANA MILEVSKA:** Prof. Gayatri Chakravorty Spivak, I propose to begin this interview with the question related to the term 'postcolonial critique'. I find this term highly contingent. In the interview 'In a word' with Ellen Rooney (1994) you made a distinction between the American and European understanding of the concept of 'critique'; you preferred to accept the European 'acknowledgement of its usefulness'. Do you think that the notion of critique is inevitably understood even more 'adversely inclined' due to the latest conflicts worldwide, and can you extrapolate more on what would be according to you the possibilities for a positive critique (or criticality) in theory after the political and war conflicts after the events of September 11th events, or after the Balkan conflicts?

→ **GAYATRI C. SPIVAK:** 'Postcolonial critique' is a highly contingent term like all terms. In my view there are no terms that are not contingent. I think in English, in the former British Empire, in Global English, and of course in the hegemonic places, United States and Britain, it is commonly understood as adversely proclaimed. I have no control of it. Language behaves as it behaves. On the other hand, as a teacher I can point out that there is a change made in thinking by many accounts and use

Gjuha sillet ashtu siç sillet. Nga ana tjetër, si profesoreshë mund të theksoj se vet të menduarit ka pësuar ndryshime, pikërisht për shkak të shumë pikëpamjeve dhe përdorimeve të fjalës kritikë. Askë nuk do të kisha mundur ta detyroj ta përdorë në një mënyrë të caktuar. Kjo është e tëra që jam duke e bërë, që kur u bëra shkencëtare evropiane në gjuhën frënge, gjermane dhe angleze. Nuk mendoj se fjalët na takojnë, se i takojnë cilitdo qoftë. Fjalët nuk i takojnë askujt. Kritika, siç shpjegoja në një intervistë, nuk është as pozitive, as negative, edhe pse pjesa dërmuese e folësve burimorë të anglishtes këtë fjalë e kupton si fjalë me domethënie negative. Kritika, sipas mendimit tim, është përshkruese, ose paraqet përshkrim të kujdesshëm të strukturave që prodhojnë objekt diturie. Prandaj, unë nuk shoh ndonjë problem nëse kritika është pozitive ose negative, sepse fjala kritikë është fjalë përshkruese. E për ate se çfarë pune pozitive mund të bëhet në teori, ndjej se shtetet e Jugut global do të ishte dashur sa për fillim ta rimendojnë shtetin si një vend kushtetues, më mirë sesa si shoqëruet i një nacionalizmi në rrugën drejt fashizmit. Mendoj vetëm për Jugun global, jo për grupin e shtatë shteteve. Pra, kjo është ideja ime lidhur me punën pozitive, sepse mendoj se gjithë shtetet e dobëta që u ngatërruan në konflikte nacionaliste u mashtruan, ky është mendimi im. Ato nuk e kanë parasysh faktin se shtetet e fuqishme nuk ua kanë fort gajlen, në cilëndo qoftë pikëpamje; shtetet e fuqishme shohin se si t'i ndajnë tregjet e posalindura, ekonomitë e të cilave duhet – siç thonë ato – “stabilizuar”, dhe kështu pastaj edhe stagnuar, e të cilat ekonomi, të paktën në Afrikë, mund edhe të zhvillohen. Shtetet e fuqishme i shohin konfliktet nacionaliste ose me përbuzje, ose me, kinse, keqardhje. Kështu, mendoj se kjo është ideja ime pozitive dhe mendoj se kjo ide mund t'u shërbejë feministeve, sepse ato brenda një periudhe tani më të gjatë arritën të gjejnë mekanizma të cilat nuk kaluan as në nacionalizëm, e as në, nënkuptohet, fashizëm.

of the word critique. I cannot ask anybody to use it in that way. That's all I was doing since I am a European scholar of French, German and English. I don't think that words belong to anyone. No word belongs to anyone. A critique, as I was explaining in one interview, is neither positive nor negative, although by the majority of native speakers of English it is understood in a negative way. Critique seems to me to be descriptive or it is a careful description of the structures that produces an object of knowledge. So, for me there is no problem whether there is a positive or negative critique because it is a descriptive word. As to what positive work can be done, in theory I feel that the states of the global South should try to re-think the state as a site of constitutionality rather than as a companion to a nationalism on its way to a fascism. I think only on a global South, not for the group of seven states. So this is my idea about the positive work because I think all the weak countries that got embroiled in nationalist conflicts have been fooled, that's my idea. They are not paying attention to the fact that the powerful countries are not really much interested in them in one way or another; they are more interested in how to portion out the emergent markets, whose economies should be, I quote, 'stabilised' and made stagnant, and whose economies in Africa, usually, can be made emergent. And they look upon the nationalist conflicts either with contempt or disguised sympathy. So I think that this is going to be my positive idea, and I think in this idea feminists can be useful because for a very long time they have found state mechanisms useful in a way that does not give to either nationalism or, of course, to fascism.

⇒ S. M.: Teksti juaj "A mund të flasim subalternët?" pati ndikim të rëndësishëm tek pranuesit lokalë të teorisë postkoloniale. Sidoqoftë, kam droje se këtu pati njëfarë lloj keqkuptimi të konceptit në fjalë, siç na e tërhoqët vërejtjen edhe vet ju në shumë raste. Njëri prej problemeve është përjashtimi i përshpejtuar i aspektit të gjinisë nga subalterniteti, e që, me sa duket, nuk është vetëm veçori e Maqedonisë. A mund të supozoni se çfarë është ajo që e mundëson dhe ndoshta edhe mund ta përsërisë një lëshim të këtillë?

→ G. S.: Teksti "A mund të flasim subalternët?" u dha si fjalim para saktësisht njëzet vitesh, në verë të vitit 1983. Koncepti qendror i fjalimit ishte ai se kur gruaja kryen akt rezistence në mungesë të infrastrukturës të cilën mund ta njohim si infrastrukturë, rezistenca e saj është e kotë. Ky ishte i tërë argumenti i fjalimit dhe unë jam e mendimit se problemi shoqëror nuk mund të zgjidhet me injorimin e faktit se ky është rast i grave, bile dhe kur ato u takojnë shtresave më të larta shoqërore. Subaltern është ai që nuk ka qasje në lëvizjet sociale. Tek burrat kjo ndodh në një shkallë shumë më të ulët shoqërore. Do të thotë, një lëshim i këtillë është simptomatik dhe, në të vërtetë, kjo gjithmonë do të ndodhë ndërkohë që sëmundja e verbërisë gjinore ngadalë e grin shoqërinë. Sëmundja e verbërisë gjinore, si edhe sëmundjet tjera kronike, e mban kulturën gjallë, por të sëmurë, ajo nuk vret. Pra, ajo që ndodh me këtë rast është një kulturë e dobët me përçarje të thellë përbrenda, e shënuar me klasa, e kjo ndodh sepse ky lloj i verbërisë gjinore vjen në vend të lëvizjeve klasore. Kultura e tillë është, siç thashë, kulturë e sëmurë, kulturë në vdekje e sipër, por kurrë e vdekur, përderisa gjërat tjera, siç janë luftërat dhe fantazitë perandorake, e shkatërrojnë kulturën, por kjo është diçka krejtësisht tjetër.

⇒ S. M.: Njëra ndër frazat më të njohura që u krijua nën ndikimin e teksteve tuaja është ajo e "esencializmit strategjik". Që nga formulimi i saj i parë, ju pohoni se

⇒ S. M.: Your text 'Can the Subaltern Speak' had an important impact on the local reception of postcolonial theory. I am nevertheless afraid that there was a kind of misunderstanding of the concept in question, as you were warning many times in other different occasions. One of the problems would be the notorious exclusion of the gender aspect from the subalternity which seems is not only a Macedonian speciality. Do you have any presumption what makes such overlooking possible and repetitive?

→ G. S.: The text 'Can the subaltern speak?' was given as a speech exactly twenty years ago, in the summer of 1983. The central concept in the speech was that once a woman performs an act of resistance without an infrastructure that we would recognize as infrastructure her resistance is in vain. That was the entire argument of the speech and I think to ignore the fact that this is the case with women even when they are higher up in class is not to solve a social problem. The subaltern is someone who has no access to social mobility. This is the case with men on a much lower class scale than for women. So to overlook this is a symptom and in fact it will always happen as long as the disease of gender blindness slowly eats away the society. The disease of gender blindness, like many chronic diseases, keeps the culture alive but unhealthy, it does not kill. So what happens is that it is just a weak culture with a huge split inside it, marked by class, and it is because this kind of gender blindness changes with class mobility. So it is as I said a diseased culture, it is always dying but never dead whereas with other kinds of things like war and imperial fantasies they kill a culture, that's a very different thing.

⇒ S. M.: One of the famous phrases that was coined after your texts was 'strategic essentialism'. Since its first formulation you have claimed that it has been misunder-

ajo u keqkuptua dhe pas një kohe u tërhoqët nga përdorimi i saj, edhe pse jo edhe nga koncepti. Duke e pasur parasysh faktin se kjo ishte një ndër sfidat e ralla që iu parashtrua “feminizmit konstruktivist”, do të kishte qenë interesante të kuptohet se cilat qenë problemet teorike me të cilat u ballafaquat gjatë interpretimit dhe aplikimit të saj, e që ndoshta edhe ju nxitën që të hiqni dorë nga një nocion kaq joshës?

→ G. S.: Është e vërtetë se hoqa dorë nga fraza “esencializmi strategjik”, edhe pse mendoj se nuk mund të terheq një frazë e cila veç ka hyrë në përdorim. Kur merr hov, ajo vazhdon të përdoret përderisa nuk ndalet së përdoruri. Nuk dua të them asgjë sepse, në një mënyrë, e shleva veten prej saj. Pse? Sepse përdorej si shkas për esencializëm të drejtë, e që është shkas për identitet të drejta. Kur thua se merresh me çështjen e “identitetit”, nuk mendon për thelbin e perimeve. Gjithmonë e ke parasysh thelbin e grupit tënd personal dhe jam e mendimit se trajtimi i tillë i “identitetit” e injoron atë që është më interesante në jetë, do të kisha thënë, të jesh i prirë ndaj tjetrit. Prandaj mendoja se nuk është e përshtatshme që njerëzit e pëlqyen këtë frazë. Nuk u shfrytëzua për atë për të cilën ishte e mirë, prandaj nuk qeshë e lumtur që e përdora, askush nuk i kushtoi aspak kujdes fjalës strategji, këtë e theksova në intervistën time me Ellen Rooney. Kjo, si e dyta. Dhe, e treta, më duket se edhe këtë ia thashë Ellen Rooney, se frazën e përdora para së gjithash për shkak se ndjeva se grupi i Studimeve subalterne qe esencialist në raport me vetëdijen, por duke qenë se ky qe kontakti im i parë me ta dhe meqë nuk desha të jem tepër kritike, në kuptim kolonial, ndaj tyre, thashë: “Oh, Zot, ata vetëm e përdorin atë”, dhe e krijova frazën “esencializëm startegjik”. Pra ai, në të vërtetë, qe përdorimi i parë që doli si një fat i keq, unë tentoja të jem e përzemërt ndaj një grupi njerëzish të cilët nuk ma kthyen me të mirë. Nuk pata guxim ta them atë që e mendoja.

stood and later you have withdrawn from its usage, although not from its concept. Knowing the fact that this was one of the rare challenges posed in front of ‘constructivists feminism’ it would be interesting to hear what were the theoretical problems that you’ve faced through its interpretation and application that eventually forced you to give up such a seductive notion?

→ G. S.: It is true I withdrew my support for the phrase strategic essentialism although I think I cannot withdraw a phrase once it entered the language, it circulates forever until it stops circulating; it is there. On the other hand, having said that, and I believe I heard Jacques Derrida claim that he said it first in Alabama once, and I have also heard people saying that Steven Heath said it first. I don’t want to claim anything because I have disassociated myself from it. Why? Because it has been taken as an excuse for just essentialism which is an excuse for just identitarianism. When you are an essentialist you do not think about the essence of the vegetables. You are always thinking of the essence of your own group and I think identitarianism ignores what is most interesting about being alive, that is to say being angled towards the other. So, therefore, and because of that use I found that it was unfortunate that people liked that phrase. It wasn’t misused that is what the phrase is good for, that’s why I was unhappy that I used it, it was not misused, it is something that can be used that way, and then also nobody paid the slightest bit of attention to the word strategy, this is what I emphasized in my interview with Ellen Rooney. That is number two. And number three, and I believe this too, I said to Ellen Rooney that I used the phrase for the very first time because I felt that the Subaltern study groups were essentialist about consciousness but because that was my first contact with them and I do not want to be too critical in a colloquial sense I said, ‘Oh world, they are just using it and I coined the phrase ‘strategic essential-

⇨ S. M.: A mund të përpiqeni të na shpjegoni se pse identifikimi me pozitën e 'subalternit' është aq joshës, por jo edhe një tentim i vërtetë për ta dëgjuar dhe kuptuar subalternitetin? Ose më saktësisht, pse, vallë, ata të universiteteve dhe intelektualët me mbështetje të ndryshme "të marginalizuar" kulturore identifikohen aq lehtë me "subalternen", megjithëse vijnë prej klasave më elite akademike dhe nga pozita tjera të fuqisë teknokratike, kulturore ose etnike? A ka ndonjë nevojë për ta ndarë dhimbjen, fshehur mbatanë orvatjes së tillë, një marrje e qëllimshme e pozitës së viktimës, ose ndoshta një dëshirë për të bërë ndërrim tezash, të thuhet se nuk mund të flitet, në vend që të pranohet se s'ka se kush të dëgjojë?

→ G. S.: Mirë, ju vet iu përgjigjet pyetjes. Gjithmonë është më interesante të dukesh si viktimë, ose të dukesh sikur je duke e ndarë dhimbjen me, kinse, viktimën. Do ta citoj Theodore Roosevelt i cili gjithsesi se nuk qe subaltern, por vërejtja e të cilit përshatatet: "Flasin ëmbël, por mbajnë shkop të madh". Do të thotë se ata që mbajnë shkop të madh nuk duan të marrin vesh se janë duke mbajtur shkop të madh. Këtu vjen në shprehje çasti i gojëmbëlsisë sepse asnjë subaltern nuk thotë se është subaltern. Subalterni mendon se është normale që të mos ketë qasje nëpër rrjedhat e lëvizjeve (shoh se shumica prej tyre ndjehen ashtu). Kjo është me të vërtetë e tmerrshme, ose ndoshta ata duan si e si të dalin prej subalternitetit. Kur dëgjoni se dikush thotë se është subaltern, ajo është ajo, ata flasin ëmbël sepse diku pas vetes mbajnë shkop të madh. Ndoshta nuk u është garantuar ndonjë post, por ata mbajnë shkop të madh përderisa edhe janë nëpër universitetet e SHBA-ve, që do të thotë me të vërtetë larg subalternitetit. Si jam duke e kuptuar kohëve të fundit,

ism". So it was in fact the first use was in bad faith trying to be too nice to a group of men who have not in return been to nice to me. I did not have the courage to say something I thought.

⇨ S. M.: Can you try to answer why identifying with the position of 'subaltern' is so seductive but the profound attempt to hear and understand is not? Or more precisely, why the academics and intellectuals from various 'marginalised' cultural backgrounds so easily identify with the 'subaltern' although coming from the most elitist classes of academics and other technocratic, cultural or ethnic power positions? Is there a kind of cry for compassion hidden behind such aspiration, a kind of deliberation in taking the position of victim, or wanting to become it's ventriloquist claiming that it cannot speak, instead of admitting that there is nobody to hear?

→ G. S.: Well, you have answered the question yourself. It is always more interesting to be seemingly a victim or there is another variation of this: seemingly completely sympathetic to you as a victim. That is also a claim of common subalternity. I re-quote Theodore Roosevelt who certainly was not a subaltern but that remark: "Speak softly but carry a big stick" relates. So the big stick carriers would like not to acknowledge that they are carrying big sticks. Here comes forth the 'speak softly' part because, paradoxically, no subaltern claims subalternity. The subaltern thinks either that this is normal to have no access to lines of mobility (I see enough of them feeling that and it is really frightening), or they want to get the hell out of subalternity. Whenever you hear someone claiming subalternity you know that this is all that it is, that they are speaking softly because somewhere they are carrying a big stick. Maybe not getting tenures, but they are carrying a big stick insofar as they are at the U.S. University, very far from subalternity. The attempt is not as I under-

puna nuk qëndron në ate se si e si të dëgjohet dhe kuptohet subalterniteti, por se si të fitohen të drejta. Kjo është një punë shumë e mundimshme, ta kesh si normale subalternen, në atë mënyrë që të mund të intervenosh ti vet në te dhe të të dëgjojnë. Kjo është sfida para së cilës është e vendosur e ashtuquajtura shoqëri qytetare ndërkom-bëtare, e që është shfrytëzimi i përparësisë së shkoptit të madh, disa prej tyre bile edhe e quajnë veten si subalternë, gjë që është aq jomorale dhe kriminalisht e gabuar. E dini, ata e quajnë veten minoritete ose subalternë, ata të fuqishmit, të cilët shpejt e shpejt hedhin ndihmë dhe pastaj ikin. Pra nuk them se duhet bërë orvatje që të dëgjojen dhe kuptohen, antropologët e bënë këtë gjë shumë mirë. Projekti im është paksa i ndryshëm, ata prej universiteteve dhe intelektualët të gjithë janë të një "baze të marginalizuar". Kur përmendet një akademik ose një intelektual, kjo do të thotë se ai mund të merret ose si i marginalizuar, ose si opozicionar dhe mendoj se kjo e dyta është shumë më e mirë sesa e para. Dhe këtu do të thirrem në një person që e çmoj shumë, Raymond Williams. Kur ai tha se të posaardhurit mund të jenë ose alternativë ose opozicionarë, ai parashikoi diçka për të ardhmen në një mënyrë posaçërisht të rëndësishme. Dhe jam e mendimit se e tërë çështja e identifikimit të lehtë me subalternitetin e paramenduar në vend të depërtimit në hapësirën hegjejoniste ku mundësohet orientimi opozicionar, është diçka rreth së cilës vlen të mendojmë, sepse të ashtuquajturit të fuqishmit radikalë, shtetet e fuqishme të Evropës dhe konkurrenti i tyre, SHBA-të, me kënaqësi do ta kishin ndarë hallin me, të themi, Maqedoninë. Por unë do të kisha ndejtur larg një gatishmërie të tillë: gjithsesi se do të më kshte rënë në sy se mbatanë "lajkave" të tyre ka një shklop të madh. Nuk më tërheq kur dikush nga universiteti, kudoqoftë, më thotë se ai ose ajo ka prejardhje kulturore të marginalizuar.

stand it now only to hear and understand subalternity; it is really to earn the rights which is a very tiring thing to be in subaltern normality in such a way that you can intervene in it and be heard yourself. That is the challenge to what the so called international civil society does which is take advantage of the big stick, some of them are even calling themselves subaltern which is incredibly meretricious and really criminally wrong, you know they are calling themselves minoritarians and subalterns, the powerful ones, who are going quickly through help and go away. So I won't say the attempt is to hear and understand, anthropologists did that quite well. My project is a bit different, the academics and intellectuals are all from "marginalized backgrounds", to think of an academic and an intellectual is to be able to think as of either marginalized, or oppositional, and I think the second one is much better than the first one. And here I will invoke someone whom I admire greatly, that is Raymond Williams. When he said that the emergent can either just be alternative or oppositional he was saying something extremely forth-sightful, looking forward in a very important way. And I think this business of easy identification with the imagined subalternity rather than getting into the hegemonic space, as they can and being oppositional is something we should think about it, because the so called radical strong, the powerful states of Europe and its competitor, the United States, they are only too happy, for example, to empathise with, let's say, Macedonians. But I would be very distant from such sympathy; I would rather see that behind their 'speaking softly' is a big stick. I don't find it very interesting when an academic from somewhere tells me that he or she is from a marginalised cultural background.

⇨ S. M.: Çështja e përkthimit kulturor mbetet një ndër çështjet më të qëndrueshme të veprimtarisë suaj. Problemet me përkthimin e diskursit postkolonial në Ballkan rrjedhin nga posaçmëria historike dhe jostabiliteti i kontekstit ballkanik: ushtruesit e fuqisë hegjemoniste nuk mund të dallohen lehtë në asnjërën nga situatat lokale dhe ata mund të ndërrojnë brenda natës falë ndihmës që vjen nga jashtë. A mendoni se diskursi postkolonial dhe kritika mund të jenë lokalisht të dobishme jashtë situatës tipike postkoloniale e për të cilën ju shkruani në mënyrë burimore dhe, në çfarë bazash mund të ndodhë ky përkthim?

→ G. S.: Po, mendoj se kjo që e thatë është më se e vërtetë, t'i kthehem pjesës së parë të pyetjes suaj. Le të flasim për Leninin dhe Stalinin, për çka kam një fusnotë në një ndër librat e mia. Kur Stalini fliste për mbeturinat e perandorisë së Habsburgasve dhe asaj Ruse, posaçërisht për habsburgasit, ai fliste për një traditë të gjatë imperiale që qe multietnike dhe që dallonte shumë nga ajo për të cilën fliste Lenini, që ishte koloni postkolonialiste njënacionale, si kolonitë britaneze, kolonitë franceze. Perandoria otomane, habsburgase dhe ruse janë modele të ndyshme perandorish, kështuqë kur ndodh rënia e tyre, e kjo ndodh në një kontekst postkolonial të vendosur në mesin e shekullit të kaluar, modelet nuk do të jenë të njëjta. Dhe prandaj do të kisha thënë se është e qartë se, si edhe në rastet tjera kur përdorim diçka, çfarëdo qoftë, njerëzit që e përdorin këtë medoemos duhet të jenë kreativë, mendoj se ka shumë çka që mund të mësohet nga puna jonë. Por nëse nisin të imitojnë, gjë që gjithashtu mund të ndodhë gjatë përdorimit në përgjithësi, ata nuk do të kenë sukses, sepse kurdo që të përdoret teoria në atë mënyrë, teoria bëhet pjesë e praktikës së dhënë, me simpati të hapur dhe, atëherë, kur dikush e lexon rrethin e vet, teoria normalizohet përmes vet asaj që është duke u lexuar. Pra unë do të mësoj aq sa mundem nga ai që e mban emrin e shkencëtarit postimperial, në këso lloj rrethanash dhe me

⇨ S. M.: The question of cultural translation remains one of the most pertinent issues in your work. The problems with the translation of the postcolonial discourse in the Balkans derives from the historic specificity and the instability of the Balkan context: the agents of hegemonic power are not easily distinguishable in any of the local situations and they change overnight with outside aid. Do you think that the postcolonial discourse and critique can be locally useful outside of the typical postcolonial situation that you wrote about in the first place and on what grounds can this translation can take place?

→ G. S.: Yes, I think that is quite true, to comment on the first part of the question. Now, let's talk about Lenin and Stalin. I have a footnote about this in my book. When Stalin was talking to the remnants of Hapsburg and Russian empire, especially the Hapsburg's, he was actually talking about a kind of very long imperial tradition which was multiethnic and very different from what Lenin was talking about which was a single nation, postcapitalist colonies like the British colonies, the French colonies. The Ottomans, the Hapsburg's, and the Russians are very different models of empires so when that breaks and it breaks in the postcolonial context as it was established in the middle of the last century, then the patterns would not be the same, and therefore I would say it is clear in the case of using anything the people who use this must be creative, I think there is a lot to be learnt from the work that some of us did. But if it is imitative, and again it is true of using anything, it will fail because whenever one uses theories like that, one makes the theory part of ones practice, by open sympathy and then as one read one's own surroundings, the theory gets normalised by what one is reading. So I will learn as much from what I call post-imperial scholar in this kind conjuncture with a financialised goal, and what I began with, you know, the group of seven, especially Europe-America in competition, Europe talk-

një qëllim të caktuar që merret si qëllim i fundit, dhe nga ajo që edhe ia nisa, e dini, për grupin G – 7, posaçërisht garimi mes Evropës dhe Amerikës, Evropa që flet për perandoritë e veta nga e kaluara duke u përpjekur ta korigjojë Amerikën si perandori e ardhëshme. Nëse e shihni *Frankfurter Alemajne Cajtung* të datës 31 maj do të vëreni se aty kenë një tog intelektualësh evropianë të cilët për Evropën flasin në këtë mënyrë. Them se kjo punë, ky garim imperial, në kontekstin e botës postimperiale, me financializimin e rruzullit tokësor, të cilin disa e quajnë globalizim, është një scenario krejtësisht tjetër, por që ka nivel tjetër... Kush pret që të ketë aq teori të papërcaktuara sa janë të papërcaktuara edhe vet gjërat e ndryshme. Teoria asnjëherë nuk mund të jetë e tillë. Njeriu duhet ta dijë se si ta përdorë teorinë dhe mendoj se mënyra se si e trajtojmë teorinë postkoloniale mund të jetë shumë e dobishme, nëse nuk rrimë duke shpresuar për një teori e cila saktësisht përputhet me një situatë të caktuar, sepse një gjë e këtille do të kishte qenë e padobishme. Edhe në këtë kontekst do të kisha dashur të them se pa marrë parasysh se kush çka mendon për Althusser, e kemi shumë kritika drejtuar Althusser, eseja e tij "Kundërthënia dhe paradeteminimi" qartë e thotë këtë, edhe ate para aq shumë vitesh; e dini se ai fliste nga thelbi i Partisë komuniste franceze, ky ishte një qëndrim shumë i guximshëm. "Të mos menduarit" se teoria do të jetë e pastër, se do të gjindet fushë e aplikimit të pastër.

⇨ S. M.: Nëse nisemi nga nocioni i "identiteteve hibride", a mundemi edhe më tej të themi se subalternja është e izoluar nga dominantja, nga vet identiteti hegjemonist? Krahas nevojës që të folurim e saj ta dëgjojë bartësi i fuqisë dominante, do të kisha dashur të parashtroj një pyetje që është e lidhur me nevojën që subalternja t'i flasë në radhë të parë vetvetes, që është njëfarë lloj akti performativ përmes të cilit kuptojmë se përderisa subalterni flet, ai edhe bëhet "subjekt-jo-edhe-aq-subaltern"?

ing about its past empires as it corrects United States as a future empire, if you look at the *Frankfurter Allgemeine Zeitung* for 31<sup>st</sup> May you will see that there is a whole bunch of European intellectuals who are talking about Europe in this way. I say to do this thing, this imperial competition, in the context of the post-imperial world, with the financialisation of the globe, sometimes called globalization, it is a very different scenario, but what else is new? Who expects to be able to have theories that are as contingent as the way things are. Theory will never be like that. One must know how to use theory and I think our way of doing postcolonial theory can be very useful if one is not waiting for the theory that exactly matches your situation because that would be useless. And in this context I would like to say whatever you think of Althusser and we have lots of criticism about Althusser, that his essay "Contradiction and Overdetermination" says this so clearly and for so many years ago, this business of 'not thinking', you know he was speaking from the bosom of the French communist party, it was a courageous thing to say. 'Not thinking' that the theory is going to be pure, to find a field for pure application.

⇨ S. M.: If we start from the notion of 'hybrid identities' can we still say that the subaltern is isolated from the dominant, hegemonic identity in itself? Besides the need for its speech to be heard by the agent of dominant force I want to ask a question that would be related to the need that the subaltern speaks to itself first, a kind of performative act through which while the subaltern speaks it becomes a 'not-so-subaltern-subject' any more?



→ G. S.: Këtu flasim për dy gjëra të ndryshme. Kur bëni, të themi, shtet nacional, nacioni është i turbullt, shteti është abstrakt. Kur bëni identitetet shtetësie, identiteti është i paqartë, shtetësia është abstrakte. Kur bëni etikë dhe politikë, ose etikë dhe ligj, etika është pozitive kurse politika kalkulative. Kur flasim për një izolim subaltern nuk flasim për ndonjë identitet të turbullt hegjemonist, flasim për strukturat abstrakte të shoqërisë civile ndaj të cilave subalternët nuk kanë qasje. Subalterniteti nuk është aspak njëri prej atyre identiteteve të përfytyruara, të shpërlara, qaramashe, joreale. Në këtë drejtim do t'ju kisha dhënë një shembull. Në fillim të vitit 2000, në "Gjyqin suprem të Kalkutës" fituam një rast që deri atëherë qe fitim i paparë. Shteti e humbi rastin kundër dy komisioneve shtetërore për të drejtat e njeriut, prokurorisë publike etj., sepse dikush nga një fis vendas paska vdekur gjatë procedurës policore. Ashtu, në Kalkutë të gjithë qënë të lumtur, edhe unë gjithashtu, pala tjetër disi kërkoi falje etj. Mirëpo, po të shkonit në rrethin rural, e unë në një vend atje, ka tri vite që kam një shkollë, policia këtë ndodhi e konsideronte si humbje, kështuqë ata edhe e shkatërruan atë fis. Nuk pati hetueshmëri, nëpunësit qeveritar i cili duhej të ndëshkohet nuk i ndodhi asgjë. Në nivel lokal dikush nga ai fisi duhet të del në gjyq – nuk i di detajet, vetëm e pashë se duhet – e për të pasur ndonjë procedurë legale me qëllim që të nisë rasti. Kur ndonjë grua nga ai vendi shkon në gjyq, pra jo në Kalkutë por në atë qytezën e vogël në brendi, ajo humb një ditë pune, duhet të pagojë biletë autobusi, unë humb një mësues nga shkolla, sepse ajo grua është analfabete dhe nuk di ta lexojë emrin e autobusit, kështuqë mësuesja ime duhet të shkojë me te etj., e nëse nuk paraqitet në gjyq, ajo ndëshkohet. Nëpunësit shtetëror nuk iu shkurtua asgjë dhe policia fluturonte nga gazi. Kjo është subalternitet. Mosqasja në rrjedhat abstarakte të lëvizjeve sociale. Pastaj klasa më e dobët e fitoi luftën. Nuk bëhet fjalë për atë që dikush të presë identitet hibrid. Identitetit hibrid është koncept i klasës më të lartë migruese. E ke të qartë se si të

→ G. S.: We are talking about two different things here. You know when you eat apples and oranges, when you do, let's say nation-state, nation is fuzzy, state is abstract. When you do identity citizenship, identity is fuzzy, citizenship is abstract, when you do ethics and politics, or ethics and law, ethics is positive and politics is calculus. When we are talking about subaltern isolation we are not talking some fuzzy hegemonic identity, we are talking about the abstract structures of civil society to which the subaltern has no access. The subaltern is not one of those wishy - washy weepy, whimsy hybrid identities type concepts at all. So this way, and I am giving you an example, in the beginning of the year 2000 we won in the Calcutta High Court a victory, an unprecedented victory. The state lost a case against the two states human rights commissions, public investigations etc, because a tribal of aboriginals had died in police customs. So in Calcutta everyone was very happy, including me, the party kind of apologized, etc. But once you went into the rural backwards area, the police saw this as a defeat, and they defeated the tribe, there was no one to follow up anything and since this is the one of the areas where I have a school for the last up to 2003, for the last three years, the government guy that was supposed to be punished - nothing has happened to him. And someone from the tribe is supposed to go to court - I don't know the details, I just see it is happening - to have some kind of a legal procedure in order for this to happen. When a woman from this place goes to court, not in Calcutta but to a small country town, she loses a day work, she has to pay for the bus, I lose a teacher from my school because she is not literate - she does not know how to read the bus name so that my teacher has to go with her, etc. and for three years, if she does not go there she will be punished, at every notice the guy from the government has not turned up and the police laughed. That is subalternity. No access to the abstract lines of social mobility. Even after the evenly class won a victory. It is not someone waiting about hybrid identity. Hybrid iden-

supozosh se ke “përkthim kulturor të pareduktueshëm” në identitetin tënd. Lidhur me te kam shkruar në disa vende. Përkthimi nuk është aq i thjeshtë. Posaçërisht nëse merret parasysh vendi ku përshkruhet hibriditeti. Në një intervistë me Homi K. Bhabha thuhet se gjithmonë ekziston një kulturë tjetër e pareduktueshme e përkthyer në vetëdijen e ID-së dhe ky nuk është vetëm një koncept filozofik dhe teorik, por edhe një koncept praktik dhe politik, aspak nuk është koncept interesant. Homi dhe unë jemi miq dhe aleatë dhe prandaj edhe mund të jemi kritikë ndaj njëri tjetrit, dhe në atë pikëpamje unë jam tepër kritike ndaj implikimeve politike që rrjedhin nga ai koncept. Nëse vini re, do të shihni se kjo është shumë precize. Dhe në atë precizitet më duket se ka bile edhe një shpirtgjërësi ndaj subjektit klasor. Subalterniteti nuk ka asgjë të përbashkët me cilindo qoftë përkthim kulturor. Kemi të bëjmë me një ide shumë më praktike, asaj të mospasurit qasje. Dhe ashtu siç thashë edhe më parë, burrat dhe gratë kanë distribuim të padrejtë në pikëpamje të drejtësisë.

Ate që e thashë kur thashë bartësi i dominantes ta dëgjojë të folurit, e unë jam duke folur në mënyrë shumë metaforike, që nuk do të ishte dashur, është se kur rezistenca zbatohet në atë mënyrë, nuk ka infrastrukturë. Nuk jam duke folur për subalternitetin sepse kam qenë me shumë njerëz subalternë: nuk është fjala për diçka aq patetike. Ky është përshkrim i gjendjes politike ose shoqërore. Jam lodhur së foluri për subalternitetin. Subalternët flasin vet për veten. Cili është dallimi mes tyre dhe qenieve tjera njerëzore? Problemi nuk është ai se ata janë të leçitur nga jeta e brendshme. Ata kanë jetë të brendshme, si edhe gjithë të tjerët. Ata janë njerëz që kanë emocione, si edhe gjithë njerëzit tjerë. Pra problemi nuk qëndron tek leçitja e tyre nga jeta e brendshme, por tek qasja e tyre në sferën publike, në mënyrë që rezistenca mos njihet si e tillë. Duke qenë se në esenë time unë flisja për vetëvrasjen e një të miture, dhe për këtë flisja në

tity is an upper class migrant concept. You know how to assume that you have ‘irreducible cultural translation’ in your identity. I have written about it elsewhere. Translation is not that easy. It is quite precise if you look where hybridity is described. In an interview of Homi K. Bhabha it is said that there is always an irreducible translated other culture in the consciousness of the ID and that is not just philosophically and theoretically but also practically and politically not at all an interesting concept and Homi and I are allies and very good friends and therefore based on that friendship we can also be critical and in this respect I am deeply critical of the political implication of it. If you look at it you would see it is quite precise. And in its precision it is, I think, indulgent towards a class subject. Subalternity has nothing to do with cultural translation of any kind. It is a much more practical idea of not having access. And as I said before women and men are unevenly justice distributed.

When I said speech to be heard by the agent of dominance, if you think that is what I said, let’s go back to the previous answer. What I was saying there, and I speak too metaphorically as I should not, it was that when resistance is performed in such a way there is no infrastructure. I am not talking about subalternity since I have been with so many subaltern folks; it is not that kind of pathetic thing. It is a description of a political condition or social condition. I am tired of speaking about the subaltern. The subaltern speaks for themselves. So what is the difference between them and any other human beings? The problem is not at all that they are deprived of interior life. They have as much of an interior life as anyone else. It is not that they are people incapable of feelings, or less than the others, let’s say me. So the problem is not located in their being deprived of interior life, but in having the access to the public sphere so that the resistance can

mënyrë metaforike, e për çka u pendova qysh atëherë, siç thotë Meaghan Morris, shumica më paskan kuptuar se dashkam të them se subalternët nuk mundeshkan të flasin. Mirëpo unë nuk e mendoja ate. Do t'ju jap një shembull tjetër. Para 15 - 16 vitesh fituam të holla nga një kompani induse që të mundeshim ta prenim shtratin e tharë të liqenit në mënyrë që patstaj të ndërtonim ujitije të shkallëzuar, që të ngritej kështu uji dhe këta vendas të mund të kultivonin tokë më pjellore. Kështu ata shprehën një indiferencë të madhe. Mashtroheshim në një mënyrë shumë fëmijërore, kinse ata janë dembelë. Mirëpo puna vazhdoi dhe u zhvillua shumë mirë, disa prej tyre shkuan në trajnim dhe diçka ngjashëm me te. Më vonë i thashë Mahasweta (Devi) e cila është shkrimtare dhe përkthyesë se bëhet fjalë për një rezistencë shumë të vjetër kulturore dhe ekologjike, e që ka të bëjë me prerjen e gjirit të lumit. Kjo nuk është ndonjë ndjenjë e keqe, por askush nuk e kuptoi ate në këtë mënyrë, veçse kinse vendasit qenë dembelë. Ata nuk mund të flisnin në atë mënyrë metaforike, e shprehën plogështinë e tyre, por askush këtë nuk e dalloi si rezistencë, bile as aktivistët, aktivistët urbanë. Do të thotë, prandaj, se ajo që ishte duke ndodhur nuk ishte mungesë e së brendshmes, por ndoshta bile edhe eksces i së brendshmes, kështuqë metëvërtetë e tëra çështje e subalternitetit duhet të kuptohet në kuptim të atyre që metëvërtetë nuk kanë asgjë, asnjë qasje në çfarëdo qoftë lëvizje.

Pra nuk jemi duke folur për psikologji, e poqese do të kishim bërë një psikanalizë, jam e sigurtë se do kishim mundur të kemi një gnoseologji të tërë e cila mund të diagnostifikojë ndjenja të ndryshme inferioriteti për të cilat unë nuk kam ndonjë fjalor përkatës diagnostifikues. Mirëpo kjo është një çështje strukturale, e jo çështje subalterniteti, kjo është çështje e veprueshmërisë. Nuk ka të bëjë me subjekte. E ajo që është aq e bukur tek psikanaliza, dhe ajo është diçka që injorohet, është se ajo

not be recognised as such. Because in my essay I was talking about the suicide of a teenage woman, I spoke in that metaphorical way I have regretted ever since, like Meaghan Morris says, most people have understood it that a subaltern cannot talk. That's not what I meant. So I will give you another example. About 15-16 years ago we got some money from an Indian company for cutting away a dry river bed so there could be lift irrigation, water could be lifted and these aboriginal could cultivate higher ground. So they showed a great deal of reluctance. They were cheated in a kind of infantile way, just as kind of lazy and stuff. And then work went on and it did very good, you know there are ones among them who went up to be trained and so on. I said this later because I did not have the right to say anything, I said this to Mahasweta (Devi) who is a fiction writer and translator, you know, what was happening is that the age old cultural and ecological resistance to cutting the breast of the river. It is not a bad feeling and no one acknowledged it as that they just thought that aboriginals were lazy. They could not speak in that metaphorical sense, they showed their reluctance, but no one recognised it as resistance, not even the activists, the urban activists. So therefore, what was happening there was not only not a lack of interiority but perhaps even an excess of interiority, so really the whole question of subalternity has to be understood in terms of those who really have nothing, no access to mobility at all.

So this is not a psychological thing we are talking about, so if we did a psychoanalytical thing I am sure we could have a whole range of various diagnoses relating to the feeling. But this is structural, this is not about subalternity it is about agency. It is not about subjects. And the psychoanalysis that what was so wonderful about it was and is something being ignored, that it wanted to tack subjectship, to restore agency, but that is another story.

deshte t'i jep një kahje tjetër subjektes, ta përtrijë veprueshmërinë. Por kjo është temë tjetër.

⇨ S. M.: Dallimi mes konceptit të singularitetit në kontekstin e studimeve postkoloniale dhe konceptit të specificitetit që themeli i Peter Hallward në përpjekjen e tij që ta formulojë subjektin dhe definimin e teorisë postkoloniale në librin e tij "Absolutisht postkolonial". Në librin e tij ai thotë qartë se "specifikja", ashtu siç kuptohet në veprimtarinë tuaj, është shumë e kufizuar dhe prandaj nuk u mundëson studimeve postkoloniale të zhvillohen në teori. A do të ishit dakorduar me te, se singulariteti duhet të jetë koncept i rëndësishëm i studimeve postkoloniale?

→ G. S.: Më vjen keq që do të duhet të them se atë libër nuk e kam lexuar. Prandaj nuk mund të flas për te. Shumë gjëra janë shkruar për mua, gjëra krejtësisht të gabuara, të cilat mendoj se nuk i kam merituar. Universiteti në Kaliforni botoi një bibliografi me tirazh të vogël, prej 160 faqesh, por nuk lexoj gjithçka që është shkruar për mua sepse nuk dua të vlerësoj se a më lexojnë njerëzit në mënyrë të drejtë ose të gabuar, sepse çdo farë lloj leximi është i mundshëm. Mendoj se posesiviteti në raport me punën e dikujt nuk është aspak i mirë dhe, e dyta, nuk jam e mendimit se vepra ime është shkruar në gur, korrigjohem vazhdimisht. Gjithashtu ka shumë gjëra të cilat ende nuk i kam lexuar, kështu që të lexoj se çfarë kanë shkruar të tjerët për mua dhe të vërtetoj se e kanë gabim .... a mund ta paramendoni se çfarë humbje kohe do të kishte qenë kjo?

Sidoqoftë, pa e ditur se çfarë thotë Z. Hallward, mund ta jap verzionin tim lidhur me specificitetin ose singularitetin. Mendoj se specificiteti nuk ka asfarë lidhje me singularitetin. Singulariteti është diçka që ndodh gjatë paraqitjes së etikes dhe e anulon projektin e dijes. Nëse është e vërtetë se Peter Hallward pohon se "specifikja"

⇨ S. M.: The distinction between the concept of singularity in the context of postcolonial studies and the concept of specificity was Peter Hallward's basis for his attempt to formulate the subject and definition of postcolonial theory in his book 'Absolutely Postcolonial'. In his book he openly argues that the 'specific', as it is understood in your work, is too limited and prevents postcolonial studies from becoming theory. Do you think that singularity and specificity are and should be relevant concepts for postcolonial studies?

→ G. S.: I am sorry to say I have not read that book. So I can not discuss it. I mean, a lot of things are written about me, completely wrong things, I don't think I deserve it. The University of California produced a bibliography, a very small print, in 160 pages, but I don't read all this stuff written on my work because I do not want to get involved in judging whether people are reading me rightly or wrongly, because whatever they are doing such a reading is possible. I think possessiveness about one's work is not a good idea first of all, and secondly I don't think my work is written in stone, I correct it all the time. Also, there are so many other things I haven't read anyway, so reading other people's writing on me and saying they were wrong... can you imagine what a waste of time that would be?

Still, without knowing what Mr. Hallward is saying, I can't give my own version of specificity or singularity. Specificity, I think has nothing to do with singularity. Singularity is something that happens in the emergence of ethical and it postpones the project of knowing. If it is true that Peter Hallward argues that the 'specific' is too lim-

genka tepër e kufizuar dhe prandaj studimeve postkoloniale nuk u mundësua që të zhvilloheshkan në teori, unë metëvërtetë nuk e di se sa specifike është kuptuar veprimtaria ime, por do të them se singulariteti nuk është diçka që do të mund të ndihmonte për zhvillimin e teorikes, sepse teoria është diçka që e bën të dukshëm gjeneralizimin. Mua më duket se singulariteti përshkohet me teoriken. Lidhja mes singularitetit dhe teorikes do të ishte dashur të jetë përafërsisht si ajo lidhja mes mendjes praktike dhe asaj kritike. Mendoj se singulariteti nuk mund të konceptualizohet. Kuptohet, mendoj se fjala mund të përdoret dhe prandaj fjala edhe është: "E di, jemi duke bërë një leksikon dhe jemi duke i dhënë një koncept, por kur do të lëshohet në përdorim, pikërisht kjo është ajo që i kundërshton paraqitjes së konceptit."

⇨ S. M.: Në librin tuaj "Kritika e mendjes postkoloniale" u përqëndruat tek koncepti marksist i "këmbimit të pabarabartë" dhe i "tepricës së vlerës", si çështje që vazhdojnë të jenë relevante dhe të cilat duhet marrë parasysh. Mendoj se këto koncepte duhet të shqyrtohen edhe këtu tek ne, në Ballkan. Pse këto terme nuk vjetërsohen edhe njëqind vite pas konceptualizimit të tyre?

→ G. S.: Besoj, dhe këtë e kam shkruar shumë herë, se karakteristika e trupit të njeriut në procesin e punës është ajo se mund të krijojë më shumë sesa që i nevojitet. Dhe ky dallim që unë e quajta me një gjuhë të rëndë, "vetshfarosje subjektit", sepse mund të krijojë më shumë sesa që i nevojitet. Duke e pasur parasysh këtë dallim, nxjerrja prej këtu e tepricës së vlerës përmes këmbimit të pabarabartë është e bazuar në ëndërrën socialiste. Ju këtë e dini më mirë se unë, por ate e di edhe unë, dhe pikërisht kjo ëndërr nuk mundet në mënyrë të drejtpërdrejtë të përkthehet në realitetin. Sidoqoftë, sa herë që dikush ka ndonjë ide të çuditshme për ëndërrën dhe realitetin mendon se ëndërra mund të bëhet realitet. Pse mos shfrytëzohet ky definicion, kjo antologji e punës në

ited and prevents the postcolonial studies from becoming theory I really do not know how specific my work is understood, but I will say that singularity is not something that can help in becoming theoretical because theory is something that makes generalisation visible. And so it seems to me that singularity interrupts the theoretical. The relationship between singularity and the theoretical would be somewhat like the relationship between practical reason and pure reason. I think singularity is not open to conceptualising. I mean of course the word has to be used and therefore the word is: you know we are doing a lexicon and concept attached to it, but when it is set to work it is exactly that which resists the emergence of the concept.

⇨ S. M.: In your book *The Critique of Postcolonial Reason* you reflected on the Marxist concepts of 'unequal exchange' and 'surplus value' as still viable issues to be taken into account. I find it necessary that the same concepts are to be discussed in the Balkans. Why these terms are not obsolete more than 100 years after their conception?

→ G. S.: I believe, and I have written this a number of times, that the characteristic of the human body in labour is that it can make more than it needs. And this difference which I have called it in a heavy language, the super-eradication of the subject to itself because you can make more than you need, upon this difference the extraction of surplus value through an unequal exchange is based as you may know and I am saying it for the sake of the interview on the socialist dream and you know it better than I do, but I know it too, is that this dream is not directly translatable into reality, anyway, one has a very strange idea of dream and reality one thinks the dreams can be translated into reality, but the socialist dream was that since this difference is a basic definition of a definitive

krijimin e shoqërisë së drejtë. Pra, nuk bëhet fjalë për atë që të mos krijohet teprica e vlerës, e as se këmbimi nuk duhet të jetë i pabarabartë, por se kjo duhet bërë në mënyrë evidente, me konsensus dhe në një mënyrë të planifikuar të pabarabartë, që të krijohet një shoqëri e barabartë. E dimë se si skemë kjo duket mirë, por si edhe gjithë skemat tjera është tepër skematike. Prandaj edhe thashë se nuk mund të përdorni një teori për ndonjë situatë specifike. Ky është një ndër shembujt më të mirë. Prandaj, mos kërkoni prej meje të krijoj një teori që do të jetë e mirë për ju, asnjë teori nuk është e mirë në mënyrë gjenerale: kur teorive u jepni normë, ju patjetër i internalizoni dhe prandaj kjo sjell ndryshime. Në raport me krijimin e gjinisë, në nivel të përgjithshëm, kjo është një punë shumë e pazakonshme. Është një pyetje e shkëlqyeshme dhe unë shkruaj shumë për atë. Në krijimin e gjinisë, mijëvjeçarisht, nxjerrja e tepricës së vlerës përmes këmbimit të pabarabartë merret jo vetëm si fakt politik ose ekonomik, por edhe si normë etike. Ajo është ajo që e vret gruan. Tani jam duke folur për një situatë shumë të largët para kapitalizmit, sepse e mora parasysh mundësinë që qenia njerëzore të krijojë më shumë sesa që i duhet qysh para paraqitjes së kapitalizmit. Kjo është diçka që është fakt njerëzor dhe ashtu krijimi i shoqërisë së pabarabartë si shoqëri e mirë, e pabarabarta si e mirë, themelohet në krijimin e gjinive me çka edhe pranohet ky këmbim i pabarabartë, e vendos frikën si normë dhe e mbështet praktikën etike femërore në këtë normë. Ashtu tregimi i kapitalizmit është vazhdueshmëri e kësaj vije dhe, në të vërtetë, kapitalizmi, keni plotësisht të drejtë lidhur me këtë, nëpër vendet ku nuk ekziston vetëdija lidhur me këtë, sidomos nëpër klasat e epërme dhe të ulëta, paraqet një problem. Por në fakt ekziston një vetëdije tek feministet, paradoksalisht, se ashtu siç marrëdhëniet kapitaliste që e "liruan" punën, sepse në mënyrë të pabarabartë këmbëhet vetëm puna vetjake, në të njëjtën mënyrë, edhe pse më diskrete, marrëdhëniet kapitaliste e "çliruan" gjininë, e kjo është diçka rreth së

eradication of the human body in labour, the labour in subject to whatever kind including the women and child that sees the mother all of that. Why not harness this definition, this anthology of labour into creating a just society. So that it is not that surplus value should not be produced and not that the exchange should not be unequal but it should be deliberate, consensual and unequal in a planned way to produce a just society for those who could not be in that situation. We know this as a scheme is fine but like most schemes it is too schematic. That's why I said you can't use theory for a specific situation. That is one of the best examples. So don't ask me to produce a theory that would be good for you, no theories are generally good: when you are norming them you have to internalize them so that it changes. In gendering, in general, this is very peculiar thing, and it is a wonderful question, and I am writing much more about it. In gendering, millennially, the extraction of surplus value through an unequal exchange is taken to be not just an economic or political fact but an ethical norm. This is what kills women. I am talking now about very remotely precapitalist situations because I thought the possibility of a human being making more than he or she needs didn't happen with capitalism. This is something which is a fact of being human and so the creation of an unjust society as a good society, unjust as good, is based upon establishing gendering that takes this unequal exchange, imposed fear as a norm and bases the women's ethical practice upon this norm. So the story of capitalism is way down the line from this and in fact capitalism, you are quite right in this, in areas where there is no self-consciousness about this, especially in the up and down classes, that is the problem. But in fact there is awareness among feminists, paradoxically, that just as it was the capital relation that 'freed' labour because you exchanged unequally nothing but your labour, supposedly, in the same way it was the capital relations but more indirectly that it also freed "gender", and this is something that has to be worked out. So it's a longer

cilës ende duhet menduar. Është kjo, pra, bisedë më e gajtë sesa vetëm çështja e gjinisë dhe e kapitalit. Tani nuk mund ta zhvilloj këtë tezë, por për më tepër rreth kësaj mund të shihni tek tekstet e mia që jam duke i shkruar dhe ato që do t'i shkruaj, sepse pikërisht tani jam duke folur shumë rreth kësaj.

⇨ S. M.: Vini nga disiplina e Letërsisë krahasimtare, por shpesh thoni se doni t'i theni rregullat e një disipline të dhënë. Aq më shumë, në librin tuaj të fundit ju i deklaruat "vdekje disiplinës". A është ky edhe një tentim i Gayatri Spivak që sërish të mendojë një pozitë të re nga e cila do të flasë? Cilat janë arsyet dhe, ç'është edhe më e rëndësishme, cilat do të kishin mundur të jenë rreziqet e zhdukjes së kësaj disipline? Dhe, më në fund, a mundet cila do qoftë disiplina si e tillë ta tejkalojë tensionin e vazhdueshëm mes gjuhës së vet dhe realitetit?

→ G. S.: Vetëm rregullat e Letërsisë krahasimtare nuk i thyej. Në të vërtetë, në suazat e kritikës letrare rregullat i thyej shumë më pak, sepse jam e regjur në këtë disziplinë. Unë i thyej rregullat e atyre disiplinave për të cilat nuk di asgjë. Në filozofi, ekonomi, histori, ku nuk kam njohuri objekti, kështuqë detyrohem t'i thyej rregullat. Kur flas për vdekjen e disiplinës nuk tentoj që përsëri të mendoj ndonjë pozitë të re. Mbajta tri orë si pjesë e Katedrës së letërsisë krahasimtare në Universitetin e Kalifornisë ku e përshkruaja nevojën aq të madhe të shtëpive të mëdha botuese konglomerate për shumë botime shumëvëllimeshe në përkthim nga lëmia e letërsisë botërore, për të cilat ka treg shumë të madh, si Tajvani, Nigeria. Prandaj thoja se disiplina e letërsisë krahasimtare e tillë siç e njohim do të zhduket, sepse në të janë paratë, e ne do të duhet të bëjmë trajnimin e studentëve që do t'i ligjërojnë ato libra. Pra kjo kishte të bëjë me diçka shumë precize, do të thoja bile edhe shumë specifike. Dhe e dyta, ekziston edhe një lloj tjetër vdekjeje, të cilën e shpallën shumica nga mesitë e Studimeve kulturore. Interdisiplinarja

story than just capital and gender. I cannot develop it further right now but look for it in my immediate and future writings because I am talking about this a good deal now.

⇨ S. M.: You come from the discipline of comparative literature studies, but you often claimed that you like to break the rules of the discipline. Moreover, in your latest book you announced the 'death of the discipline'. Is this another attempt of Gayatri C. Spivak to re-invent the position from which she speaks? What are the reasons and more important what can be the dangers of such extinction of this discipline? And finally can any discipline as such overcome the continuous tension between its language and the reality?

→ G. S.: I don't break the rules of just Comparative literature. In fact, within literature criticism I break the rules less frequently because I am trained in this discipline. The rules that I break are in disciplines where I don't know anything. It's really more in philosophy, economics, in history, where I have had no disciplinary training that I am obliged to break rules. When I talk about the death of the discipline I am not trying to re-invent my position. I was giving three lectures as a member of Comparative literature department at the University of California describing how: Firstly, through this incredible demand of the big conglomerate publishing companies for huge multi-volume editions of world literature in translation for which there is an immense market in places like Taiwan, Nigeria, and so on. So that is why I was saying that the comparative literature discipline as we knew it is going to die, because there's the money, and we would have to train students who can teach these books. So that was very precise, you might even say specific. And secondly, there is another kind of death announced by many people from

e cila "depërton gjithkund" e vret rreptësinë disiplinare të Letërsisë krahasimtare. Në atë tekstin unë bëj me dije se ata nuk e kanë me të drejtë, se Studimet kulturore duhet të përmirësohen nëpërmjet Letërsisë krahasimtare, e cila që tërësisht evropentrike, merrej me letërsitë e mëdha kombëtare të Evropës, dhe depërtonte, e unë këtë jam duke e thënë qysh prej vitit 1980, në atë që në SHBA emërtohej si Studime regjionale. Ashtu, në Evropën veriperëndimore, në Britani, keni kombe, letërsi kombëtare, e në secilën pjesë të botës keni regjione. Studimet regjionale dolën në shesh pas Luftës së dytë botërore, kur Kongresi i SHBA-ve miratoi një akt të quajtur "Akti i edukimit i mbrojtjes kombëtare", dhe sipas këtij akti Studimet regjionale, studimet interdisiplinare të Azisë lindore, Azisë jugore, e fituan vendin e tyre nëpër universitetet e mëdha në Qendrat e resurseve nacionale. Kolumbia është një qendër e tillë. Prandaj unë bëj me dije se kjo është mënyra përmes së cilës mund t'i shtrajtesojmë dhe shkatërrojmë disiplinat evropentrike dhe ato t'i ripërtrijmë në një mënyrë tjetër. Kjo s'ka të bëjë me mendimin e një pozitës sime të re. Me të vërtetë nuk më intereson krijimi i pozitës për mua, edhe pse flas për jetën time në kuptim reprezentativ. Do të befasoheni nëse ju them se nuk kam asgjë pas vetes, se vazhdimisht më kërkojnë të botoj memoare, e unë jam krejtësisht e painetresuar të shkruaj për veten time.

⇨ S. M.: Që kur mbajtët një sërë ligjëratash në Universitetin e Stendfordit për të drejtat e njeriut dhe shkencat shoqërore, nuk e ndalët së zhvilluari përpjekjen tuaj për vendosjen e asaj lidhjeje që mungon mes të drejtave të njeriut si disiplinë e pastër juridike dhe shkencave shoqërore si kornizë teorike ku duhet të mendohen të drejtat e njeriut. Si e shpjegoni nevojën për tejkalimin e kësaj ndarjeje të dukshme, posaçërisht në situata siç është Ballkani ku të drejtat e njeriut jo vetëm që nuk janë prezente në shkencat shoqërore, por as në ato juridike

the milieu that Cultural studies, the interdisciplinarity anything goes is killing the disciplinary rigour of Comparative literature. I am suggesting in that text that this is not right, what we should do is we should repair the Cultural studies by taking Comparative literature which was completely Eurocentric, the big national literatures of Europe, and infiltrating, and I have been saying this since the 1980's what in the United States is called area studies. So in north-western Europe, Britain, you have nations, national literatures and in every part of the world you have areas, area studies turned to be, after the second World War, when U.S. Congress passed an act called the "National Defence Education Act", and by this act the area studies, interdisciplinary studies of East Asia, South Asia, they were put in place in great Universities in National Resource centres, Columbia is one such centre. So therefore, I am suggesting that this is the way in which we might de-celebrate and kill all Eurocentric disciplines and make it rise in this other way. So it has rather little to do with me re-inventing the position of myself. I am really singularly uninterested in the position for me although I talk about my life in a representative way. You would be surprised to know that I give away almost nothing, I mean I am constantly asked to publish memoirs, yet I am supremely uninterested in writing about my life.

⇨ S. M.: After you gave the series of lectures at the Stanford University on human rights and humanities you didn't stop developing the attempt to establish the missing link between human rights as solely a legal discipline and humanities as a theoretical framework in which the human rights should be thought. How do you explain the need for such over bridging of the obviously existing gap, especially in situations as in the Balkans where the human rights are not only absent from humanities, but also from the legal studies and therefore become only an ex-



dhe, prandaj, ato të drejta bëhen vetëm shkas për shumë vendime që i japin qeveritë lokale ose ato të huaja?

→ G. S.: Kjo është pyetje shumë e rëndësishme: përdorimi i të drejtave të njeriut si alibi për sipërmarrësit e vetdeklaruar moralë, të ashtuquajturat subalternitete të pakicave. Dhe kjo duket si bisedë krejtësisht e marrë, është absurde t'u jepet kësi lloj alibi, e dini, bile edhe në imperializmin e vjetër, jo në atë më të vjetrin, por në atë imperializmin e fundshekullit nëntëmbëdhjetë dhe e shekullit njëzetë. E keni këtë idenë e misionit civilizues, tani e keni këtë sipërmarrje morale, dhe më duket se të drejtat e njeriut janë alibi për këso lloj intervenimesh pa marrëveshje shoqërore, pa procedurë demokratike. E di se është tejte idealiste të mendohet se ka diçka në procedurën demokratike, por të paktën ka një mundësi të vogël të krijohet një adresë në këtë turmë të forumeve qytetare sociale, të cilat nuk e kanë tërbimin moral dhe janë jashtë formave të padrejtësisë që i bëjnë vendet pjesëtare të KB në emrin e të drejtave të njeriut. Ata intervenonin pa asnjë përgatitje reale, pa e fituar atë të drejtë, sepse kjo "e mirë" që e bënin dhe që është posaçërisht e rëndësishme është në vijë të njëjtë me George W. Bush i cili vret njerëz për t'u dhënë njerëzve të drejta njerëzore. Dhe duke qenë se këta njerëz nga forumet sociale flasin për mbajtje, ekzistojnë lidhje me agjencitë e mëdha transnacionale, MMF-në, Bankën botërore. Ndonjëherë bile as që e dinë, ndonjëherë nuk kanë lidhje se për se bëhet fjalë, e ndonjëherë me plot vetëdije pohojnë se ajo është mirë, se zhvillimi do të thotë liri, e që për mua është një gjë shumë e tmerrshme, kështu që unë besoj se, edhe pse nuk është keq që të përdoren të drejtat e njeriut aty ku duhet, shumë më e rëndësishme është, prandaj edhe nisa të flas për te, gjetja e sërishme e shtetit abstrakt, si "vend kushtetues i Jugut global". Shumë më e rëndësishme është të mendohet për këtë lloj *aparthejdi* njerëzish që i kanë të drejtat e njeriut në duart e veta dhe të cilët vazhdimisht e vizitojnë Evropën. Do të kisha

cuse for many decisions made by the either local or foreign authorities?

→ G. S.: This is a very important question: the use of human rights as an alibi for self-styled moral entrepreneurs, the so called minoritarian subalternists. And this is completely like crazy talk, absurd to give them an alibi for, you know even in the old imperialism, not the very old, but this imperialism of the late nineteenth century and twentieth, you have this idea of a civilizing mission, now you have this moral enterprise, and it seems to me that human rights across the board is an alibi for this kind of intervention without any social contract, any democratic procedure, I know that the democratic procedure is too idealistic to think that there is anything in it but at least there is the vague possibility of a constitution to address whereas there is nothing in this civil social forum crowd that are out of the moral outrage and out of the forms of injustice from the UN countries in the name of human rights. They go out to intervene without any kind of real preparation, without earning the right because this doing 'good' is quite important and is in fact on the same spectrum as George W. Bush going out to kill people to give them human rights. And because of this social forum of folks talking about sustainability there are connections to big trans-national agencies, the IMF, the World Bank, sometimes they don't even know what it is and sometimes knowingly they think that this is good, that development is freedom, that I think is a very scary thing, so I do believe that although it is not bad to use human rights when it is appropriate, it is much more important, that is why I began by talking about re-inventing the abstract state as the 'site of constitutionality in the global South'. It is much more important to think about this apartheid of people who have human rights in their hands and people who are always visiting Europe. I would refer the reader to read a piece of mine called 'Righting Wrongs'. It is published by Oxford University Press in a book called: *Human*

udhëzuar për një përmbledhje ku e kam botuar një tekstin tim "Përmirësimi i gabimeve" ("Righting Wrongs"). Është botuar në Oxford University Press dhe quhet *Të drejtat e njeriut, gabimet njerëzore* (Human Rights, Human Wrongs). E luta Obrad Saviq ta përkthejë dhe shpresoj se lexuesit do të mund ta lexojnë. Aty u përpoqa të gjej alternativa për të drejtat e njeriut si shkas gjenerale e një grupi që pa marrëveshje shoqërore intervenon në mënyra më të ndryshme në pjesën tjetër të botës, e që pastaj e redukton botën në politikë të brendshme, si çështje refugjatësh dhe emigrantësh.

⇒ S. M.: E keni shembullin e fundit me Maqedoninë gjatë nënshkrimit të marrëveshjes bilaterale për tërheqjen e shtetasve dhe ushtarëve amerikanë nga Statusi Romak i vitit 1998 pranë Gjyqit penal ndërkombëtar. Kjo, siç deklaruan, u nënshkrua me emrin kushtetues të shtetit – Republika e Maqedonisë, e që pastaj të zbulojnë se në të vërtetë paska qenë e nënshkruar me "Qeveria e Maqedonisë" – që haptazi nuk është gjëja e njëjtë.

→ G. S.: Ja, ajo është ajo. Mënyrë për të pranuar se biznesi me të drejtat e njeriut është i pakuptimtë. Shtet pas shteti i detyronin ta nënshkruajnë marrëveshjen – e ofrojnë karrotën për të cilën aspak s'e kanë gajlen, e njëkohësisht edhe e mbajnë shkopin e madh. Këtu përpiqem ta shoqëroj zërin tim me zërin tuaj. Çlirimi kombëtar është i mirë kur është vetëm mjet, por, kur ai bëhet qëllim, nuk ekziston asnjëfarë mundësie për dekolonizim. Në këtë rast duket qartë se SHBA-të e trajtojnë Maqedoninë me përbuzje.

⇒ S. M.: Në fund, do të kisha dashur t'ju pyes lidhur me problemin e përfshirjes së dhunshme, reprezentimit dhe vet-reprezentimit. Duke qenë se jetojmë në një shoqëri e cila tek duhet të nisë të mësojë se si të funksionojë sipas rregullve të multikulturalizmit, do të kisha dashur t'ju pyes se a është e mundur të shmangen problemet të cilat Tho-

*Rights, Human Wrongs*. And I have asked Obrad Saviq to translate it and I hope that the readers would be able to read it. There I was trying to find alternatives for human rights as a general excuse for one group without a social contract intervening in all different kinds of ways in the rest of the world and then reducing the world into domestic politics like refugees and immigrants.

⇒ S. M.: We have the latest example in Macedonia with the signing the bilateral agreement for immunity of the US peace keepers and every US citizen from the 1998 Rome Statute from 2002 of the International Criminal Court (ICC). It was allegedly signed with the statute name of the country – Republic of Macedonia, only afterwards to be revealed that it was actually signed with 'The Government of Macedonia' – which obviously is not the same thing.

→ G. S.: Yes that's it. A way of recognition that this human rights business is nonsense. Country after country was forced to sign this agreement - they are giving the carrot in which they are completely uninterested, but at the same time holding the stick. Here I am trying to merge my voice with yours. National liberation is O.K. when it is only a means, but once it becomes an end, there is no possibility of decolonization at all. In this case it is obvious that US is treating Macedonia with contempt.

⇒ S. M.: At the end I would like to ask you a question about the problems of forced inclusion and representation and self-representation. Since we live in a society that yet has to learn to function according to the rules of multiculturalism I want to ask you whether you think it is possible to avoid the problems that Thomas Nagel has

mas Nagel veç i ka shqyrtuar në veprën e tij "Çështje mortale", problemet e reprezentimit të maskuar ose të shtirë të pakicave. Çfarë mund të mësohet prej studimeve postkoloniale në pikëpamje të multikulturalizmit?

→ G. S.: Kjo është pyetje shumë e vështirë, Suzana. Problemi është ai se e tëra praktikë gjyqësore kalkulative, fatkeqësisht, dhe ti atë e di po aq mirë sa edhe unë, mbështetet në mundësitë e saja për transgresion. Për shkak të kësaj ajo edhe ndryshon, revidohet, prandaj edhe modeli ynë është kritika e vazhdueshme, nënkuptohet se jo vetëm në kuptimin e mohimit. Prandaj modeli ynë nuk është një qëllim për çështje të caktuara, por vazhdimi i punës përmes arsimimit, përmes rregullimit të sërishëm jo-klasor të dëshirave. Dhe më duket se përsëri do të duhet t'i kthehemi Raymond Williams, libri i të cilit "Marksizmi dhe letërsia" i vitit 1977 mbetet edhe më tej aq i fuqishëm.

Përkthim: Mirushe Hoxha

already discussed in his 'The Mortal Questions', the problems of a false mascot or a simulated representation of minorities. What is to be learnt from postcolonial studies in regard to multiculturalism?

→ G. S.: This is a very difficult question, Suzana. The problem is that all calculative, juridical practice is unfortunately, and you know this as well as I, predicated upon its possibilities of transgression. This is why it moves, this is why it is revised, this is why persistent critique is our model and not in the sense of just negative adversarial. That is why our model is not an end to things but a continuation of the work through education, through a non-classy rearrangement of desires. And it seems to me we should again to go back to Raymond Williams whose book *Marxism and Literature* from 1977 is still so powerful.

Transcripts: Robert Alagjovzovski

Франсоа Ларуел  
Ан-Франсоаз  
Шмид

## Половиот идентитет

### Резиме

Станува збор за тоа да се супституира една не-антрополошка парадигма, реално универзална - важечка за сите луѓе од оваа страна на половата разлика (тоа не е Сè-половото), но којашто не е детерминирана од неа.

Сè во човечкиот живот се однесува на половата разлика, доколку Човекот-во-личност не се разликува од субјектот. Темата на ослободувањето е премногу ограничена и тесна доколку не се преиспита антрополошката, значи философската, Сè-половата, Сè-машката парадигма. Наместо врз човечката парадигма да се проектира половата разлика, најнапред се поставува една „разлика“ или едно пре-полово двојство кое им припаѓа на сите човечки суштества и кое ќе овозможи извесна употреба или прагматика на половите претстави. На тој начин, утоиската парадигма допушта да се мисли трансформацијата на половата разлика.

\*\*\*

Ние не располагаме со некаква теорија за половиот идентитет, туку само со фрагменти што ни ги обезбедуваат философијата и психоанализата. Најнапред ќе

François Laruelle  
Anne-Françoise  
Schmid

## L'identité sexuée

### Résumé

Il s'agit de substituer un paradigme non-anthropologique, réellement universel (valant pour tous les humains en deçà de la différence sexuelle (ce n'est pas le Tout-sexuel), non déterminé par celle-ci.

Tout dans la vie humaine se rapporte à la différence sexuelle, si ce n'est l'Homme-en-personne en tant que distinct du sujet. Le thème de la libération est trop restreint et étroit si on ne remet pas en cause le paradigme anthropologique donc philosophique, le Tout-sexuel, donc Tout-masculin. Au lieu de projeter sur le paradigme humain la différence sexuelle, on pose d'abord une « différence » ou une dualité pré-sexuelle qui appartient à tous les humains et qui va rendre possible un certain usage ou pragmatique des représentations sexuelles. Le paradigme utopique permet ainsi de penser une transformation de la différence sexuelle.

\*\*\*

On ne dispose pas d'une théorie de l'identité sexuée, mais de fragments, fournis par la philosophie et la psychanalyse. Nous allons tout d'abord analyser le discours philo-

го анализираме класичниот философски дискурс (оној кој своите сопствени гестови не ги зема како објекти) во поглед на прашањето за родовите.

Два пола, но само еден кој ја определува судбината и индивидуалноста на човечките суштества. Оваа банална аритметика не почива само врз едно множество здраворазумски аргументи, извлечени од фиоката или од ветошините на обичната мисла и на политичките релации, туку таа служи и како негативен услов за воспоставување на самосвојните философски вредности. Нејзината цврстина се должи на овој двоен чинител. Жената во философијата не е само онаа чиишто емпириски детерминирани во светот (куќата, огништето, љубовта, сетилноста, послушноста која е гарант за семејниот мир, итн.), се еден негативен, но нужен услов за отсуството на детерминираност на мажот, на неговото отсуство, кое нему му овозможува да биде за светот и во самиот себеси да ја живее судбината на светот. Ова го споделуваат и религиите, но философската традиција нуди и нешто повеќе во врска со жената<sup>1</sup>, едно множество аргументи кои се компликувани и посредни, сиви (во смислата во која се зборува за „сива литература“), наменети за една сосем поинаква употреба одошто е теорискиот раскош на системот, и за коишто може да се каже дека во философската конструкција не служат единствено за потценување на жената. Важно е да се расветли токму ова, поинаквото. Нашата теза - која сè уште ја засега единствено философската парадигма, подривајќи ја преку самата неа - е дека она што философијата го вели за „жена-та“ не го засега, можеби, половиот идентитет, и дека, од друга страна, но сосем во врска со претходното, структурата на философскиот систем, играта на опозицијата на спротивностите е совршено „полова“, иако е прикриена како полова.

sophique classique (celui qui ne prend pas ses propres gestes pour objet) sur la question des genres.

Deux sexes, mais un seul pour déterminer le destin et l'individualité des humains. Cette arithmétique bancaire ne repose pas seulement sur un ensemble d'arguments de sens commun, tirés du tiroir ou du du bric-à-brac de la pensée commune et des relations politiques, mais elle sert de condition négative à l'établissement de valeurs philosophiques propres. Sa solidité tient à ce double facteur. La femme dans la philosophie n'est pas seulement celle dont les déterminations empiriques dans le monde (la maison, le foyer, l'amour, la sensibilité, l'obéissance garante de la paix familiale, etc.), sont une condition négative, mais nécessaire, de l'absence de détermination de l'homme, de son absence, qui lui permet d'être, lui, pour le monde et de vivre en lui-même le destin du monde. Cela, les religions l'ont aussi en partage, mais la tradition philosophique offre quelque chose en plus sur la femme<sup>1</sup>, un ensemble d'arguments compliqués et indirects, gris, comme on parle de «littérature grise», destinés à un usage tout autre que l'éclat théorique du système et dont on peut dire qu'ils ne servent pas dans la construction philosophique uniquement à la diminution de la femme. Il importe de mettre au clair cette autre chose. Notre thèse — qui ne touche encore que le paradigme philosophique en le subvertissant par lui-même — est que ce que dit la philosophie de «la-femme» ne touche peut-être pas l'identité sexuée, et que, d'autre part, mais de façon tout à fait liée, la structure du système philosophique, le jeu de l'opposition des contraires est parfaitement «sexué», quoique refoulé comme sexué.

Оваа теза мошне брзо покажува, како што е веќе толку пати видено, дека феминистичката борба за ослободување е премногу ограничена, несомнено поради тоа што отуѓувањето е една состојба која е далеку поопфатна одошто онаа на жената, но исто така и поради тоа што борбите би можеле да се однесуваат и на објект поинаков од оној на кој навидум се однесуваат. Што, всушност, сака философијата? Да ги етаблира игрите на спротивностите (во смислата која ја изнесе на видело дваесеттиот век, а особено Жак Дерида (Jacques Derrida)), како и една хиерархија која е мошне блиску до стабилноста, која не се „пресвртува“. За таа цел, потребен и е еден емпириски шев, „погрубо“ кажано, „клинец закован во сидот“ (така Лутер (Luther) се изразуваше за жената), кој ќе ја држи целината заедно. Навраќајќи се на една слика на Нојрат (Neurath), можеме да кажеме дека некоја философија, доколку сака да се индивидуизира, заличува на брод кој го конструираме во текот на пловењето, барајќи ја на самиот брод точката на стабилност, точката која нема да дозволи тој да се преврти. Оваа функција, оваа врзувачка точка или еден вид невидливо „средиште“, како што се вели за елипсата, во философијата се нарекува „жена-та“. Сепак, ништо не упатува на тоа дека овие функции се женски. Токму поврзувањето на предубедувањата на здравиот разум со високата техничност на системите, при што тие заемно се поткрепуваат, го зацврстува ова верување. Оттаму, судбината на жената не може да биде подобрена преку стремезот за пресвртување на системите.

Поскоро, би одбележале дека „жена-та“ не може да биде директна индикација за разбирањето на половиот идентитет, во најдобар случај може да биде само посреден материјал. „Жена-та“ е честопати надвор од темата кога се работи за жената, и таа ја има ставено жената надвор од темата/субјектот (hors sujet), надвор

Cette thèse fait voir très vite, comme on l'a vu bien des fois, que la lutte de libération féministe est trop étroite, sans doute parce que l'aliénation est un état beaucoup plus général que celui de la femme, mais aussi parce que les luttes porteraient sur un autre objet que ce sur quoi elles prétendent porter. Que veut en effet la philosophie? Etablir des jeux de contraires (au sens où l'a mis en évidence le XXème siècle, en particulier Jacques Derrida) et une hiérarchie stable à très peu près, qui ne se «renverse» pas. Pour cela, il y faut une suture empirique, plus «crûment» un «clou planté dans le mur» (ainsi disait Luther de la femme), pour faire tenir l'ensemble. Pour reprendre une image de Neurath, une philosophie, en tant qu'elle se veut individuée, est comme un bateau que l'on construit tout en naviguant, en cherchant le point de stabilité sur le bateau même, celui qui permettra que l'on ne verse pas. Cette fonction, ce point de suture ou sorte de «foyer» invisible, comme on le dit d'une ellipse, dans la philosophie, s'appelle «la-femme». Or rien n'indique que ces fonctions soient féminines. C'est la mise en relation des préjugés du sens commun avec la haute technicité des systèmes, l'une soutenant l'autre, qui solidifie cette croyance. Ce n'est donc pas en cherchant à renverser les systèmes que l'on améliorera le sort de la femme.

Prenons plutôt acte que «la-femme» ne peut être une indication directe pour la compréhension de l'identité sexuée, tout au plus un matériau indirect. «La-femme» est souvent hors sujet lorsqu'il s'agit de la femme, et elle a mis la femme hors sujet, hors individuation, hors destin humain. La-femme est juste un ensemble de conditions

од индивидуацијата, надвор од човечката судбина. Тоа е она суштинското коешто, во тој поглед, треба да се задржи од оваа традиција, која сепак е мошне богата. Таа посредно служи за тоа опозицијата на спротивностите да не се појави како полова, бидејќи таа го засега човечкото, а „половиот“ карактер на човечкото да се појави единствено во минорни функции, кои ја засегаат среќата и безредието (поскоро одошто доблеста), орнаментот (поскоро одошто вистината). Така реториката беше забранета од философијата иако ѝ со-припаѓаше, а сепак беше претпочитана во однос на стилот, кој го загрозува единството на системот. Еден од философите кој најдобро ги изнесе на видело односите помеѓу философијата и реториката, Ниче (Nietzsche), пишува во *Весела наука*: „Постои нешто запрепаствувачко и чудовишно во образованието на жените и на доброто општество; можеби нема ништо попарадоксално од тоа“. На тој начин би можеле да се обидеме да го употребиме сето она што е изгонето од страна на философијата, иако ѝ е со-припадно, со цел така посредно да ја опишеме ситуацијата на жените, но преку една небулоза којашто нè засега единствено преку згуснувањето на половиот идентитет, жена-та.

Потребно е, значи, да се универзализира половата разлика на таков начин што она што е кажано за жената најпосле да биде сфатено само како специфично. Постои некаква мистерија во половиот идентитет којашто не можеше да ја разјасни ниеден опис на жената. Философијата не го познава човекот како несводлив на антропос, значи таа има потреба од една негативна емпириска слика која, преку спротивставеноста, би можела да ѝ даде концепт за него. Поради тоа што го нема вистински проучувано човекот над рамништето на рационално животно, философијата ѝ го има одречено на жената својството да биде индивидуална судбина, таа е инфериорна било пред

d'application des valeurs philosophiques et politiques dans le monde empirique. C'est l'essentiel sur ce thème à retenir de cette tradition, pourtant si riche. Elle sert indirectement à ce que l'opposition des contraires n'apparaisse pas comme sexuée, puisque qu'elle concerne l'humain, et que le caractère «sexe» de l'humain n'apparaît que dans des fonctions mineures, qui concernent la fortune et le désordre (plutôt que la vertu), l'ornement (plutôt que la vérité). C'est ainsi que la rhétorique a été interdite de philosophie tout en lui co-appartenant, et qu'elle a été néanmoins préférée au style, qui met en danger l'unité du système. L'un des philosophes qui a mis le mieux au jour les relations de la philosophie et de la rhétorique, Nietzsche, écrit dans *Le Gai savoir*, «Il y a quelque chose de stupéfiant et de monstrueux dans l'éducation des femmes et de la bonne société; peut-être même n'est-il rien de plus paradoxal». On pourrait ainsi tenter d'utiliser tout ce qui est répudié par la philosophie tout en lui co-appartenant pour décrire ainsi indirectement la situation des femmes, mais à travers une nébuleuse qui ne concerne que par condensation l'identité sexuée, la-femme.

Il faut donc universaliser la différence sexuée, de telle façon que ce qui est dit de la-femme ne soit enfin compris que comme particulier. Il y a un mystère dans l'identité sexuée qu'aucune description de la femme n'a pu rendre clair. La philosophie ignore l'homme comme irréductible à l'anthropos, elle a donc besoin d'une image négative empirique qui puisse, par contraire, en donner le concept. A défaut d'avoir vraiment étudié l'homme au-delà de l'animal rationnel, la philosophie a dénié à la femme le caractère d'être un destin individuel, elle est inférieure soit avant le péché originel, soit après lui, ce qui rend la question plus complexe puisqu'elle tient ensemble l'égalité et l'inégalité de l'homme et de la femme. Mais l'égalité toute

изворниот грев, било по него, што го прави прашањето уште посложено, бидејќи тоа ги поврзува во една целина еднаквоста и нееднаквоста на мажот и на жената. Меѓутоа, еднаквоста не може да постои, сама за себе, во класичната традиција - онаа која не ги зема за предмет своите сопствени гестови. Оваа универзализација не може да се задоволи со генерализацијата на посебните одлики. Таа раѓа мистерија токму поради тоа што ни една од одликите кои се употребуваат за да се опише „жена-та“ не ѝ овозможува да ја разбереме. Нејзиното сведување на гениј на разумот, поетски гениј, гениј на сетилноста, гениј на љубовта, не би ѝ кажало ништо за оваа мистерија. Одеднаш сиот здрав разум и најтехничките и најезотеричните аспекти на системите и религиите ни нудат множество разлики кои секогаш се испреплетени, толку замрсени што анализата постојано се губи и наидува на друга игра на спротивности. Оваа мистерија послужи како оправдување за многу претераности. Но таа може да се разбере и позитивно, поскоро на човечки одошто на полово обележан начин. Не-филозофијата со својата парадигма на Не-антрополошки-човек предлага една метода за оваа мутација.

Не-мешањето на половиот и на човечкиот идентитет има цела низа конкретни консеквенци во поглед на сето она кое го подразбираме под игри на спротивности, и преку кои имплицитно беше исклучена жената. Дисциплините кои не се философски, науките, техниката, уметноста, се придружени од еден метајазик со философска структура (филозофија на науката, филозофија на техниката, филозофија на уметноста,...), метајазик кој има претензија да ги опише. Филозофијата на науките, на пример, ги организираше составните делови на науката организирајќи ги по пат на спротивности, во „дијалектичка“ игра меѓу теоријата и искуството. Оваа постапка ја имаше за последица потрагата по критериумите на

seule ne peut exister dans la tradition classique — celle qui ne prend pas pour objet ses propres gestes. Cette universalisation ne peut se contenter de la généralisation de traits particuliers. Elle donne lieu à un mystère justement parce qu’aucun des traits utilisés pour décrire la-femme ne nous le fait comprendre. Le décliner en génie de la raison, génie poétique, génie de la sensibilité, génie de l’amour, ne nous dira rien de ce mystère. A la fois tout le sens commun et les aspects les plus techniques et ésotériques des systèmes et des religions nous offrent un ensemble de différences toujours intriquées, si emmêlées que l’analyse se perd toujours et se retrouve sur un autre jeu de contraires. Ce mystère a justifié bien des exactions. Mais on peut le comprendre positivement, de façon humaine plutôt que sexuée. La non-philosophie propose avec son paradigme de l’Homme-non-anthropologique une méthode pour cette mutation.

La non-confusion de l’identité sexuée et de l’humain a toute une série de conséquences concrètes concernant tout ce que nous pensons par des jeux de contraires, et par lesquels on a exclu implicitement la-femme. Les disciplines qui ne sont pas philosophiques, les sciences, la technique, l’art, sont accompagnées d’un métalangage de structure philosophique (philosophie de la sciences, philosophie de la technique, philosophie de l’art,...), métalangage qui a la prétention de les décrire. La philosophie des sciences a par exemple organisé les ingrédients de la science en les organisant par contraires, dans le jeu «dialectique» entre théorie et expérience. Cette démarche a eu pour conséquence une recherche des critères de la science sous les espèces de la vérification ou de la réfuta-



науката во вид на верификација или побивање. Сега започнува осознавањето на ограничувањата на таквата постапка. Постои теоријата, постои искуството, моделизацијата, мерењето, симулацијата итн., но значајно е тие да не се фрлаат во игра на една сцена која би ги спротивставила духот и искуството, конструкцијата и реалноста, итн. Исто така, значајно е и тоа дека она што се нарекува „хипотетичко-дедуктивен метод“, кој е еден помеѓу другите методи, не ја покренува дијалектичката врска помеѓу овие спротивности. Големите актуелни експерименти се опираат на таквите интерпретации, искуството во нив е еден „атрибут“ на самото себеси, кој не е нужно спротивставен на некој друг. Ниту „моделизацијата“ таму не ја наоѓа својата интерпретација. Идентификувањето на науката преку таквите критериуми со философските спротивности прави систем, чиј шев е жена-та. Предлагам еден минимален идентитет на науката, независен од играта на овие спротивности, преку своевиден став поскоро одошто преку предметни критериуми преземени од историјата, не-философијата и не-епистемологијата, на пример, ја ослободуваат науката од една полово обележана интерпретација, и посредно, на нов начин го поставуваат прашањето за односот на половите кон науката. Таков процес на трансформација е можен во сите философски метајазички кои овозможуваат философски да се промислат другите дисциплини; таа активност е наедно и теориска (овозможува на поинаков начин да се појават објектите на овие метадискурси) и практична (таа прогресивно и речиси чекор по чекор ги видоизменува овие метадискурси), и им отвора простор на старите спротивности, проектирајќи ја секоја состојка врз една независна димензија. Ова воопшто не ги спречува спротивностите да „егзистираат“ и да бидат предмет на проучување.

tion. On commence à savoir maintenant les limites d'une telle démarche. Il y a de la théorie, il y a de l'expérience, de la modélisation, de la mesure, de la simulation, etc., mais il importe de ne pas les mettre en jeu dans une scène qui opposerait l'esprit et l'expérience, la construction et la réalité, etc. Il importe également que ce que l'on appelle «méthode hypothétique-déductive», qui en est une parmi d'autres, n'opère pas le lien dialectique entre ces contraires. Les grandes expériences actuelles résistent à de telles interprétations, l'expérience y est à elle-même un «attribut» qu'il n'est pas nécessaire d'opposer à un autre. La «modélisation» aussi n'y trouve pas son interprétation. L'identification de la science par de tels critères fait système avec les contraires philosophiques dont la couture est la-femme. En proposant une identité de la science minimale, indépendante du jeu de ces contraires, au moyen d'une posture plutôt que par critères réifiés pris de l'histoire, la non-philosophie et la non-épistémologie libèrent par exemple la science d'une interprétation sexuée, et, indirectement, pose d'une nouvelle façon la question des rapports des sexes à la science.

Un tel travail de transformation est possible dans tous les métalangages philosophiques permettant de philosopher les autres disciplines, c'est une activité à la fois théorique (elle fait apparaître autrement les objets de ces métadiscours) et pratique (elle modifie progressivement comme pas à pas ces métadiscours), et ouvre un champ aux anciens contraires, projetant chaque ingrédient sur une dimension indépendante. Cela n'empêche nullement des contraires d'«exister» et d'être l'objet d'études.

Проблемот на односот на половите кон духот (génie) би можел на сличен начин да биде депласиран. Во својата вообичаена „философска“ интерпретација, тој го постулира капацитетот во својата сопствена судбина да се живее судбината на Светот и оттаму, да се игра со спротивностите и тие слободно да си се даваат. Тоа е способноста да си се даде Светот и чувството да се биде поскоро за него одошто во него. Жена-та ја пренесува својата енергија во Светот, бидејќи таа ја обезбедува неговата стабилност. Светот, опишан од структурите на философијата, и самиот може да биде преобразен во таа смисла што не е нужно да си го даваме ниту во неговото единство ниту во неговиот тоталитет. Тука е потребна една философска генерализација, негова преобразба во материјал. Духот тогаш би можел да се појави во помалку тоталитарни и импулсивни, помалку мажествени форми. Тука постои и цел еден процес на преобразба на философските искази, чиј објект на крајот секогаш се покажува како нешто што му припаѓа на Светот.

Философијата претпоставува едно „Сè-полово“ имплицитно, а психоанализата честопати експлицитно. Доколку половата разлика = X е несводлива на нејзините наддетерминации (политичка, економска, психолошка...), сепак не е доволно, како кај философиите на разликата, таа да се третира како остаток, како она за што се чини дека може да се покаже тогаш кога не може да се каже, како она што е на границата на дискурсот. Веќе психоанализата на половата разлика ја усложнува философската шема. Една од нејзините консеквенци, помеѓу другите, би била и таа што не би можела да постои проста конвертибилност помеѓу мажот и жената во огледало (како што тоа го претпоставува огледалноста на спротивностите), при што проблемот би бил во тоа да се скрши огледалноста на парот. Дерида ова знаење го увезе од психоанализата, како што претходно го имаше увезено она на

Le problème du rapport des sexes au génie pourrait être également déplacé. Dans son interprétation «philosophique» habituelle, il postule la capacité de vivre en son propre destin le destin du Monde et donc de se jouer des contraires et de se les donner librement. C'est la faculté de se donner le Monde et le sentiment d'être pour lui plutôt qu'en lui. La femme passe son énergie dans le Monde, puisqu'elle en assure la stabilité. Le Monde, dessiné par les structures de la philosophie, peut être lui aussi transformé, en ce sens qu'il n'est pas nécessaire de se le donner dans son unité ni sa totalité. Il y faut une généralisation de la philosophie, sa transformation en matériau. Le génie pourrait alors apparaître sous des formes moins totalitaires et impulsives, moins masculines. C'est là aussi tout un travail de transformation des énoncés philosophiques, dont l'objet finit toujours par être quelque chose du Monde.

La philosophie suppose un «Tout-sexuel», la philosophie implicitement, la psychanalyse souvent explicitement. Si la différence sexuelle = X est irréductible à ses surdéterminations (politique, économique, psychologique...), il ne suffit pas pourtant, comme les philosophies de la différence, de la traiter comme un résidu, comme ce qui apparaît ou peut être montré alors qu'on ne saurait le dire, comme à la limite du discours. Déjà la psychanalyse de la différence sexuelle complique le schéma philosophique. L'une de ses conséquences serait entre autres qu'il n'y aurait pas de convertibilité simple entre l'homme et la femme en miroir (comme le suppose la spécularité des contraires), le problème étant de casser la spécularité du couple. Derrida a importé ce savoir de la psychanalyse comme il avait importé précédemment celui de la linguistique pour subvertir la philosophie. En psychanalyse, il n'y a pas de reflet entre les deux sexes, mais une autono-

лингвистиката со цел да ја подрие философијата. Во психоанализата нема одблесок помеѓу двата пола, туку автономија на секој од нив („не постои полов однос“), реалното таму не е однос, особено не полов однос. Секој од половите, во најмала рака, е зависен од реалното. Мажот не зависи од жената, ниту жената од мажот, затоа што огледалноста е второстепена. Од гледна точка на не-философијата, тука постои извесен напредок кон вистинското ослободување на субјектите во поглед на половата разлика, но сè уште станува збор за преоден стадиум.

Тука предложената универзализација на прашањето за половиот идентитет не го доведува во однос сето она што е човечко со половата разлика. Една теорија за половиот идентитет не би можела да има друг разлог освен одвојувањето на човекот (l'humain) и субјектот. Човекот (l'humain) е една проста даденост кога субјектот е една од комбинациите на модалитети извлечени од философијата или атрибути организирани на начин поинаков од оној кој го диктираат антрополошките норми.

Што е она што е полово? Душата, телото, егзистенцијата, трудот, економијата, сонцето, месечината, ангелите? Ова прашање е премногу општо и претпоставува дека Човекот-во-личност е субјект на полот. Би можело да се поткрепи мислењето дека Човекот не е субјект на полот, бидејќи тој воопшто не е субјект, туку дека субјектот е оној кој ја претставува можноста за ополовување на човекот.

Човекот е Кој? Субјектот е Каков? Ова веќе сугерира дека доколку не постои сè-половост, за возврат ќе се појави проблемот на употребата на половоста, употребата на претставите на половоста. Субјектот, од аголот на половоста, е употребата на половоста во однос на Човекот во смислата во која токму Човекот,

mie de chacun («il n'y a pas de rapport sexuel»), le réel n'y est pas un rapport, et pas un rapport sexuel. Chacun des sexes est tributaire au moins du réel. Ce n'est pas l'homme qui est tributaire de la femme, ou la femme de l'homme, car la spécularité est secondaire. Du point de vue de la non-philosophie, c'est là un progrès dans la véritable libération des sujets à l'égard de la différence sexuelle, mais encore un stade intermédiaire.

L'universalisation ici proposée de la question de l'identité sexuelle ne rapporte pas tout l'humain à la différence sexuelle. Une théorie de l'identité sexuelle ne peut avoir lieu que de séparer l'humain et le sujet. L'humain est une simple donnée lorsque le sujet est une des combinaisons de modalités extraites de la philosophie ou d'attributs autrement organisés que selon les normes anthropologiques..

Qu'est-ce qui est sexué ? l'âme, le corps, l'existence, le travail, l'économie, le soleil, la lune, les anges ? C'est une question trop générale qui suppose que l'Homme-en-personne est sujet du sexe. On pourrait soutenir que l'Homme n'est pas le sujet du sexe, parce qu'il n'est pas sujet en général, mais c'est le sujet qui représente la possibilité de la sexuation de l'homme.

L'Homme est le Qui ? le sujet est le Comment ? Cela suggère déjà que, s'il n'y a pas un tout-sexualité, il va y avoir en revanche un problème d'usage de la sexualité, usage des représentations de la sexualité. Le sujet, sous l'angle de la sexualité, c'est l'usage de la sexualité en vue de

во крајна инстанца, е единствениот кој ја определува оваа употреба.

Пан-половоста или сè-половоста е анонимна, полотсвет (а не полот крал) може да се издвои во мономанични сексуални позиции и, на извесен начин, тука постои некакво отуѓување. Ова отуѓување ја добива следнава форма: Субјектот не може да се ослободи од верувањето или од трансценденталниот привид дека половоста има извесен вид апсолутност и ја определува неговата егзистенција. Тоа не се некакви потврдени и експлицитни верувања, но на теориски план, потребно е проблемот да се постави на ваков начин, бидејќи критиката на отуѓувањата води низ едно експлицирање на трансценденталните привиди. Потребно е, значи, да се постави еден трансцендентален привид на половоста, таков што ѝ го дава единството на егзистенцијата или го опфаќа тоталитетот на егзистенцијата, како што би можело да се помисли, на пример, во порнографијата. Токму затоа што философијата, особено класичната, но не единствено таа, не може најнапред да ја постави разликата на Човекот и субјектот, внатре субјектот, на мажот и на жената, таа ги гледа мажот и жената како ентитети во огледало, со сета агресивност поврзана со оваа огледалност. Тогаш кога философијата ќе може да ги зема како објекти своите сопствени гестови, таа ќе може да започне да го идентификува овој трансцендентален привид. Тој е секаде каде што е поставено некакво единство, значи некаква конфузија, таму каде што би требало да постои радикална дистинкција, како на пример кај Кант, помеѓу стварта по себе и феноменот, и во воопштениот кантизам, помеѓу субјектот и Човекот. Таму каде што Човекот не се разликува од субјектот, нивното не-разликување се реперкуира во релациите помеѓу мажот и жената во догматски облици, и секако, во философијата, во облиците на авторитетот и агресивноста.

l'Homme au sens où c'est l'Homme en dernière instance seulement qui détermine cet usage.

La pan-sexualité ou le tout-sexualité est anonyme, c'est le sexe-monde (et non le sexe roi) qui peut s'isoler en positions sexuelles monomaniaques et, d'une certaine manière, il y a là une aliénation. Cette aliénation prend la forme suivante. Le sujet ne peut pas se délivrer de la croyance ou de l'apparence transcendante que la sexualité a un aspect d'absolu et détermine son existence. Ce ne sont pas des croyances très avérées et explicites, mais sur le plan théorique, il faut poser le problème de cette manière, parce que la critique des aliénations passe par une explicitation des apparences transcendantes. Il faut donc poser une apparence transcendante de la sexualité, à savoir que celle-ci donne son unité à l'existence ou envahit la totalité de l'existence, comme on peut le croire dans la pornographie, par exemple. C'est parce que la philosophie, surtout classique mais pas seulement elle, ne peut poser d'abord la différence de l'Homme et du sujet et, à l'intérieur du sujet, de l'homme et de la femme, qu'elle voit l'homme et la femme comme des entités en miroir avec toute l'agressivité liée à cette specularité. Dès que la philosophie peut prendre pour objet ses propres gestes, elle peut commencer à identifier cette apparence transcendante. Celle-ci est partout où une unité est posée, donc une confusion, là où il devrait y avoir une distinction radicale, par exemple, chez Kant, entre la chose en soi et le phénomène et, dans un kantisme généralisé, entre le sujet et l'Homme. Là où l'Homme n'est pas distingué du sujet, leur non-distinction se répercute dans des relations entre l'homme et la femme sous des formes dogmatiques, et de toute façon dans la philosophie, d'autorité et d'agressivité.

Оттаму и идејата на едно-половост. Едно-половиот субјект не значи дека постои само еден единствен пол кој ги обединува двата (токму тоа е трансценденталниот привид, во кој се осцилира помеѓу едната и другата спротивност). Напротив, тоа значи дека секој (едно)субјект се индивидуира преку еден статус на човек кој ја користи половоста, и половите норми ги трансформира секојпат на сопствен, но секогаш човечки начин. Не постои сè-половото во кое субјектите би можеле да се разложат на поединечности или на  $n$  полови, како кај Делез (Deleuze). Постојат субјекти кои се детерминирани како луѓе и специфицирани преку половоста и кои, следствено, ја користат половата разлика секојпат во согласност со извесна практика или своевидна комбинација, но која во крајна инстанца, секогаш е човечка.

Оваа парадигма на универзалната индивидуа, спротивставена на сè-половото, значи дека секој човек преку својот не-полов идентитет го трансформира множеството односи кои ја ткаат и образуваат половата разлика. Таа особено се спротивставува на платоновскиот сè-Ерос, кој, инаку, е еквивалент на философијата (тоа е истата шема). Половата разлика, импрегнирана со сè-половото, станува она што треба да се трансформира. Таа е некој вид „материјал“ за една прагматика. Во половата разлика е присутно сè - спротивставеност, но и континуитет. Трансформирајќи ја во материјал, овие карактеристики се генерализираат во сите насоки и овозможуваат посредно да се карактеризира секој полово обележан идентитет. Не-философијата има ефекти врз философијата, но под услов таа да биде генерализирана и трансформирана во материјал. Исто како што не-философијата ја генерализира философијата и ги трансформира нејзините искази, дистинкцијата на човек и субјект овозможува да се трансформираат

De là l'idée d'uni-sexualité. Le sujet uni-sexuel ne veut pas dire qu'il n'y a qu'un seul sexe unifiant les deux (c'est cela l'apparence transcendantale, où l'on oscille d'un contraire à l'autre). Mais au contraire il signifie que tout (un)sujet est individué par un statut d'humain comme usant de la sexualité, des normes sexuelles et les transformant chaque fois sur un mode propre mais à chaque fois humain. Il n'y a pas de tout-sexuel dans lequel on pourrait décomposer des sujets en singularités ou  $n$  sexes comme chez Deleuze. Il y a des sujets déterminés comme humains et spécifiés par la sexualité, et, par conséquent, usant de la différence sexuelle chaque fois selon une pratique ou une combinaison propre mais chaque fois humaine en dernière instance.

Ce paradigme de l'individu universel, opposé au tout-sexuel, signifie que tout humain transforme par son identité non-sexuelle l'ensemble des rapports qui tissent et forment la différence sexuelle. Il s'oppose au tout-Eros platonicien, qui, d'ailleurs, est l'équivalent de la philosophie (c'est le même schème). La différence sexuelle, imprégnée du tout-sexuel, devient ce qu'il faut transformer. Elle est une sorte de «matériau» pour une pragmatique. Il y a tout dans la différence sexuelle, opposition, mais aussi continuité. La transformant en matériau, ces caractérisations sont généralisées en tous les sens, et permettent de caractériser, indirectement, chaque identité sexuée. La non-philosophie a des effets sur la philosophie, mais à la condition que celle-ci soit généralisée et transformée en matériau. De même que la non-philosophie généralise la philosophie et transforme ses énoncés, la distinction de l'homme et du sujet permet de transformer les énoncés, philosophiques et psychanalytiques, du tout-sexuel. De cette façon, il est possible de transformer l'autorité et l'agressivité dans les rapports entre sexes.

философските и психоаналитичките искази за сè-половото. На тој начин, можно е да се трансформира авторитетот и агресивноста во односите меѓу половите.

Суштественото во не-антрополошката парадигма се состои во дисоцијацијата на философската конфузија на Човекот и субјектот, на Човекот и субјективитетот. Човекот е прифатен како да нема акциденции, како да не тече заедно со текот на Светот, на историјата, на културата - на којашто ѝ припаѓа половата разлика - каков што е субјектот. Значи, Човекот, како универзален за мажот и за жената. Тој треба да се дефинира како стабилен, спонтано а-полов идентитет.

Не постои чисто човечка полова разлика. Ова е една генерализација на формулата „не постои полов однос“ на Лакан (Lacan), но радикализирана во функција на парадигмата на Човекот-во-личност. Доколку не се помине преку оваа жртва, преку оваа повеќе-одошто-кастрација или оваа универзална кастрација, нема надеж дека темелно ќе се променат политичките и другите импликации на половата разлика. Кастрацијата е негативната суштина на половата разлика, но таа е неопходна, наменета за и посветена на употребувањето на половата разлика. Тоа е не-машката суштина на кастрацијата, нејзината форма на позитивитет, благодарение на која таа им се измолкнува на визуелните метафори.

Со цел да се елиминира секаква разлика, потребно е Човекот да се дефинира како иманентен на самиот себеси, како „без однос“, но како нешто „без-однос“ способно да воспоставува односи, значи исто така еден однос без однос кон половата разлика. Човекот го заменува Реалното на Лакан, без да ја сочува безименоста својствена на философското и психоаналитичкото Реално. Во оваа смисла, а-половиот Идентитет

L'essentiel du paradigme non-anthropologique consiste en la dissociation de la confusion philosophique de l'Homme et du sujet, de l'Homme et de la subjectivité. L'Homme est admis comme sans accident, non fluent selon le cours du Monde, de l'histoire, de la culture — dont la différence sexuelle — comme l'est le sujet. Donc, l'Homme, en tant qu'uni-versel *pour* l'homme et la femme. Il faut le définir comme identité stable, spontanément a-sexuée.

Il n'y a pas de différence sexuelle proprement humaine. C'est une généralisation de la formule «il n'y a pas de rapport sexuel» de Lacan, mais radicalisée en fonction du paradigme de l'Homme-en-personne. Si on ne passe pas par ce sacrifice, par cette plus que castration ou cette castration universelle, il n'y a pas d'espoir de changer fondamentalement les implications politiques et autres de la différence sexuelle. La castration est l'essence négative de la différence sexuelle, pour elle, mais nécessaire, destinée et vouée à l'usage de la différence sexuelle. C'est l'essence non-masculine de la castration, sa forme de positivité, qui l'a fait échapper aux métaphores visuelles.

Pour éliminer toute différence, il faut que l'Homme soit défini comme immanent à lui-même, comme «sans rapport», mais comme un sans-rapport capable d'entretenir des rapports, donc aussi un rapport sans rapport à la différence sexuelle. L'Homme remplace le Réel de Lacan, sans conserver son anonymat propre au Réel philosophique et psychanalytique. En ce sens, l'Identité a-sexuée

во својата суштина е а-полов однос кон половата разлика. Ова се нарекува *едно-полово*.

Едно-половото е субјектот кој е одговорен за употребувањето на половите афекти, органи и претстави. Субјектот од оваа гледна точка, спротивно од лакановскиот субјект, е Реалното или Човекот како субјект поттикнат и повикан од историскиот субјект, кој е затворен во половата разлика. Неговата практика се состои во тоа што ги принудува претставите да се подложат на универзалната кастрација и позитивно дејствува со принципот дека половоста не ја дефинира својата суштина и не е некаква суштина (животно кое посакува), туку по-вешение или практика.

Прашањето не е во тоа едноставно да се спротивстават теории на теории, политичко-феминистичките „акции“ или „интервенции“ едни на други. Задоволувањето со ова би значело влегување во играта на половата разлика и нејзино поткрепување. Таа треба да се „земе“ на таков начин што нејзиното земање би значело нејзино трансформирање или одземање од половите содржини (машката желба, женската потчинетост) на нивната форма-разлика или опозиција. Особено двојната игра на мажот, странка и судија во парот. Еднаквоста на луѓето е посредна или апстрактна, но половата еднаквост од крајна инстанца ја имплицира оваа трансформација, за која половата разлика е дадена, и не може едноставно да се отфрли, туку може да се трансформира.

Илузијата или привидот се состои во тоа да се сфати една полова разлика «по себе», надвор од јазикот, додека Човекот-во-Човек не може да ја прими и да ја даде самата полова разлика. Не треба да се цели кои уште еден објект (половата разлика) над овој дискурс. Овој дискурс е едно дејствување, една практика - иако навидум се работи за јазични ефекти, во реалноста и навистина, половата разлика неразделно е една

dans son essence est rapport a-sexué à la différence sexuelle. On appelle cela *uni-sexuel*.

L'uni-sexuel est le sujet qui a la responsabilité de l'usage des affects, organes et représentations sexuels. Le sujet de ce point de vue, à opposer au sujet lacanien, c'est le Réel ou l'Homme en tant que sujet sollicité et appelé par le sujet historique, enfermé, lui, dans la différence sexuelle. Sa pratique consiste à faire passer les représentations au fil de la castration universelle et agir positivement avec le principe que la sexualité ne définit pas son essence et n'est pas une essence (animal désirant), mais un com-portement ou une pratique.

Il n'est pas question d'opposer simplement les théories aux théories, les «actions» ou «interventions» politique-féministes les unes aux autres. Se contenter de cela c'est entrer dans le jeu de la différence sexuelle et la conforter. Il faut la «prendre» de telle sorte que la prendre soit la transformer ou retirer aux contenus sexuels (le désir masculin, la soumission féminine, etc.) leur forme-différence ou opposition. En particulier le double jeu de l'homme, partie et juge du couple. L'égalité des humains est non immédiate ou abstraite, mais l'égalité sexuelle de dernière instance implique cette transformation, pour laquelle la différence sexuelle est donnée, non simplement refusable, mais transformable.

L'illusion ou l'apparence consiste à appréhender une différence sexuelle «en soi», hors langage, alors que l'Homme-en-Homme ne peut recevoir et donner la différence sexuelle lui-même. Il ne faut pas viser encore un objet (la différence sexuelle) au-delà de ce discours. C'est

примарна реалност и еден јазик. Токму затоа еден дел од феминистичката борба, инспирирајќи се од Ниче, ги ползуваше реторичките пресврти за да покаже како се обликува женското во философијата. Жената е орнамент, метафора или синегдоха, и нејзиното разоткривање овозможува да се обелодени нејзиниот однос кон вистината. Ова е важно, но не е dostatно. Ослободувањето, независно од половата разлика, не е идеал кој треба да се досегне, како што тоа е вистината, туку една практична задача, поскоро став одошто позиција, и овој „текст“ е исто така една реалност, скромна но ефективна трансформација на половата разлика. Што, е најпоследно, борбата за трансформација на половата Разлика? Таа е овој текст, таа е перформативна. Таа се состои во пишувањето: борбата против половата разлика, таа е ова пишување на тема „да се бориме против половата разлика“.

Превод од француски јазик: Ана Димишковска

#### Белешки

<sup>1</sup> Видете, на пример Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

un agir, une pratique que ce discours — même si ce sont des effets de langage apparents, en réalité aussi de réalité, la différence sexuelle est une réalité primaire et un langage indissociablement. C'est pourquoi une partie de la lutte féministe, s'inspirant de Nietzsche, a fait usage des tours de rhétorique pour montrer comment se forme le féminin dans la philosophie. La femme est l'ornement, métaphore ou synecdoque, cette première mise à plat permet de mettre à jour son rapport à la vérité. Cela importe, mais n'est pas suffisant. La libération, hors la différence sexuelle n'est pas un idéal à atteindre, comme l'est la vérité, mais une tâche pratique, une posture plutôt qu'une position, et ce «texte» est aussi une réalité, une transformation modeste mais effective de la différence sexuelle. La lutte pour la transformation de la Différence sexuelle, qu'est-ce donc enfin ? c'est ce texte, elle est performative. Elle consiste à écrire: la lutte contre la différence sexuelle, c'est cette écriture qu'est le sujet : «lutter contre la différence sexuelle».

#### Notes

<sup>1</sup> Voir par exemple Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les Femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.



Марина  
Гржинич

**“Queer” политика:  
Идентитет,  
сексуалност и Европа**

Во текстов што следува би сакала да изнесам на виделина две теми. Прво, неколку одбрани видео-филм проекти направени во различни контексти со цел да истражам некои стратегии на визуелизација кои можам да ги наречам „извртено“ (*queer*) позиционирање и коишто, како сосема „извртени“ доаѓаат до идејата за екс-центричност, или исфрлање од центарот, креирајќи ситуација на неурамнотеженост, како и ексцентричност, тука сфатена најбуквално. Во вториот дел би сакала повторно да го промислам просторот на Европа во смисла на нова Европа и нејзината релација со био-политиката и Битието (кое Дерида го нарече „ние и нашиот живот“).

**Прв дел: „Извртено“ (Queer)**

Што значи „извртено“ (*queer*)? „Извртено“ значи повторно да се промисли прашањето на идентитетот на тој начин што ќе го одделиме од јасната дихотомија помеѓу мажот и жената или помеѓу родот и полот. Етимолошки гледано, „извртено“ значи нешто погрешно или, едноставно кажано, нешто што оди во обратна насока, или е искривено. „Извртеното“ минува препреки, дијагонално поминува низ термини и концепти, позиции и ставови, кои во минатото постоеле само и единствено како спротивности.

Marina  
Grzinic

**Queer Politics:  
Identity, Sexuality  
and Europe**

In the following paper I would like to bring to light two main themes. First, some selected video-film works produced in different contexts in order to explore some strategies of visualization that I term as ‘queer positioning’ and that are as queer coming to the idea of ex-centricity, or expulsion out of the center, producing a situation of imbalance as well as one of eccentricity, understood here in the most literal way. In the second part I would like to rethink the space of Europe in terms of a new Europe and its relation to bio-politics and Being (what Derrida named “we and our life”).

**Part One: Queer**

What does queer mean? Queer means to rethink the question of identity in such a way as to dissociate it from the clear dichotomy between man and woman or between gender and sex. Etymologically speaking queer means something wrong, or simply, something that is going the opposite way, or is distorted. Queer traverses, passes in a diagonal way through terms and concepts, positions and attitudes, that in the past existed only and solely as opposites. Queer is not simply about being gay or lesbian, although gay and lesbian can be queer, but what is impor-

„Извртено“ не е само да се биде геј или лезбијка, иако геј и лезбијка можат да бидат „извртени“, туку она што е важно е да не бидеш прогласена само и единствено за таков/таква. Значи, „извртено“ се користи како експлицитно ново родово и сексуално позиционирање, навестувајќи повеќе сексуални идентитети, не само лезбијка, хомосексуалец, па дури и хетеросексуалец.

„Извртено“ е „она“ нешто помеѓу родот и полот, кое дозволува да се каже дека нешто не е сосема, дека не е навистина, ни маж ниту жена, и што ги поврзува двете кон едно радикално позиционирање на животот и медиумот, уметноста и културата. Виден низ призмата на „извртеното“, одговорот на тоа што е политичко, што машко, а што женско, измачува многу истории и земји.

Која е идејата на женскоста, или подобро кажано, која е приказната на идентитетот? И за жените и мажите оваа маскарада е од решавачка важност. Обата идентитети се во релација со недостаток, со кастрација и со загуба, иако овие идентитети во никој случај не се симетрични. Не постои еднодимензионален идентитет на жена; за неа функцијата на покривање, на појава и сличност (можеби симболизирање на фалус) е решавачка. Во видео филмот „Момче девојка“ на Аурора Рајнхард (Aurora Reinhard), 12.00 мин, Финска, 2002 (наградена од International Media Art Award 2002, ZKM и SWR Baden-Baden, Германија) слушаме за животот на личностите на екранот, гледајќи ги нивните лица. Додека од визуелниот вовед очекуваме тие да бидат мажи, шокот произлегува од фактот дека сите се жени. Општо, луѓето околу овие девојки го доживуваат истиот шок. Тие се шокирани. Дури и „шизнуваат“ (како што се вели во филмот, од страна на една од интервјуираните жени), кога сфаќаат, гледајќи ги во базенот, на пример, дека таму

tant is not to be declared only and solely as such. So, queer is used as an explicitly new gender and sexual positioning, implying multiple sexual identities, which is not being simply lesbian, homosexual or even heterosexual.

Queer is ‘that’ something in-between gender and sex, that allows us to say that something it is not quite right, neither woman nor man, and that connects both toward a radical positioning of life and the medium, art and culture. Seen through a queer perspective the answer to what is political, what is male and what is female, is troubling many histories and many places.

What is the idea of femininity, or phrased slightly differently, what is the story of identity? For women and men, the masquerade is crucially important. Both identities are in relation with unfulfillment, castration and loss, although these identities are not, under any circumstances symmetrical. A one-dimensional identity of woman does not exist, for her the function of veiling, of the appearance and semblance (maybe symbolizing a phallus) is crucial. In the video film ‘Boygirl’ by Aurora Reinhard, 12.00 min, Finland, 2002 (awarded by the International Media Art Award 2002, ZKM and SWR Baden-Baden, Germany), we listen about the life of persons on the screen, whilst looking at their faces. While we expect from the visual introduction, that these persons are men, the shock is produced by the fact that they are all women. The general public around these girls detects the same shock. They are shocked. They even ‘flip-out’ (as said in the video, by one of the interviewed woman), when they realize, looking at them, for example, in the swimming pool, that where they expected to see something on their bodies there is –

каде што очекувале да видат нешто на нивните тела - нема ништо. Наместо пенис - ништо. Уште повеќе, ова е токму првичната сцена на фетишизам која јасно ни покажува дека под сличноста или појавата - нема ништо.

Во филмот „Заложник: Лентите на Бахар“ на Валид Ра’ад (Walid Ra’ad), 16.41 минути, Либан/САД, 2001 (исто така награден на International Media Art Award 2002, ZKM и SWR Baden-Baden. Германија) го најдовме обратниот правец на движење на опишаната сцена на првичен фетишизам во „Момчедевојка“. Во „Заложник: Лентите на Бахар“ на почетокот добиваме впечаток дека целата нарација е, така да се каже, „ништо особено“ - еден вид едноставен, но драматичен документарец, кој одеднаш прераснува (и тука шокот е дури двојно поголем) во нешто многу повеќе - во фатална фикција. „Заложник: Лентите на Бахар“ е дело кое почнува како еден вид на *cinema verite* опис на човек држен како заложник во Либан. Почетниот интерес за нарацијата е ефектот дека целата приказна е раскажана од перспективата на необичен заложник кој ретко би го слушнале да зборува за неговата несреќа во јавност. Неговото име е Бахар, тој е Либанец и бил држен (како вработен во Американската амбасада во Либан) неколку години во пленство заедно со петмина други Американци, исто така заложници. (Обрнете внимание: „Арапите“ се многу ретко во позиција на мачени заложници, а многу почесто се „портретирани“ како оние кои земаат заложници). До овој момент сè изгледа „вообичаено“ - лична приказна која излегува во јавност.

Суштината на ова движење во обратен правец е визуелно формалниот „необичен и бизарен“ пристап кој се спротиставува на нивото на нарацијата. Од првиот момент па сè до ова наративно раскажување на текстот „во документаристички стил“ се додава

nothing. Instead of the penis, there is – nothing. Even more, this is precisely the primal scene of fetishism that clearly shows to us that under such a semblance or appearance is – nothing.

In the video ‘Hostage: The Bachar Tapes’ by Walid Ra’ad, 16.41 min, Lebanon/USA, 2001 (also awarded at the International Media Art Award 2002, ZKM and SWR Baden-Baden, Germany) we found the reversal of Boygirl’s described primal scene of fetishism. In ‘Hostage: The Bachar Tapes’ initially we get the feeling that the whole narration is, so to speak, “nothing” special – a kind of a simple, though dramatic, documentary that suddenly turns, and here the shock is even doubled, into something much more – in a fatal fiction. ‘Hostage: The Bachar Tapes’ is a work that starts as a kind of description of a person being held as hostage in Lebanon. The initial interest for the narration is the effect that the whole story is told from the point of view of an unusual hostage that is rarely heard to speak about his misfortune in a global public setting. His name is Bachar, he is Lebanese and was held (being an employee at the American Embassy in Lebanon) for several years in captivity with 5 other Americans, as well hostages. (Pay attention: “Arabs” are very rarely in the position of victimized hostages, but are more often “portrayed” as those who take hostages). Until this point all seems “usual” in terms of a personal story that goes public.

The point of reversal is the visually formal “strange and bizarre” approach that contradicts the level of narration. From the first point on within this narrative “documentary style” text narration a very precise set of visual “disturbances” (or queer interventions) are added. They in-

многу прецизна група на визуелни „вознемирувања“ (или „извртени“ интервенции). Тие не поучуваат нас, гледачите, на кој начин е снимен филмот (на кој начин е визуелно конструиран со цел да биде виден како егзистенцијална исповед за окоото на камерата), како е да се биде јазично изменет (синхронизиран за прикажувањата вон Арапскиот свет) и како е да се биде разбран кога се излегува во јавност. Уште повеќе, чекор по чекор, визуелното поле ја „напаѓа“ нарацијата однатре, текстот е фрагментиран со бројни грешки, пропусти, визуелни пропусти, почнувајќи од паузи во процесот на монтажата, па до пропусти во бојата и лошо монтирани резови помеѓу кадрите.

Ние очекувавме „премалку“ од оваа, наводно стереотипна документарна нарација, но на крајот добивме „премногу“: приказна која се темели врз систем на комплетна своеволност. Приказната за документарниот филм кој станува фикција, или лага (и обратно), е внимателно конструирана во филмот уште од првиот момент, но тоа не можеме да го сфатиме на самиот почеток, кој сам по себе е многу чист и искрен. Во овој филм е јасно покажано дека погледот (спротивно на окоото) доаѓа однадвор, еманирајќи од полето на Другиот. Чувството кое еманира од ова дело Фројд го нарекува *das Unheimliche*, чувството на страв од нешто познато, нешто што го познаваме одамна, но што константно задржува некоја морничава необичност.

Видеото на Валид Ра’ад може да се гледа во контекст на чист радикален травестизам (ако помислиме на „Момче девојка“, како филм со хомосексуална нарација) и како дело на комплетна своеволност. Значи, делото на Ра’ад е еден вид обратна симетрија од хистерична перспектива. Со неговиот травестизам, можеме да го гледаме филмскиот заплет на ова дело

struct us, the viewer, as to which way the video was filmed (in which way it was visually constructed in order to be seen as an existential confession for the camera’s eye), how it is to be language dubbed (synchronized when shown out of the Arab world) and how it is to be understood when it becomes public. Even more, step-by-step, the visual field “attacks” the narration from the inside, the text is fragmented with a number of errors, drops and visual mistakes, from pauses in the editing process to drops of colors and badly edited cuts between frames.

We were expecting “too little” from this supposedly stereotypical documentary narration, but in the end we get “too much”. A story based on codes of complete arbitrariness. The story about the documentary that turns into fiction, or fake (and vice versa), is carefully constructed in the video from the very first moment, yet we cannot grasp it from the seemingly very pure and honest beginning. In this video it is shown clearly that the gaze (contrary to the eye) is coming from the outside, emanating from the field of the other. The feeling that emanates from this work was that named by Freud as ‘das Unheimliche’; the frightening feeling of something that we already know, something familiar, that we have known from before, but which constantly retains an odd strangeness.

The video by Walid Ra’ad can be seen in such a context as a pure radical travesty (if we think about ‘Boygirl’, as being the one with a homosexual narrative), and as a work of complete arbitrariness. Ra’ad’s work is therefore a kind of reversed symmetry in hysterical view. With its travesty we can think about Ra’ad’s video plot also as a farce, while ‘Boygirl’ is inscribed within the realm of tragedy.

и како фарса, додека „Момчедевојка“ е впишан во доменот на трагедијата.

Уште повеќе, „Заложник: Лентите на Бахар“ може да се смета и за најпрецизен судир помеѓу егзистенцијална приказна која претендира да биде документ, и апсолутно анти-документаристичкиот визуелен пристап во ова дело на формално визуелно ниво. Во делото на Ра’ад се соочуваме со мизансценот на појавата во мас-медиумите. Тука документирањето, опишувањето и уредувањето изгледа како чиста надворешност. Но, моќта на мас-медиумите се состои токму во ова, и тоа е исто така моќта на делото на Ра’ад. Резултатот е „извртена“ приказна која е не баш, и не сосема во рамнотежа со вистината и лагата.

Затоа, „извртеното“ не треба да се поставува само преку различни сексуални практики и родови улоги, туку за него мораме исто така да размислиме и во врска со политичкото раскажување приказни или заземајќи ја позицијата која Хоми Баба (Homi Bhabha) ја опишал како не-сосем/не-баш (not-quite/not-right). „Вака изгледа демократијата!“ на Оливер Реслер (Oliver Ressler), 30 мин, Австрија (исто награден на International Media Art Awards, ZKM и SWR Baden-Baden, Германија) ги документа првите австриски анти-глобалистички демонстрации по повод Светскиот економски форум одржан на 1-ви јули 2002 во Салцбург. Анти-капиталистичките демонстранти против Светскиот економски форум (приватна организација за лобирање со огромен капитал) во Салцбург биле брутално третирани од страна на австриската полиција: 900 демонстранти биле опколени и држени од полицијата на отворено во градот Салцбург повеќе од седум часа. Филмот се состои од визуелен материјал од демонстрациите, монтиран и преклопуван со додатни осврти на настаните во Салцбург од страна на шест демон-

‘Hostage: The Bachar Tapes’ may also be regarded as the most precise clash between an existential story pretending to be a documentary and the absolutely anti-documentary’s visual approach present in this work on the formal visual level. In Ra’ad’s work we are confronted with the *mis en scene* of appearance in the mass media. Their documentations, descriptions and editing seem to be purely cosmetic and for appearance. But this is exactly what the power of the mass media consists of, and also the power of the video work by Ra’ad. The result is a queer story not right and not quite in balance with truth and falsity.

Queer is not only therefore to be seen through different sexual practices and gender roles, but it has to be rethought of also in connection with a political story telling or taking a position that Homi Bhabha described as not-quite/not-right. ‘This is what democracy looks like!’ by Oliver Ressler, 30 minutes, Austria, 2002 (also awarded at the International Media Art Award 2002, ZKM and SWR Baden-Baden, Germany) records the first Austrian anti-global demonstrations on the occasion of the World Economic Forum on July 1<sup>st</sup>, 2001 in Salzburg. The anti-capitalist demonstrators against the World Economic Forum (a private lobbying organization of major capital) in Salzburg were ferociously handled by the Austrian police: 900 demonstrators were encircled and held captive by the police in the open space of the City of Salzburg for more than seven hours. The video consists of visual material from the demonstration, edited and spliced with additional reflections on the events in Salzburg given by six demonstrators. The video is a precise re-articulation of the event that also shows how mass media and the general public are caught up in a process of falsification, mis-

странти. Филмот е прецизно доразјаснување на настанот, кој исто така покажува како мас-медиумите и јавноста се фатени во процесот на фалсификување, погрешно толкување на фактите, односите и позициите. Важноста на овој видео проект е многуслојна.

Прво, филмот е прецизна анализа и претставување на анти-глобалистичките и анти-капиталистичките демонстрации во срцето на она што се смета за Западна либерална демократија. Анализата на медиумите, државните сили на репресија, т.е. полицијата, јавното изразување на повиците за почитување на граѓанските права и целата структура на судирот помеѓу државниот репресивен апарат и демонстрантите за граѓанските права е снимен тука, монтиран и раскажан токму од центарот(ите) на капиталистичката Империја и од ниедно друго место, онаму каде што основните демократски права се и онака под тежок удар. Накратко, од начинот на кој е структуриран филмот, можат да се распознаат некои од клучните елементи на современиот капитализам, државните сили на репресија и начинот на кој тие коваат завера за да доведат до она што треба да биде западни либерално-демократски права, кои се распаѓаат и истовремено одново се конституираат, секогаш на поинаков начин. Кога процесите на неотуѓивото право на демонстрација, критика и јавен говор очигледно се закануваат на структурата на капиталистичката машина, тие веднаш се трансформираат (со други зборови, без одолговлекување), особено во итни ситуации, на самото место на интервенција. Таму, либерално демократските права едноставно се сведуваат на хартиени безаби тигри. Имено, филмот ја систематизира демократијата во современите капиталистички држави како мртва точка меѓу два блока. И, на што се чека за да проработи? Тоа е токму „состојбата на исклучок“. Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben), италијанскиот

interpretation of facts, relations and positions. The importance of the video work is multi-leveled.

First, the video is an accurate analysis and a representation of the anti-global and anti-capitalist demonstrations in the heart of what is considered to be a Western liberal democracy. The analysis of the media, state forces of repression, i.e. the police, the public expression of calls for civil rights to be fulfilled and the whole structure of the clash between the state repressive apparatus and the civil rights demonstrators is recorded here, edited and spoken from the center(s) of the capitalist Empire and not from somewhere else, where basic democratic rights are under heavy attack anyway. In short, it is possible to discern from the way the video is structured some of the key elements of contemporary capitalism, state repressive forces and how these conspire to cause what are supposed to be Western liberal democratic rights and are disintegrating – and simultaneously reconstituted, if always in a different manner. When processes of the inalienable right to demonstrate, to criticize and to perform publicly ostensibly threaten the fabric of the capitalist machine, they are transformed immediately (in other words without delay), especially in a state of emergency, at the place of intervention. There, liberal democratic rights are simply reduced to paper tigers with no teeth at all. The video therefore presents / encodes democracy in contemporary capitalistic states as a point of standstill between two blocks. And what waits to be put to work? This is precisely the “state of exception”. Giorgio Agamben, the Italian philosopher, stated in the mid-90s that the juridical norm of 20<sup>th</sup> century capitalist democracy is precisely the law of exception/emergency, and what we witness in the video is likewise the complete and terminal fusion of the biological body, but without the polis. Indeed, the en-

филозоф изјавил во средината на 90-тите дека правната норма на капиталистичката демократија на 20-тиот век е токму законот за исклучок/вонредна состојба, и тоа на што сме сведоци во филмот е исто така комплетна и крајна фузија на биолошкото тело, но без полисот. Навистина, опколениите демонстранти, држени неколку часа на отворено, повеќе ја визуелизираат парадигмата на (концентрационен) логор отколку таа на отворен јавен простор во градот Салцбург. Тоа е повторно нешто што Агамбен го формулирал, велејќи дека денес био-политичката парадигма во Западната цивилизација е логорот (концентрационен), а не Градот.

Моќта не е едноставно во рацете на суверенот, ниту во рацете на една класа или група и затоа не може да биде артикулирана на само едно ниво на свест, како случај на искривена свест. Материјалистичката парадигма тука не е доволна. Затоа, за Реслер, моќта на видеото не е „темната комора на идеологијата“, туку преку анализа на движењата, концентрацијата на расположенијата, телесните пристапи во контекстите на демонстрација, Реслер создава една луцидност која може дури и да нè заслепи нас, гледачите. Зашто, моќта тука може да биде идентификувана на ниво на инвестирање во телото. Според Фуко, нема ништо поматеријално од практикувањето моќ; Реслер прецизно го визуелизира токму ова, за повторно да го цитира Фуко, покажувајќи ја „архитектурата, анатомијата, економијата и механизмот на дисциплинирање на телото“.<sup>1</sup> Ова јасно се гледа во структурата на филмот, која ни ја покажува архитектурата на односот тело-тело (опколениот процес на притисок); економијата на лишувањето (часовите на неподвижност) и механизмот на страв и тегобност. И, што е уште поважно, тука ја гледаме структурата на моќта на видното поле - моќта на надгледувањето и окото на моќта, коишто филмот ги кодира на најверодостоен

circled demonstrators, held for several hours in an open space, actually visualize the paradigm of the (concentration) camp rather than that of the open public space of the City of Salzburg. This is again something that Agamben formulated; saying that today the bio-political paradigm in Western civilization is the (concentration) camp and not the City.

Power is not simply in the hands of the sovereign, nor in the hands of a single class or group, and cannot therefore be articulated only at the level of consciousness, as a case of distorted consciousness. The materialistic paradigm is not enough here. This is why for Ressler, video power is not the “obscure camera of ideology”, but through the analysis of movements, density of moods, body approaches in the contexts of the demonstration, Ressler produces a lucidity that can almost blind us, the viewers. For here power can be identified at the level of investment in the body. According to Foucault nothing is more material than the exercising of power; Ressler takes precisely this path toward visualization, to again quote Foucault, showing “the architecture, anatomy, economy and mechanism of how the body is disciplined.”<sup>1</sup> This can be clearly seen in the structure of the video, which shows us the architecture of the body-body relationship (the encircled process of pressure); the economy of deprivation (the hours of immobility) and the mechanism of fear and anxiety. And what is more important, here we see the structure of power in the field of vision – the power of the surveillance and the eye of the power, the video codes in the most actual way. There is a certain backdrop of visibility, a sorting of bodies, scales, lights and gazes, in

можен начин. Тука има одредено повлекување на визуелното, распоред на тела, размери, светла и погледи во мас-медиумите, особено во големите телевизиски куќи. И тоа се обидува да нè убеди во рамнотежата на силите на полето на активната демократија преку својата намерна генерална објективност. Она што е скриено во таквите (ТВ) програми е просторот меѓу окото и погледот или објектот на гледање. Објектот на гледање, како што е упорно илустрирано во филмот на Реслер, е нешто различно од окото, доаѓа однадвор, произлегува од Другиот. Погледот е секогаш нешто воздржливо, контингентно, зависно и нестабилно. Општо земено, можеме да кажеме дека гледањето е нешто контингентно. Вишокот, остатокот на погледот кој го надминува голото око е нешто што е структурирано околу недостаток, оскудица и деформација. Едноставно не постои објективно око на камерата, затоа аголот на снимањето во филмот на Реслер се меша со перспективата на демонстрантите. Како гледачи, ние сме во директна врска со настаните, гледајќи ги низ перспективата на демонстрантите. Местото на гледаната слика и нејзиното обратно движење се круцијални. И, што се однесува до гледаната слика, поважно е да се вклучи третиот елемент помеѓу телото и таа слика, имено моќта. Начинот на кој визуелниот материјал (во случајов визуелната документација) и изјавите/интервјуата на 6-те демонстранти се преклопени, не е илустративен. Сликите не ги илустрираат изјавите и обратно. Интервјуата во филмот на Реслер се намерно направени да го кодираат ризикот на визуелното поле на моќта.

Она што е тука очигледно презентирани е дека врската помеѓу визуелното и дискурзивното не е врска на соодветствување. Не постои заедничка територија, како што би било кога сликата и зборот среќно би се споиле; наместо тоа, тие се среќаваат во „не-простор“

the mass media, especially in corporate television. And it is trying to convince us, by means of its purported general objectivity, of the balance of forces in the field of active demarcation. What is hidden in such (TV) programs is the space between the eye and the gaze or image of vision. The image of vision, as is consistently illustrated by Ressler's video, is something other than the eye, it comes from the outside, emanates from the field of the Other. The gaze is always something precarious, contingent, dependent, and unstable. In general we may say that looking is something contingent. The excess, the surplus of the gaze that surpasses the naked eye is something that is structured around a *manqué*, a lack, and a disfiguration. An objective camera eye simply does not exist, this is why the camera angle in Ressler's video blends with the perspective of the demonstrators. As viewers we are in direct relation with the events by seeing them through the demonstrators' viewpoint. The place of the image of vision and its reversal are crucial. And as regards the image of vision it is more important to include the third element between the body and that image, namely power. The way the visual materials (visual documentation, as it were) and the statements / interviews by the six demonstrators are spliced is not that of illustration. The images do not illustrate the statements or vice versa. The interviews in Ressler's video are specifically designed to encode what is at stake in the visual field of power.

What is clearly presented here is that the relationship between the visual and the discursive is not one of correspondence. There is no common territory, as it were, in which image and word happily meet; instead, they meet each other in a “non-space” with relation to power, as



во однос со моќта, како што би рекол Фуко. Ова е токму Реслеровиот филм (медиум) за моќта. Филмот на Оливер Реслер е маскарада за демократијата. Под маската на демократијата во капиталистичките демократски системи денес се среќаваме со „законот/ состојбата на исклучок“ на Шмитиан-Агамбен (Scmittian/Agamben).

Гледајќи ги овие три филма на Ра'ад, Рајнхард и Реслер низ единствените можни перспективи (имено, не-есенцијализам и строго анти-документарно поставување на реалноста), на крајот сме сведоци на три приказни за моќта на несовпаѓањето помеѓу погледот и окото.

И на крајот, неопходно е да се прочита апаратот на репресија во Реслеровиот филм едноставно како привид на правдата. Освен тоа, филмот на Оливер Реслер исто така е и чин на моќ; тој ја покажува внатрешната моќ на демонстрантите, нивната способност прецизно да се изјаснат за тоа каква е нивната позиција, да ги анализираат своите потези, да ја согледаат моменталната состојба и евентуалните идни порази. Со соодветниот егзибиционизам, анти-глобалистичкото движење повторно ја освојува позицијата на моќ. Оттаму, филмот е исто така и процес на спектакуларно прикажување на телото на анти-глобалистичкото движење (но без комерцијализација!). Да сумирам: во краен случај, многу е подобро да се покаже сила, отколку да се биде инструмент на сила, како што е, на пример, полицијата - апаратот на репресија. Низ видео анализата, анти-глобалистичкото движење формира малечок круг: ја покажува моќта вгнездена во неговата сензационална функција. Тоа е реартикулација на една вистинска позиција како ослободувачки чин.

Foucault would say. This is exactly Ressler's video (medium) of power. Oliver Ressler's video is a masquerade about democracy. Under the mask of democracy in capitalist democratic systems today we encounter the (Scmittian/Agamben) – “law/state of exception”.

Looking at these three videos by Ra'ad, Reinhard and Ressler through the only perspectives possible (namely non-essentialism and strict anti-documentary positioning of reality), in the end we witness three stories of the power of discrepancy between the gaze and the eye.

Last but not least, it is necessary to read the apparatus of repression in Ressler's video as a mere semblance of justice. Oliver Ressler's video is also an act of power; it shows the internal power of the demonstrators, as they are capable of articulating precisely what their own position is, rethinking their moves, contemplating their present position and their possible future defeats. With its proper exhibitionism the anti-global movement claims back for itself a position of power. The video is therefore also a process of rendering the body of the anti-global movement spectacular (but without commercialization!). To put it in a nutshell: it is much better to exhibit power than to be the instrument of power, such as the police are – the apparatus of repression – in the final instance. Throughout the video analysis, the anti-global movement completes a short circuit: it exhibits power embedded in its spectacular function. It is a re-articulation of a proper position as an emancipatory act.

Можам да кажам дека доколку - според американскиот теоретичар Скот Букатман (Scott Bukatman) - уметноста ја поставува енигмата на телото, тогаш енигмата на техниката ја поставува енигмата на (медиа) уметноста. Од една страна, во релација со телото, резултатот е неодржливо тело, како што би рекла Рози Браидоти (Rosi Braidotti). Тоа не е кибернетичко тело кое е во функција на прогресот и на големата машина, туку е, според Браидоти, „тело како силна фигурација на неединствениот субјект во настанување.“ Промислувањето на (пост)индустријалистичкиот човек преку новата технологија може да биде теоретски јасно прераскажано во согласност со Браидоти и нејзиното преиспитување не само што ние сме, туку пред сè што сакаме да станеме! Од друга страна, имаме ситуација во која не е возможно да ја гледаме видео сликата само како белег на вистина или лага. Прашањата за оправданоста и неоправданоста ги истиснуваат оние кои се занимаваат само со тоа дали сликата е вистинита или лажна. Исто така, веќе не се занимаваме само со менталните слики и свеста, туку со парадоксалната фактичност на новите медиумски слики, особено на дигиталното видео, и компјутерски генерираните слики.

Што е тоа што е не-сосем/не-баш во сферата на визуелно доминираниот глобален Свет на Уметноста? Видео проектот на Тања Остојќ (Србија/Германија) насловен како „Биди ми гостин“ (15.58 мин), 2001, е пример за тоа.

Филмот е базиран на премонтирани документарни материјали од перформансот на Тања Остојќ, презентираан во Рим во 2002 година. Поканета од кураторот Бартоломео Пјетромархи (Bartolomeo Pietromarchi) да направи перформанс во Палацо деле Еспозициони во Рим, Остојќ решила за истиот да аранжира несекојдневна поставка. Прво, испратила

I would like to state that, if art poses, according to the American theoretician Scott Bukatman, the enigma of the body, then the enigma of technique poses the enigma of (media) art. On one side, in relation to the body, the result is the non-sustainable body, as Rosi Braidotti would say. This is not the cybernetic body that is in the function of progress and of the capital machine, but it is, according to Braidotti “a body as a powerful figuration of the non unitary subject in-becoming.” The rethinking of the (post) industrial human through new technology can be theoretically re-articulated in line with Braidotti and her questioning of not simply what we are, but rather of what we want to become! On the other side, we have a situation where it is not possible simply to relate to the video image to being a sign of truth or falsity. Questions of plausibility and implausibility override therefore those concerning whether an image is simply true or false. We have also no longer to deal only with the mental images and consciousness, but with the paradoxical facticity of new media images, especially of the digital video and computer generated images.

What is that that is not not-quite/not-right in the space of the visually dominated global Art World? Tanja Ostojic's (Serbia/Germany) video work titled 'Be my guest' (15.58 min), 2001, is such an example.

The video-film is based on re-edited documentary materials taken from Tanja Ostojic's performance, presented in Rome in 2002. Invited by the curator Bartolomeo Pietromarchi to give a performance at Palazzo delle Esposizioni in Rome, Ostojic decided to arrange an unusual setting for it. First she sent an invitation card in the form of a letter in which she announced her performance

покана во вид на писмо, во која го најавила својот перформанс како неформално собирање со јадење, пиење и неврзани разговори за уметноста. Сето тоа е намерено да биде видено како цивилизирано (термин употребен од Остојќиќ) муабетење за уметноста; потоа, во писмото, таа најавува дека ќе се искапе во џакузито кое, како масата, храната и пијалаците (донесени), ќе биде поставено во просторот на галеријата за оваа прилика. Во поканата ѝ предлага да бидеме нејзини гости, така што „Биди ми гостин“ е насловот на перформансот. Мадам Батерфлај на Џакомо Пучини, како што се слуша на филмот, е музичката придружба на цивилизираната вечера; оперската арија *Viene la sera* (*Доаѓа вечерта*) (во изведба на Марија Калас) се пушта во текот на целата вечер во видеото. На кој начин можеме да ја утврдиме интерпретацијата на овој перформанс/видео проект?

Потпирајќи се на филозофијата и психоанализата, тврдев дека Тања Остојќиќ има развиено два важни пристапа кон уметноста, медиумите и перформансот. Првиот е автентичниот чин на надминување на фантазијата, преку над-идентификација, а другиот е инкарнација. И обата имаат корени во психоанализата. Во нејзиниот видео проект Остојќиќ ја развива таканаречената жижековска над-идентификација со бедемот на моќта на современата уметност. Ако модерната уметност претежно се занимава со секс и корупција, и со либидиналните фантазии односи на моќ, тогаш Остојќиќ постапила токму така за јавно да го постави ова фантазматско сценарио кое е дискутирано, поттикнувано, навестувано, но никогаш предочено во јавноста. Во својот перформанс/видео проект, Остојќиќ ја презема улогата на „општествена кучка“. „Биди ми гостин“ значи токму да се поканат кураторите, како и сите протагонисти од поблиску и подалеку, кои се инволвирани во Институцијата Уметност, да изведуваат опсени игри, одржувани во

as an informal gathering with food, drinks and light talks about art. All to be presented as very civilized chat about art, as Ostojic herself said. Later in the letter she announced that she would take a bath in the Jacuzzi that will serve as the dinner table for the food and drinks (brought), installed in the gallery space for this occasion. In the invitation letter she asked us to be her guest, “Be my guest” is therefore the title of the performance. Giacomo Puccini’s ‘Madame Butterfly’, as it is possible to hear from the video, provided the musical accompaniment to the civilized diner; the opera aria *Viene la sera* (given by Maria Callas) is also heard throughout the video, and was played during the course of the evening. Which way are we to establish the interpretation about this performance/video work?

Relying on philosophy and psychoanalyses, I argued that Tanja Ostojic developed two important approaches toward art, media and performance. The first one is the authentic act of traversing the fantasy, through over-identification, the other is incarnation. Both come from psychoanalytic heritage. Ostojic developed in her video work the so-called, Zizekian over-identification with the contemporary art power edifice. If in contemporary art most subjects are about sex and corruption, and about libidinal/sexual fantasies and empowerment relationships, then Ostojic acted precisely in a way to overtly stage this fantasmatic scenario that is discussed, incited and implied, but not made overtly public. Ostojic in her performance/video took on the role of a “society bitch.” “Be my guest” means exactly that, to invite the curators and all protagonists from near and afar, involved in the Art Institution, to perform obscene games, conducted within the setting of the Art Edifice, in an overtly visible and public way. Ostojic staged “the questioning of the fantasmatic scenarios of the con-

средината на Бедемот наречен Уметност, на еден сосема видлив и јавен начин. Остојќиќ го постави „преиспитувањето на фантазматските сценарија на светот на современата уметност“ јавно, во галериски простор. Со тоа таа изврши, според лакановскиот речник, автентичен чин на надминување на фантазијата. Накусо, ако бедемот на уметничката моќ почива на опсценост и промискуитет, и ако тоа е приказната за уметноста и нејзината моќ, тогаш предложениот процес на пре-идентификација (да се биде јавна „општествена кучка“) сосема верно ги пре-прикажал овие процеси во доменот на јавноста.

А што е со инкарнацијата? Оваа пре-идентификација е изведена пред нашите очи „со душа и тело (in-carne)“: Остојќиќ и кураторот дискутираа за уметноста и животот и лежеа во џакузито голи, продолжувајќи да пијат шампањско, приближувајќи се до состојба на јавен коитус. Со веќе споменатиот куратор и критичарот Лудовико Пратези (Ludovico Pratesi) (кој им се придружи, откако буквално ја сфати поканата на Остојќиќ: биди ми гостин), Тања Остојќиќ во џакузито изведе радикализирана верзија на „La dolce vita!“ на Федерико Фелини (Federico Fellini). Она што само се насетуваше во златното минато на *art nouvelle* денес е сосема јавно изложено во отворен галериски простор.

Прашањата околу делото остануваат отворени, иако тоа нас нè тера да размислуваме не само околу тоа што е уметноста, туку и што ние, како уметници и критички интелектуални активисти, сме приморани да направиме за да ја смениме состојбата на нештата. Особено што денес е сосем очигледно дека ефектното, но едноставно критичко-авангардно тврдење користено во минатото, дека Институцијата Уметност е премногу моќна и опсцена, не е доволно!

temporary art world” publicly in the gallery space. Acting in such a way she performed, according to the Lacanian vocabulary, the authentic act of traversing the fantasy. In short, if the art power edifice is relying on obscenity and promiscuity, and, if this is what the story about art and its power is, than the proposed process of over-identification (being a public “society bitch”) exactly over-displayed these processes in the public realm.

And what is it about incarnation? This over-identification is performed in front of our eyes in “flesh (in – carne) and “hot” blood:” Ostojic and the curator discussed art and life and laid in the Jacuzzi naked, continuing to drink champagne, coming close to a situation of public coitus. With the previously mentioned curator and with the critic Ludovico Pratesi (who joined them, after understanding literally Ostojic’s invitation: be my guest), Tanja Ostojic in the Jacuzzi performed a radicalized version of Federico Fellini’s ‘La dolce vita!’ What was only incited in the golden past of the art nouvelle is today put totally visibly into the public gallery space.

The questions about the work remain open, although it forces us to think not only about what art is, but what are we, as artists, and critical intellectual activists, compelled to do, in order to change the state of things? Especially, as it is today blatantly obvious that the effective, but simple critical avant-garde assertion, used in the past, about the Art Institution being too empowered and obscene, is not enough!

Како видео уметник и теоретичар, предлагам безусловна јасна „извртена“ политизација на вистинската позиција. Таков пристап е разработен во видео филмот „Источната куќа“ (18 мин, 2003) на Марина Грижинич и Аина Смид (Aina Smid) (Словенија). Наместо да се гледам и претставам себе си како феминистка од Источна Европа, јас предлагам, како што е и изведено во филмот, да се размислува за Источна Европа на сосема поинаков начин, не да се размислува за мене како жена, или феминистка и академик, но да се размислува за Источна Европа како за женска парадигма (Источна Европа како жена). На тој начин релацијата помеѓу Источна и Западна Европа не се гледа само како релација помеѓу индивидуи и нивните приватни нееднаквости и сексуални разлики. Таквото позиционирање на површината изведува една многу поголема и подлабока нееднаквост и диспропорција која длабоко и различно делува на нашата врска со историјата, филозофијата (Ален Бадиу (Alain Badiou)), родот и политиката.

### **Втор дел: Нова Европа и Агамбеновото надвор од битието**

На распоредот на важни расправи за културниот идентитет на Европа денес е прашањето на можниот идентитет на нова Европа, која ќе биде реформирана кога десет нови држави ќе влезат во Европската заедница и ќе помогнат да се формира Нова Обединета Европа која ќе се состои од 25 држави во 2004 година. Според тоа, се очекува да се втемели можно единство/или мноштво на заедничкиот дух. Меѓутоа, моето прашање е: под кој услов?

Ова прашање може да се анализира преку преглед на она што одредени академици го кажале за Европа во мај, 2003. На 31 мај, 2003 година, Хабермас (Haber-

As a video artist and theoretician, I suggest an unconditional clear queer politicization of a proper position. Such an approach is developed in the videofilm 'The Eastern House' (18. min, 2003) by Marina Grzinic and Aina Smid (Slovenia). Instead of seeing and presenting myself as a feminist from Eastern Europe, I suggest, as it is performed in the video, to think about Eastern Europe in a completely different way, not to think about me as a woman, or as a feminist and an academic, but to think about Eastern Europe as a female paradigm (Eastern Europe as a woman). In such a way the relation between Eastern and Western Europe is not seen as a relation just between individuals and their private inequalities and sexual differences, but such a positioning brings to the surface a much greater deeper structural inequality and disproportion that deeply and differently affects our relationship to history, philosophy (Alain Badiou), gender and politics.

### **Part Two: New Europe and Agamben's Out of Being**

On the time table of important discussions about the cultural identity of Europe today is the question of a possible identity of the new Europe, the one that will be reshaped when the 10 new states join the European community and help form the New United Europe which will consist of 25 states in 2004. A possible unity/or a multiplicity of a common spirit is therefore expected to be developed. However, my question is under what condition?

An analysis of this question is possible by reviewing what certain academics had to say about Europe in May 2003. On 31<sup>st</sup> May, 2003, Habermas published a text in the

mas) (објави текст во Франкфуртер Алгемајне Цајтунг, потпишан и од Дерида (Derrida) (кој објасни дека не бил во можност да учествува во пишувањето на текстот, но е среќен што има можност барем да го потпише); текстот треба да се гледа како прецизен одговор и „побуна“ против договорот за поддршка на војната на САД против Ирак, потпишан на 31 јануари 2003 год. од страна на некои стари и нови држави, меѓу кои има некои што се надеваат дека ќе станат дел од ЕУ. На 31 мај 2003 година, датумот на кој текстот на Хабермас беше објавен, Еко (Eco), Ватимо (Vattimo), Рорти (Rorty) и Алтри (Altri) исто така објавија, во исто време, иако во различни, но еднакво важни дневни весници, дополнителни текстови кои ги поддржуваат идеите формулирани од Хабермас.

Да се обидеме да простудираме и анализираме што е тоа, така да го наречеме, стекнување нов европски идентитет, нов дух на Европа, прво преку размислувањата на Хабермас, а потоа на Ватимо.

Во својот текст, Хабермас расветлува две поенти кои заслужуваат да бидат анализирани. Прво, дека нова Европа мора да се гледа како пространство со различни брзини, но во срцевината останува она што тој го нарекува авангарда, авангардното јадро образувано од најразвиените европски држави. Така, тој повторно ја прикажува, но со малку поинаква реторика, приказната за Западот и Истокот. Оваа разлика е развиена подоцна во неговото гледиште, во кое Западот се согледува како духовна рамка, контура која е многу повеќе од Европа, како духовно живеалиште кое е поврзано со индивидуализмот, рационализмот и, на крајот, со јудео-христијанската основа, и е во целосна хармонија со САД, Канада и Австралија (сето ова е, повторувам, според Хабермас!).

Frankfurter Allgemeine Zeitung, co-signed by Derrida (who clarified that he was not able to join the writing of the text, but was happy to have a chance to at least sign it); the text is to be seen as a precise answer and “rebellion” against the 31<sup>st</sup> January 2003 charter of support to the USA’s war in Iraq, signed by some old and new states, some of those hoping to become part of the EU. On 31<sup>st</sup> May 2003, the date when the Habermas text was published, Eco, Vattimo, Rorty and Altri also published, at the same time, although in different but equally important daily magazines, additional texts supporting the main ideas formulated by Habermas.

Let’s try to study and analyze what it is, so to speak, to take on the new European Identity, the new European spirit, first looking at Habermas’ and secondly Vattimo’s thoughts.

Habermas brought to light two main points in his text that deserve to be analyzed. First, that new Europe has to be seen as a space of different speeds, but at its heart remains what he called the avant-garde, with the avant-garde nucleus formed by the most developed European countries. So he is displaying again, through a slightly new rhetoric, the story of West and East. This difference was developed further in his view, that sees the West as a spiritual frame, a contour that is much more than Europe, it is a spiritual habitat that is connected with individualism, rationalism, and last but not least with the Judeo-Christian framework, and it is in complete harmony with the USA, Canada and Australia (all this is seen, I repeat, according to Habermas).

Мораме да забележиме дека е испуштена Јапонија, иако оваа западна духовна рамка е пред сè претстава на што друго, ако не на развиениот Свет, значи Првиот капиталистички свет. Важно е да се забележи дека на просторот на Азија, според Трин Т. Мин-ха (Trinh T. Minh-ha), виетнамската теоретичарка и филммејкер, во рамките на Глобалниот Свет му се припишува специфична комбинација на односи на доминација и процеси на експропријација/евакуации на историското тло. Имаме опсесивна состојба кон овој Исток (на Азија) која мора да биде видена како радикално поинаква од Истокот (на Европа); во однос на Азија, во Првиот капиталистички свет се случува скоро секојдневно обликување на различни форми на вклучување и исклучување.

Второ, Хабермас во својот текст изложува две особини кои според него се во коренот на денешна Европа. Тој тврди дека две обележја ѝ се заеднички на Европа: тоталитарните режими и Холокаустот. Тука морам да покренам едно прашање: каде и кога да ги вброиме масакрите на територијата на Балканот: Косово, Сребреница, Вуковар? Она што е евакуирано и апстрахирано е токму состојбата на невозможност Европа да биде, како што вели Хабермас, „среќно самостоен и рационален јудео-христијански ентитет“. Или, во овој гест можеме да видиме чин на испуштање, на евакуација и апстракција токму на таа неспособност која денес оневозможува Европскиот дом (како што го нарекува Ватимо) да биде целосно затворен, комплетиран и помирен со себеси. Масакрите од 90-тите години на Балканот мораат да бидат евакуирани, апстрахирани и отфрлени, за да може да биде успешно залагањето за Европски дом.

Интересно е да се забележи дека во реалниот европски простор, од една страна, Балканот е перципиран како грозно потсетување, а новата состојба на Холокауст

We have to note that Japan is omitted, although this Western spiritual frame, is first and foremost the depiction of nothing other than that of the developed World, therefore of the First Capitalist World. It is important to note that to the Asian space is granted within the Global World, according to Trinh T. Minh-ha, the Vietnamese theorist and filmmaker, a specific set of domination relations and expropriation processes/evacuations of historical grounds. An obsessive situation is going on toward this East (of Asia), that has to be seen as radically different from the East (of Europe); in relation to Asia an almost daily shaping of different forms of inclusion and exclusion is going on within the First Capitalist World.

Secondly, Habermas exposed in his text two main traits that are in his view at the heart of Europe today. He stated that Europe has in common two main features: the totalitarian regimes and the Holocaust. Here I have to raise a question and ask where and when are we then to include the massacres within the Balkan territory: Kosovo, Srebrenica, Vukovar? What is evacuated and abstracted is precisely the condition of impossibility of Europe to be a “happily individual and rational Judeo-Christian entity”, as termed by Habermas. Or we can see in this gesture an act of omission, of evacuation and abstraction of precisely that impossibility that today prevents the new European home (as termed by Vattimo) to be fully closed, completed and at peace with itself. The massacres of the 90’s in the Balkans must be evacuated, abstracted, and rejected, in order that this endeavor to form a European home can be successful.

It is interesting to note that within the real space of Europe, on the one hand we have the Balkans which are perceived as the disgusting remainder, and the new Holo-

која се случи таму е апстрахирана. Од друга страна, како што забележа теоретичарот Борис Буден (Загреб/Виена), имаме специфична опсесија на естетско ниво која се однесува на Источна Европа, поточно на Балканот. Се чини дека балканскиот регион игра посебна улога за идентификацијата на Европа бидејќи се смета за скоро сиров ентитет кој може да создаде, но само на полето на естетиката, нови концепти и заради тоа е способен да го снабди современото европско уметничко движење со еден вид свежа крв. Значи, поранешната Западна Европа е вампирски ентитет, или модерен канибал! Ова може да се согледа ако размислиме за сè поголемиот број изложби во Европа чиј интерес е барање и истражување на балканскиот идентитет и медот со кој треба да се покријат крвавите рани создадени на реалниот простор на Европа од овој ист балкански ентитет.

Ватимо дури оди и чекор понапред во трагањето по нов европски идентитет, изложувајќи го фактот дека ако треба да зборуваме за идентитет, тогаш тоа е нешто што ги надминува националните европски држави. Но, зарем со тоа не дава позитивна оценка за она што бездруго се случува на реалниот простор на Европа? Светската банка, Меѓународниот монетарен фонд и Светската трговска организација ги донесуваат најважните одлуки што се однесуваат на економскиот и политичкиот статус и иднината на голем број држави денес. Покрај тоа, надоврзувајќи се на Џорџо Агамбен, мораме да потврдиме дека она што навистина го интересира Западот е генетскиот материјал, таканаречената био-моќ. Тоа е цело едно подрачје на нова технологија и нова биологија, кои се соединуваат, отворајќи едно ново поле кое е познато како био-политика. Био-политиката го истражува животот (артифициелен) и исто така е средство со кое модерните држави денес ги управуваат нашите животи. ДНК се прикажува на Интернет како

caust situation that took place there is abstracted. On the other hand, as it pointed out by the theorist Boris Buden (Zagreb/Vienna), we have a specific obsession on the esthetic level which is going on regarding Eastern Europe, and more precisely regarding the Balkans. It seems that the Balkan region is fulfilling a special role for European identification, as it is seen as an almost raw entity that can produce, but solely in the field of esthetics, new concepts and therefore it is capable of providing the contemporary European art movement a sort of fresh blood. Therefore the former West of Europe is a vampire entity or the modern cannibal! This is possible to see if we think about the proliferation of exhibitions in Europe that are interested in searching and investigating the Balkan identity and the honey with which to cover the bloody wounds produced in the real space of Europe by this same Balkan entity.

Vattimo is even going a step further in searching for the new European identity, exposing the fact that if we are to talk about identity then it is something that is going beyond the national states of Europe. But is he not simply giving a positive mark as to what is going on anyway within the real space of Europe? The World Bank, the International Monetary Fund and The World Trade Organization are taking the most important decisions regarding the economical and political status and futures of a number of states today. Furthermore, following Giorgio Agamben, we have to assert that what really interests the West is the genetic material, the so-called biopower. It is a whole realm today of new technology and biology, which are coming together, and opens a field that, is known as bio-politics. Bio-politics is about exploring (artificial) life, and also it is the way modern states are administering our lives today. DNA is shown on the Internet as a computer game. But it is not as simple as this! Actually it is even more frightening! The states, and to a greater extent the multinational companies instead of the national states



компјутерска игра. Но, не е сè толку едноставно! Всушност, дури е и застрашувачки! Државите, а во голема мерка и мултинационалните компании, наместо националните држави, (дури и во своите имиња), нѝ диктираат каков живот да водиме, кога да умреме, итн. Денес не е толкав проблем идејата за нациите, вели Агамбен, туку управувањето со животот и нашето право на смрт! Границата за која станува збор е прашање на бирократско управување од страна на големата машина, додека модерната држава си зема за право да одлучува за овие прашања. Време е да се разбере дека веќе се на сила нео-либералните принципи на управување кои ги надминуваат националните интереси на државите, во рамките на глобалните економски, политички и културни императиви на денот, месецот и милениумот.

И повторно, Ватимо зборува за генот на социјализмот, кој се смета за карактеристичен за Европа. Со тоа, тој едноставно ги става во заграда реалните социјалистички истории за ужасите на Европа. Историјата на социјализмот не може да биде евакуирана од нејзиното источноевропско наследство. Согледан од страна на Ватимо, социјалистичкиот ген е процес на голтање на историите на Источна Европа, евакуирајќи ги токму оние услови на невозможност кои во нормални околности би нè спречиле да го согледаме социјализмот не само како процес на хуманизација и просперитет, туку и како процес на продуктивна негативност.

Ако веќе се зборува за гените, треба да се подвлече генот на угнетување, имигранти и војни извезени од јадрото на Европа кон нејзините граници, или надвор од неа. Генот на вклучување и исклучување во и од Европа, според британскиот теоретичар Гејл Луис (Gail Lewis), денес може да се посматра како тело на црномуреста жена, тело кое е постојано во процес на тргување, експлоатација, и е подложено на различни

(even in their names), are prescribing what sort of life we lead, when we can die etc. It is not the idea of nations so much that is a problem today, says Agamben, but the administering of the definition of life and our right to die! The border in question is a question of bureaucratic administration by the capital machine, whereas the modern state is taking all the rights to decide upon these topics. It is time to understand that already at work here are the neo-liberal principles of regulations beyond certain states national interests, within the global economical, political and cultural imperatives of the day, month, and millennium.

And again, Vattimo talks about the gene of socialism that can be seen as something specific to Europe. In doing so, he simply puts into parenthesis the real socialist histories of the horrors of Europe. The history of socialism cannot be evacuated from its Eastern European legacy. The gene of socialism seen by Vattimo is a process of swallowing the histories of the East of Europe, evacuating precisely in such a way that those conditions of impossibility that would normally prevent us seeing socialism not only as a process of humanization and prosperity, but also as a process of productive negativity.

If it is to talk about genes then it is to underline the gene of oppression, immigrants, and wars exported from the nucleus of Europe toward its borders or out of Europe. The gene of inclusion and exclusion from or within Europe, is to be seen today according to Gail Lewis, the British theoretician, also in the form of the black women's body, the body in constant processes of trafficking, exploitation and being subsumed within different stories of

приказни на современ расизам. И уште повеќе, ако треба да ги изброиме сите академски имиња га цитирани погоре кои застанале во одбрана на новата Европа, сите членови на новата света алијанса наспроти Ѓаволот-таму надвор, тогаш не можеме само да го потврдиме она што го кажа Алисон М. Џегар (Alison M. Jaggar), американската феминистка и филозоф, во едно интервју објавено во *Зарез*, Загреб, дека на глобално нео-либерално ниво, современата демократија е олицетворена во белиот маж! Освен тоа, таа додава дека она што треба да биде слушнато од другата страна на родовата разделна линија, се само белите богати академски жени од елитата. Очевидно, во контекст на човечноста и формирањето на новиот европски идентитет, тие сè уште не се доволно моќни да бидат повикани да се придружат на клубот на писатели од 31 мај 2003 година.

Ако размислуваме во рамките на овие параметри и приказни кои го формираат идентитетот на нова Европа, тогаш не можеме да бидеме ништо друго, туку критични во однос на приказните за давање моќ на голиот живот. Гол живот (ова го користам повикувајќи се на Џорџо Агамбен) е состојба на апсолутно и тотално лишување, кога индивидуата нема ништо друго освен неговиот/нејзиниот (гол) живот. Овој термин доаѓа од Римското право според кое робовите биле сфатени како свети/животни/, што значи без какви било права освен правото на гол живот, и според тоа и правото да умрат. Денес имаме слична ситуација во врска со бегалците, имигрантите, емигрантите, луѓето без документи, итн. Оваа ситуација се однесува исто така и на современите робови (оние кои само со телото се вклучени во разни видови тргување: деца, жени, итн.). Мора да бидеме критични кон овие интерпретации кои во таканаречените луѓе без државјанство и животот без документи гледаат извор на ирационална сила; да им се даде моќ

contemporary racism. And even more, if we are to count all the academic names quoted above who stood up in defense of the new Europe, all the members of the new holy alliance against the devil – outside there, then we cannot just acknowledge what was stated by Alison M. Jaggar, the American philosopher and feminist in an interview published in *Zarez*, Zagreb, that on a global neo-liberal level, contemporary democracy has the face of a white man! Moreover, she added what it is to be heard from the other part of the gender divide, is then only white wealthy academic elite women. Obviously, in the context of humanity and of shaping the new European Identity, is still not powerful enough to be called upon to join the club of writers from 31<sup>st</sup> May 2003.

If we think within such parameters and stories that are shaping the identity of new Europe then we cannot be but critical of the stories of empowering of naked life. Naked life (that I am using in reference to Giorgio Agamben) is a situation of an absolute and total deprivation, when the individual has nothing else than his/her/its (naked) life. The term comes from the Roman Empire's law that slaves were perceived as sacred/animals/, that means without any rights other than the right to have a naked life, and therefore the right to die. Today, we have a similar situation in relation to refugees, immigrants, emigrants, people without papers, etc, and also when thinking about the contemporary slaves (the ones that are included with their bodies solely in all sorts of trafficking: children, women, etc). We have to be critical toward these interpretations that see a source of irrational power coming or dissipating from the so-called people without citizenship and paperless life; to credit them with empowerment when they are just bearing a naked life is a dangerous form of academic institutionalization and more-

кога одвај го поднесуваат голиот живот е опасна форма на академска институционализација и, притоа, рационализација на целокупните форми на угнетување на луѓе и тела без документи, без права, кои поседуваат само едно нешто, нивните голи животи. Без документи и основа можеби сè уште се снаоѓаат со илегален престој, безмалку измислувајќи животни системи и форми на опстанок. Мојата критика е токму против оваа трансформација на голиот живот во категорија на уживање, која е создадена според овие академици преку измислување начини да се надминат и преживеат ситуациите на најголемо лишување со цел единствено да се преживее. Ако решиме да им веруваме на овие приказни, тогаш тоа значи дека им даваме моќ само и единствено менаџерските академски групи во рамките на глобалниот капиталистички систем кои се обидуваат да ги рационализираат формите на лишување и голите животи на милиони луѓе, во овој свет на речиси паничен глобален капиталистички систем. Милиони луѓе се без соодветно државјанство, ако воопшто и го имаат, но според новава интерпретација тие измислуваат интересни системи на преживување од ден на ден. Во овој процес на давање моќ на секого и на сите, дури и на најмалите организации за преживување на голиот живот, пред да бидат обезглавени, можеме да ја препознаеме одвратната рационализирачка форма на позитивизација на тоталната мизерија и формите на апсолутна и целосна експлоатација. Или, срочено малку поинаку, повикувајќи се на Агамбен, ова е рационализација на живот без форма, или може да биде согледано како процес на давање конкретна форма на нивната бесформна форма на живот, но без живот! Тоа значи да се даде прецизна рационална рамка (на која толку се повикува Хабермас) која ќе му овозможи на умот на модерниот европски администратор среќно и прогресивно да се справи со на тој

over rationalization of total forms of oppression of people and bodies without papers, without rights, that are in possession of only one thing only, their naked lives. Without papers and grounds they are maybe still managing a sort of illegal citizenship, almost inventing systems of life and forms of surviving. My critic is precisely against this transformation of naked life into a category of enjoyment, that is, according to these academics, produced by invention of ways to surpass and survive the most deprived situations in order to simply survive. If we are to give credit to such stories then it means that we are empowering only and solely the managerial academic groups within the global capitalist system that are trying to rationalize, in a world of an almost panicked global capitalist system, forms of deprivation and naked lives of millions. Millions are without proper citizenship, if any, but according to this new interpretation they are inventing interesting systems of surviving day by day. In this process, empowering one and all, even the smallest organization of surviving of naked life, before they will be decapitated, we are able to recognize a disgusting rationalizing form of positivism regarding total misery and forms of absolute and total exploitation. Or worded slightly differently, in reference to Agamben, this will be a rationalization of a life without a form, or this can be seen as a process to give to their formless form of life a specific form, but without life! This means to give exactly a rational frame (so invoked by Habermas) that will allow the modern European administrator's mind to deal happily and progressively with such deprived invisible and powerless strata within modern society.

начин лишените, невидливи и немоќни слоеви во модерните општества.

Можам да изјавам дека на темелите на глобализацијата работи антрополошка машина, и таа тајно работи на вкрстување на човекот и животното. Идејата е да се направат почовечни обата вида; хуманизацијата е суштината на овој однос. Идејата за човечност е идејата на Битие и неговото вклучување во цивилизацијата. Но, кој одлучува што е човечно, и кога нелугето ќе земат учество во процесот на хуманизацијата? Се разбира, машината на капиталот!

Во својата последна книга „Отворено. Човекот и животното“ (2002), Џорџо Агамбен всушност нè предупредува дека можеби е време да се инсистира на растворање, или подобро кажано, на раскинување на врската помеѓу човекот и животното. Ова животното исто така може да се посматра и како тело на модерниот роб. Наместо на робот, денес може да се мисли на телото на имигрантот, на бегалците, на илегалците, сиромашните и пролетерите. Тој предлага да се раскрсти со оваа константна хибридизација. Да се биде изоставен од антрополошката машина, да не се биде спасен, е нашиот единствен спас. Да не бидеме дел од процесот на капиталистичката хуманизација, да бидеме изоставени од Битието, е можеби единствениот начин да имаме пристојно бивствување.

„Надвор од битието“ е исто така поднаслов на последното поглавје на гореспоменатата книга на Агамбен. Дозволете ми сега набрзина, но темелно да утврдам приказна зад предложеното „надвор од бивствувањето“. Можам да ја предложам следната теза: во модерната историја на филозофијата три книги, или три мисловни стојалишта го одбележаа начинот на разбирање на Битието (Sein) кое Дерида го дефинира како „Ние и нашиот живот“:

I can state that an anthropological machine is working at the basis of globalization, and it is working on a secret connection of putting together man and animal. The idea is to make them both more human; humanization is at the basis of this connection. This idea of humanity is the idea of Being and its inclusion into civilization. But who decides what is human, and when the non-humans will take part in the process of humanization? The capital machine of course!

Giorgio Agamben in his last book ‘Open. Man and Animal’ (2002) is actually warning us that maybe this is the time to insist on the dissolving, or breaking this connection between man and animal. This animal can be seen also as the body of the modern slave. Today instead of the slave, it is possible to think about the body of the immigrant, refugees, clandestine people, the poor and the proletarians. He proposes to cut with this constant hybridization. To be left out of the anthropological machine, not to be saved. This is, therefore, our only possible salvation. Not to be part of the process of the capitalist humanization, to be left out of Being, this is maybe the only possible way to have a descent being.

Out of Being is also the subtitle of the last chapter in the aforementioned book by Agamben. Allow me now to go quickly but deeply into establishing a story behind this proposed “out of being”. I can put forward the following thesis. In the modern history of philosophy three books or three positions of thinking marked the way of understanding Being (Sein) which Derrida defines as; “We and our life”:

Во 1927 Хајдегер (Heidegger) ја издава „Битие и време“  
 Во 1950 Сартр (Sartre) ја издава „Битие и ништо“  
 Во 1997 Бадиу (Badiou) ја издава „Битие и настан“

И би сакала во оваа колона да го додадам и насловот на последното поглавје на веќе споменатата книга на Агамбен „Надвор од Битието“.

Во 2002 Агамбен го издава „Надвор од Битието“ (како поглавје во *Отворено!*)

Хајдегеровото „Битие и време“ зборува за темпоралноста на историјата. Сартровото Битие е она на ништожноста во однос со Холокаустот. Иако, можам да се согласам со Дерида дека Сартровата ништожност е само модалитет да се биде нешто како ништо. Бадиу ја пресече линијата на Битието со настанот. Франсоа Пруст (François Proust), во 1998 година, го дефинираше настанот на Бадиу како пресек внатре во домот на Западната филозофија кој наликува на антрополошката машина во теоријата и филозофијата. Бадиу е сосема свесен дека домот на Западната филозофија наликува на антрополошката машина која денес е принудена единствено на панично вртење во празно, продуцирајќи целосна евакуација на историите и практиките од Првиот капиталистички свет. Франсоа Пруст го опишува овој дом на филозофијата како западна метафизика која е претворена во задушлива куќа кој не ни дава да земеме здив. Настанот на Бадиу, според Пруст, е чинот на отворање на прозорецот, или на прозорците, за да се продолжи со дишењето. Но, не е ли ова само чин на проветрување на истата, непроменета куќа на Западната метафизика? На оваа траекторија можеме да откриеме други патеки или модификации низ историјата во релација со Битието. Потсетувам на делезовската (Deleuze) идеја за бескрајноста на Битието, или на Битието во процес

In 1927 Heidegger published 'Being and Time'.  
 In 1950 Sartre published 'Being and Nothingness'.  
 In 1997 Badiou published 'Being and the Event'.

I would like to add to this line the title of the last chapter in the already mentioned book by Agamben 'Out of Being'.

In 2002 Agamben published 'Out of Being' (as a chapter in *Open!*).

The Heideggerian Being and Time is about the temporization of History. Sartre's Being is one of nothingness in relation to the Holocaust. Although, I can state with Derida that Sartre's nothingness is only a modality of being something as nothing. Badiou made a cut in the line of Being with the event. François Proust, in 1998, defined Badiou's event as a cut within the house of Western philosophy that resembles the anthropological machine in theory and philosophy. Badiou is very well aware that the house of Western philosophy resembles the anthropological machine that is today compelled just to an empty and panic-stricken rotation, producing a total evacuation of histories and practices out of the First Capitalist world. François Proust describes this house of philosophy as Western metaphysics that is transformed in a suffocating house that is preventing us from breathing. Badiou's event is, according to Proust, the gesture of opening a window, or of opening the windows to start to breathe again. But is this not just a gesture to provide fresh air within the same old, unchanged house of Western metaphysics? In this trajectory we can identify other paths or modifications through history in relation to Being. I am reminded of the Deleuzian idea of never ending, Being, or, Being in the process of Becoming. Derrida in-

на Настанување. Дерида ја воведува *differance*. Таа се залага за разлика преку само една единствена буква (а наместо е). Во овој контекст, Бадиу го прави всушност најрадикалниот можен гест. Тој барем се обидел да почне да размислува за Битието од почетокот. Настанот на Бадиу треба да биде сфатен како гест на професор кој, откако ќе не ислуша и исправи, ни вели „уште еднаш, отпочеток, ќе ве молам.“ Но текстот останува ист!

Тврдам дека овие чекори водат кон модификација на западната институција на метафизиката, или на величествениот филозофски и цивилизациски бедем, но во крајна линија, бедемот останува непроменет.

Значи, Агамбен е оној кој ни го овозможува најрадикалниот гест. Агамбеновото „надвор од Битието“ не е само чин на отворање на прозорците во старата антрополошка машина. Тој ни вели: за да се спасиме, мораме да ја напуштиме куќата! Надвор од Битието! „Надвор од Битието“ може да се сфати како радикален настан на Бадиу, на кој всушност се повикува и самиот тој.

Важно е да се разбере дека овој гест не е гест на пренебрегнување, дека нема да бидеме ненадејно одвлечкани во еден „извртен“ безвременски или вонвременски простор, или во некој вид наелектризирана напнатост. Надвор од битието значи да се отвориме за една друга темпоралност. Или, да бидеме уште попрецизни, ова значи да се почне со проекција на сосема нов филм, без да се губи време, што е и предлогот на Бадиу, со ре-дефиниција на една единствена секвенца, и дури не е ни важно дали е почетната. Надвор од битието значи да се биде отворен/а не кон просторот на Другоста, туку кон Другиот, Вториот, Третиот Простор.

It introduced a difference. It claims a difference through only one single character (the *a* instead of the *e*). Within such a context Badiou made the most radical gesture indeed. He tried at least to start to think about Being from the beginning. Badiou's event is to be perceived similarly to the gesture of the professor that after listening and making corrections tells us, from the beginning, once again, please. But the text stays the same!

I argue that these moves lead to the modification of the western Institution of metaphysics, or of the great philosophical and civilizational edifice, but in the last instance, the edifice stays unchanged.

Agamben is the one, therefore, that provides us with the most radical gesture. Agamben's out of Being is not the simple gesture of opening the windows within the old anthropological machine. He is telling us: to be saved, we have to leave the house! Out of Being! Out of Being can be perceived as the radical Badiou event, indeed, so invoked by Badiou himself.

What is important is to understand that this gesture is not the gesture of foreclosure that we will not drag with it suddenly into a queer space without time or out of time, or in some kind of wired suspension. Out of being means to open up for another temporality. Or, if we are to be even more precise, this means to start with a projection of a completely different film, and not to waste time, which is Badiou's suggestion, with the re-definition of one single sequence, and it doesn't matter even if it is the initial one. Out of Being is to be open, not toward the space of Otherness, but toward the Other, Second, Third, Space.

Значи, ако треба да дадам некаков редослед, приказната за Битието и полудената антрополошка машина на хуманизацијата раководена од капиталот може да се прочита вака: Бадиу почеток, Делез збиднување, Дерида разлика и Агамбен крај. И јас тука ќе ставам крај.

Превод од англиски јазик: Јана Јакимовска

#### Белешки

<sup>1</sup> Michel Foucault, "Body/Power," in C. Gordon (ed.), *Michel Foucault: Power/Knowledge*, Brighton: The Harvester Press, 1980, p. 57

#### Библиографија

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.  
 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.  
 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988.  
 Michel Foucault, *Power / Knowledge*, The Harvester Press, Brighton, 1980.  
*The catalogue of International Media Art Award 2002*, ZKM and SWR Baden-Baden, Germany 2002.  
*The catalogue of the International Short Film Festival*, Oberhausen, Germany 2003.

So, if I am to give a kind of order, we can read the story of Being and of the madly anthropological machine of humanization run by capital as follows:

Badiou beginning, Deleuze becoming, Derrida difference and Agamben the end. And I will end here as well.

#### Notes

<sup>1</sup> Michel Foucault, "Body/Power," in C. Gordon (ed.), *Michel Foucault: Power/Knowledge*, Brighton: The Harvester Press, 1980, p. 57

#### References:

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.  
 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.  
 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988.  
 Michel Foucault, *Power/Knowledge*, The Harvester Press, Brighton, 1980.  
*The catalogue of International Media Art Award 2002*, ZKM and SWR Baden-Baden, Germany 2002.  
*The catalogue of the International Short Film Festival*, Oberhausen, Germany 2003.

Јелена Лужина

**Театарското  
насилство, денес**

*Нешто е гнило во овие  
години на евројска надеж.*

Дејан Дуковски,  
*ММЕ кој ѝрв ѝочна* (Трет круг)

Баучот на насилството се заканува да ги завладее безмалку сите европски театарски сцени – баучот на таканаречената *нова евројска драма*.

За што, всушност, станува збор?

За појава, но и за несомнена афирмација на еден моќен, агресивен, сè попопуларен и (несомнено) профитабилен драмски *џренд*, кој на европските театри им се самонаметнува некаде од средината на деведесеттите години на дваесеттиот век, а критиката и теоријата неговата тематска оска сензационалистички ја детерминираат со три силни/драстични збора: *крв, ѝош, сѝерма*.

Драматургијата што својата оперативна програма решава да ја формулира вака директно/радикално (да не речам драстично), несомнено е решена да исполнува барем две радикални/непријатни задачи:

прва – да ја *шокира*, односно да ја *ѝровоцира* таканаречената средина;

втора – да ја наведе/натера таа изблазирана, митологизирана, наводно „монументална“/обеди-

Jelena Luzina

**The Theatre  
Violence, Today**

*Something is rotten in these  
years of European hope.*

Dejan Dukovski,  
*Who the Fuck Started All This* (The Third Circle)

The bogeyman of violence threatens to seize nearly all European theatre stages – the bogeyman of the so called *New European Drama*.

What is actually the issue here?

It is a phenomenon, but also a certain affirmation of a powerful, aggressive, increasingly popular and (undoubtedly) profitable theatre *trend*, which has imposed itself on European theatres sometime since the middle of the nineties of the 20<sup>th</sup> century, while criticism and theory have sensationally determined its thematic axis with three strong/drastring words: *blood, sweat and sperm*.

The dramaturgy that has decided to formulate its operative programme so directly/radically (even drastically), is undoubtedly determined to fulfil at least two radical/unpleasant tasks:

first – to *shock*, or *provoke* the so-called environment;

second – to lure/force that jaded, mythologized allegedly “monumental”/united/safe, virtually Arcadian “il-



нета/сигурна, безмалку аркадиски „илузионистичка“ европска средина да се соочи со грдотијата (опачината) на сопственото постоење (во простор и време, односно „сега“ и „овде“).

Авторите коишто и учената („катедарска“) театрологија, но и онаа најгледната („универзитетска“) критика едногласно ги класификуваат за припадници на овој *тренд* (инаку, прилично неинвентивно наречен *нова европска драма*), навидум – навистина – и се занимаваат со јасни и препознатливи нешта; со она што колоквијално се нарекува *сџварносџ*. Нивните драмски приказни се „обични“, препознатливи, банални, тривијални (најчесто изгледаат како да се преземени од црните хроники на дневните весници!), во крајна смисла *драматично реалистични*, односно *хиперреалистични*. Нивната коинциденција со *вистинско* е апсолутна, параноична, Бодријар би рекол *терористичка*, бидејќи тероризам по правило се искажува како „тероризам на стварното“ (Baudrillard, 1991:48). Всушност, светот во кој што живееме („сега“ и „овде“) е свет што само навидум е реален. Тој, во основа, е фикционален – него го модерираат фикции од најразличен тип, оние фикции што редовно ги препознаваме/конзумираме преку рекламните слогани и фотографии. Една од таквите фикции е блескавата маркетиншка приказна за идеална, моќна и заедничка Европа, во која сè просто блика од оптимизам, убавина, успех, здравје, среќа... А над нејзиното азурно и чисто небо постојано трепкаат оние сигурни, вечни, трогателно исти-еднакви-рамноправни ѕвездички...

Живеејќи во реалноста што главно/предоминантно ја модерираат фикциите – Бодријар би рекол: живеејќи го симулакрумот! – ние, всушност, живееме во некоја голема и, главно, „измислена“ приказна. За разлика од драматичарите коишто имале среќа (или несреќа?)

„illusionist“ European environment into facing the ugliness (the reverse side) of its own existence (in space and time – that is, “now” and “here”)

The authors whom both scholarly (“ex-cathedra”) teatrology and the most distinguished (“university”) criticism unanimously assign as followers of this *trend* (by the way, quite unimaginatively called the *New European Drama*), seemingly – indeed – do tackle clear and obvious matters; that which is colloquially called *reality*. The new dramatic stories are “common”, obvious, banal and trivial (most often they seem to have been taken over from the police reports in daily newspapers!), in the final sense *dramatically realistic*, or *hyper realistic*. Their coincidence with *the real* is absolute, paranoid, Baudrillard would say *terrorist*, because terrorism is expressed, as a rule, as terrorism of the real, (Baudrillard, 1991: 48). In fact, the world we leave in (“here” and “now”) is a world that is only seemingly real. In its essence, it is fictional – it is moderated by fictions of every sort, by the fictions that we recognise/consume regularly through the advertising slogans and photographs. One such fiction is the glittering marketing story of an ideal, powerful and shared Europe, where everything glows with optimism, beauty, success, health, happiness... And on its azure and pure sky there is the perpetual twinkle of those confident, eternal, touchingly identical - even - equal stars...

Living in the reality that is mainly/predominantly modelled by fictions – Baudrillard would say: living the simulacrum! – we, actually, live in a long and quite “invented” story. Unlike the dramatists who were lucky (or unlucky) to write their dramatic stories in some other/

своите драмски приказки да ги пишуваат во некои други/поинакви времиња, та неизбежно морале да го „измислуваат“ нивниот фикционален контекст, нивните денешни колеги-постмодернисти се исправени пред сосема поинаква (и посложена) задача. Имено, свесни дека сите живееме во „големиот роман“ (или во „големата драма“, во секој случај: во „големата фикција“!), тие за своите авторски трудови (прозни, поетски, драмски...) веќе не мораат да измислуваат/конструираат некои „дополнителни“ фикционални контексти, туку мораат да ја измислуваат/конструираат самата реалност. Компликуваната задача што на себе ја презема сета денешна уметност – ајде да ја атрибуираме како *постмодерна!* – вклучително и онаа драмската/театарската, безмалку е идентична на решавање на квадратурата на кругот: поставувајќи се во неудобниот хиперреалистички/симулакрумски контекст, таа, доколку сака да биде *зачудна* (како што би рекле руските формалисти!), мора повторно да ја „измисли“/„создаде“/„редефинира“ самата стварност! Што е, денес, *стварноста/реалноста*, а што реалниот (хиперреалниот) драмски свет и како тој може да се транспонира во драмски/театарски призор?

Секое медиумско транспонирање на реалноста, вклучително и транспонирањето што го овозможува/произведува високо сензибилизираниот театарски медиум, таканаречената *реална слика* (дури и кога е таа, навидум, хиперреална) неизбежно ја трансформира во *симулакрумска појава*. Таканаречената *реална слика*, дури и кога нејзините собитија на театарската сцена „најверно“ (хиперреалистички) се *подражаваат* (како што тоа го вели добриот стар Аристотел), веќе со самиот факт што таа од стварниот/реалниот контекст се „преместува“ во онаа репрезентативна, архитектонски и медиумски дефинирана *сценска рамка*, за денешниот гледач веќе не може да има ефект на „вистинско случување“. Туку само на

different times, and were compelled to “invent” their fictional context, their colleagues of our time – the postmodernists, are confronted with an entirely different (and more complex) task. Namely, aware that we all live in the “great novel” (or in the great drama”, but in any case in the “great fiction”!), they no longer have to invent/construct “additional” fictional contexts for their (prose, poetic, dramatic...) works. They must invent/construct the very reality. The complicated task that all of today’s (let us use the attribute *post-modern!*) art undertakes, including drama/theatre art, is virtually identical to finding the quadrature of a circle: placing itself in the uncomfortable hyperrealist/simulacrum context, if it wants to be *extraordinary* (as the Russian formalists would say! *зачудна*), it must reinvent/recreate/redefine the very reality! What is *reality* today, and what is the real (hyper-real) drama world and how can it be transposed into a drama/theatre scene?

Any transposition of reality through any medium, including the transposition enabled/produced by the highly sensitised theatre medium, the so-called *real picture* (even when seemingly hyper-real) inevitably transforms it into a simulacrum phenomenon. The so-called realistic picture, even when its events are “most faithfully” (hyper-realistically) imitated on stage (as the good old Aristotle puts it), already with the very fact that it is “moved” *from* the real context *into* that representative *stage frame* defined architecturally and through the media, can no longer affect the spectator as a “real event”. It can only be a “picture of a picture” or, using Baudrillard’s language – of a simulacrum.

„слика-на-слика“. Или, кажано со бодријаровскиот јазик – на симулакрум.

Се разбира, авторите коишто му припаѓаат на трендот наречен *нова евројска драма* не само што добро го знаат сево ова, туку го имаат разработено и соодветниот систем/механизам за „прилагодување“ на своите пиеси кон *конзументистичките потреби* на пост-индустриското општество, чиешто моќни потпорни *столбови* (како што некогаш милувал да рече Хенрик Ибзен) сега стануваат исклучително *попрошувачката и медиумите*. Неизбежното и сеприсутно медиумско посредување со/на реалноста (терористичко, како што вели Бодријар!), неизбежно ја первертира истата таа реалност, правејќи таа да се постварава само како симулација на реалното.

Театарот кој сака да се смести во контекст на една ваква *чувствителност* (постмодерната теорија интензивно го користи квалификативот *Zeitgeist*), мора да е подготвен на повлекување најрадикални потези, коишто вистински ќе ги вознемируваат, провоцираат, шокираат, скандализираат неговите потенцијални гледачи. Тој треба не само да атакува врз она што сè уште преостанало од нивните чувства, туку старегијата на таквото атакување мора да ја развива со сета сила. Оттука, овој театар и мора да ги прикажува – и тоа интензивно и сосема директно – суровите сцени на најразновидно насилie. За разлика од театарските системи (и естетики) на некои минати епохи, коишто ги развеселуваа, анимираа или едуцираа своите реципиенти, жестокиот театар на *новевројскиите драматичари* и нивните режисери директно ја *изнасилува* својата публика.

\*

Проследувачите и коментаторите на агресивниот театарски тренд наречен *нова евројска драма*,

Of course, the authors who belong to the trend called *New European Drama* are not only very aware of this fact but they have also developed the corresponding system/mechanism of “adjusting” their pieces to the *consumer needs* of the post-industrial society, which is now finding its strong *pillars* (as Henrik Ibsen fancied to say) exclusively in *consumption* and the *media*. An inevitable and omnipresent (terrorist, to use Baudrillard’s words!) mediation with/of reality through a medium, inevitably perverts that very same reality, rendering it materialised only as a simulation of the real.

The theatre that aims to position itself in the context of such a *sensitivity* (post-modern theory intensively uses the term *Zeitgeist*), must be prepared to make most radical moves that will truly disturb, provoke, shock and scandalise its potential audience. It not only has to attack that which has remained of their feelings but it also has to develop the strategy of those attacks with all the force it has. Therefore, this theatre must show – intensively and quite directly – brutal scenes of all sorts of violence. Unlike the theatre systems (and aesthetics) of some past epochs, which used to entertain or educate their recipients, the fierce theatre of the *New European Dramatists* and their directors directly *brutalises* its audience.

\*

The reviewers and commentators of the aggressive theatre trend called *New European Drama*, almost mythologise

безмалку го митологизираат фактот дека тој е *чедо на деведесеттите*, и дека неговата вистинска (не само метафоричка) *лулка* е Велика Британија.

Како некој вид дата на раѓањето на *новоевропскиот драмски тренд* се зема месец јануари 1995 година, кога во лондонскиот култен театар Ројал Корт (Royal Court) е праизведена првата драма на идната европска и светска звезда, тогаш 24-годишната Сара Кејн (Sarah Kane). Нејзината дебитантска драма има наслов „Blasted“ („Проколнети“). Претставата поставена врз нејзината предлошка не само што ја шокирала британската театарска јавност, туку предизвикала и цел порој полемички текстови, кои што се редеа со месеци на страниците од најугледните весници и списанија. Драмската приказна „Blasted“ - инаку едноставна/банална по својата фактура – не само во јануари 1995 туку и ден-денес се денотира како директна театарска асоцијација на тогаш актуелните воени стравотии кои што се случуваа во Босна. Всушност, таа се сведува на експлицитни прикажувања на различни форми на физички (сексуални) злоставувања на едно ментално ретардирано девојче, затворено во клаустрофобичниот простор на некоја евтина/субстандардна хотелска соба. Девојчето претходно било собрано од некоја далечна и невралгична дестинација, можеби токму од несреќната Босна. Неговиот злоставувач е маж кој, патем кажано, има сериозни проблеми со сопственото либидо, што автоматски ја проблематизира неговата машкост, која тој постојано се обидува да ја докаже. По професија е новинар во некојси таблоид (информација што дополнително го потенцира проблематичниот, однапред зададен *pulp* контекст!), видно оптоварен со невротичната потреба да ја потврдува својата супериорност. Мачоистичка, се разбира. Драмата избилува со дегутантни сцени на силувања, мастурбации, дефекации...

the fact that it is a *child of the nineties*, and that its true (not only metaphorical) *cradle* is Great Britain.

January 1995 is considered to be some sort of a birth date of this *New European Drama Trend* – that is, the opening night of Sarah Kane's first play at the London Royal Court theatre. Sarah Kane, who was only 24 years old at the time, was to become a star of European and world renown. Her debut play was entitled “Blasted”. Staged on the basis of her text, the show not only shocked the British audience but also caused a flood of polemical texts on the pages of the most prominent newspapers and magazines that lasted for months. The story of “Blasted” – otherwise simple/banal in its facture – still continues to be denoted as a direct theatre association of the war horrors in Bosnia, just as it did in 1995. In fact, it boils down to explicit portrayals of various forms of physical (sexual) abuse of a mentally retarded girl, closed in the claustrophobic space of a cheap/substandard hotel room. The girl has been picked up from a faraway place, perhaps even from that unfortunate Bosnia. Her abuser is a man who, by the way, has serious problems with his libido, a fact that automatically casts doubt on his manhood that he is constantly trying to prove. He is a journalist working in a tabloid (an information that additionally stresses the already established problematical *pulp* context!) and is visibly burdened by his neurotic need to confirm his macho superiority. The play abounds with disgusting scenes of rape, masturbation, defecation...

Во септември следната 1996 година, пак во лондонскиот Ројал Корт премиерно е поставена и првата драма на следниот (по хронолошки ред) *новоевропски драмски авијор*, Марк Ревенхил (Mark Ravenhill). Станува збор за подеднакво шокантна и драстично „насилна“ драма, згора на сè провокативна веќе по својот наслов, кој, за да биде разбран не само денотативно, но и конотативно, не треба воопшто да се преведува. Тој комуницира универзално: „Shopping and Fucking“. Тривијалната драмска приказна на Ревенхил, пак, изгледа како да е „преземена“ директно од црните хроники, односно од субалтерни животни ситуации (или, во крајна линија, од *pulp* филмовите): млада двојка, ситни нарко-дилери и криминалци, одвреме - навреме на улица собира по некој трет (случаен) партнер, за да се забавува изнасилувајќи го - буквално - до смрт...

Секоја од изведбите на оваа, денес веќе екстремно популарна драма инсистира – како по правило – врз сцените на празниот, студен, анимален секс, не стеснувајќи се да ги покаже дури и натуралистичките хомосексуални prizori, за да кулминира со едно исклучително брутално театрализирано убиство (нож, забиен во анус; крв што прска по белите сценографски елементи...).

Оваа драма е, најверојатно, една од најиграните текстовни предлошки коишто формално му се припишуваат на трендот наречен *нова европска драма* или се класификуваат како неговата неспорна актива. Театрите – не само оние од големите културни центри, туку и оние што работат по отпатните европски провинции, вклучувајќи ги и балканските! – просто се натпреваруваа кој од нив да ја постави што е можно „поексплицитно“. Оттука и сметам дека е навистина интересно што македонскиот превод на „Shopping and Fucking“ во Скопје е одигран само две

In September the following year, the first play by Mark Ravenhill – the next (in chronological order) *New European Drama playwright* – was also staged at the Royal Court theatre. It is an equally shocking and drastically “violent” play. In addition, already its title is provocative and, in order to be understood not only denotatively but also connotatively, it should not be translated at all. It communicates universally: Shopping and Fucking. Ravenhill’s trivial story also seems to have been “taken over” directly from the police reports, that is, from subaltern life situations (or, ultimately, from *pulp* films): a young girl and boy, petty drug dealers and criminals; now and then they pick up a third (random) partner in the street in order to entertain themselves afflicting them – literally – to death...

Each performance of this now extremely popular play insists – as if by rule – on the scenes of empty, cold, bestial sex, without hesitating to show even the naturalist homosexual scenes, and to culminate with an extremely brutal theatricalised murder (a knife stuck in someone’s rectum; blood spraying all over the white elements on the stage...).

This play is probably one of the most widely performed texts that are formally assigned to the *New European Drama* trend or are classified as its obvious asset. Theatres – not only those in the big cultural centres but also the ones working in out-of-the-way European provinces, including the Balkans! – simply competed which one of them would render “the most explicit” performance. Hence, I believe it is really interesting that the Macedonian translation of “Shopping and Fucking” was performed in Skopje only two years after the London opening, and it is also curious that this play was produced by

години по својата лондонска праизведба, но и дека оваа претстава беше реализирана во продукција на националната театарска куќа МНТ и тоа со голем успех (премиера беше одиграна на 28 декември 1998, во превод и режија на Срѓан Јаниќиевиќ).

Сосема сум склона да заклучам дека оваа драстична, за македонските театарски прилики неверојатно смела, во режисерска и актерска смисла високо професионално изведена претстава, на Скопје и можела да му се случи (и тоа пред пет цели години !) само заради некои неспорни театрографски факти што ѝ претходеа, а овде мора дополнително да се коментираат.

Фактите упатуваат на местото и улогата на Дејан Дуковски, македонски драмски автор со неспорно европско/светско реноме во развојот и во афирмацијата на театарскиот тренд наречен *нова евројска драма*.

Големиот успех и најшироката европска и светска промоција на неговите две пиеси – „Буре барут“ (1994) и „Маме му ебам кој прв почна“ (1997), пред сè на првата – не може, а да не бидат поврзани со нивната формативна, изразна, спацио-темпорална, тематска, структурална, но и секоја друга „приспособеност“ кон овој доминантен европски театарски тренд на деведесеттите.

Сепак, наспроти сите формални „показатели“ коишто драмските текстови на Дуковски безмалку автоматски ги квалификуваат како еклатантно „*новодрамски*“, еден исклучително сигнификантен податок кој што се однесува на првиот од нив – на „Буре барут“ – нему му „придоава“ уште една важна димензија.

the Macedonian National Theatre and, moreover, with great success (the opening of the play, translated and directed by Srđan Janicievic, was on 28 December 1998).

I am quite inclined to conclude that this drastic and, in terms of the circumstances in Macedonian theatre, surprisingly bold and highly professionally directed and acted play, could only happen to Skopje (as far back as five years ago!) due to several undeniable facts that preceded it and which demand further comment.

The facts point to Dejan Dukovski, a Macedonian playwright of undoubted European/world renown, and his place and role in the development and affirmation of the theatre trend called *New European Drama*.

The great success and the broadest European and world promotion of his two pieces - “Powder Keg” (1994) and “Who the Fuck Started All This” (1997), notably the former – cannot escape being related to their formative, expressive, spatial-temporal, thematic, structural and every other “adaptation” to this dominant theatre trend of the nineties.

Still, despite all the formal “parameters” that virtually automatically qualify Dukovski’s plays as *New Drama*, one exceptionally significant information concerning the first of the two – that is, “Powder Keg” – adds another important dimension.

Имено, праизведбата на „Буре барут“ е одиграна во Скопје, на 15 октомври 1994 година. Претставата е изведена како продукција на Драмата при МНТ. Режијата ја потпишал Сашо Миленковски, во тој миг триесетгодишен режисер во апсолутен подем. Претставата, во која играат најдобри и најкреативни актери постигнува триумф и одушевено е пречекана и од публиката и од театарската критика. Молскавично, таа се здобива со култен статус што го задржува до ден-денес. Со некои нормални измени во актерскиот состав, на матичната скопска сцена таа сè уште се игра со подеднаков успех.

Уште еднаш го фокусираме датумот на праизведбата: *15 октомври 1994!* Проста хронологија на настаните упатува на заклучокот дека „Буре барут“ – драмскиот текст кој подоцна ќе биде третиран како еден од најсигнификатните „претставници“ на *новодрамскиот* сеевропски театарски тренд – несомнено им претходи на текстовите и на Сара Кејн и на Марк Ревенхил, коишто своите први и славни постановки ќе ги доживеат дури неколку месеци по скопскиот голем успех на Дуковски (роден, инаку, 1969). Со други зборови, токму оваа груба („насилничка“) драма на еден млад (и *шпендовски*) македонски писател со подоцнежнo блескаво европско реноме, радикално но и ингениозно ќе го *најави* таканаречениот *новоевропски драмски/шеатарски шпенд*. На големата Европа, можеби, овој факт нема да ѝ се допадне, ама најавата – еве – дојде токму од нашата отпатна, исклучително сензитивна/сензибилизирана и талентирана балканска провинција.

Пет месеци по скопската праизведба, на 18 март 1995, на сцената на тогашното Југословенско драмско позориште во Белград (кое што во меѓувреме ќе изгори до темел, но и ќе биде целосно обновено), македонскиот режисер Слободан Унковски ја поставува

Namely, the opening of “Powder Keg” took place in Skopje on 15 October 1994. It was produced by the Macedonian National Theatre Drama and directed by Sašo Milenkovski, who was at the time a thriving thirty years old director. The play and its cast involving the best and most creative actors had a triumphal reception among both the audience and the theatre critics. With a lightning speed, it gained the status of a cult, which has remained with it to the present day and, with some normal changes in the cast, it still continues to be performed equally successfully on its home stage in Skopje.

Again we highlight the date of its first performance: *15 October, 1994!* The simple chronology of events points to the conclusion that “Powder Keg” – a play that would eventually be considered as one of the most significant “examples“ of the *New European Drama* trend that engulfed all of Europe – undoubtedly preceded both Sarah Kane’s and Mark Ravenhill’s texts, which would see their first and famous stage performances several months after Dukovski’s great success in Skopje (by the way, Dukovski was born in 1969). In other words, precisely this rough (“violent”) play by a young (and *trendy*) Macedonian playwright, who later gained brilliant European fame, *heralded* the so-called *New European Drama/Theatre Trend*. The great Europe might not like this fact but the announcement came exactly from our out-of-the-way, extremely sensitive/sensitized and talented Balkan province.

Five months after the Skopje opening, on 18 March 1995, the Macedonian director Slobodan Unkovski staged the second performance of “Powder Keg” at the Yugoslav Drama Theatre (that later burned down and was rebuilt). The play was no longer just a triumph, sensation or an

втората изведба на „Буре барут“. Оваа претставата веќе не е само триумф, сензација, настан... Таа е, безмалку, чудо. Коешто на текстот и на неговиот автор ширум ќе му ги отвори патиштата што водат до европските театарски центри.

Бескрајната спирала на насилство – што е, всушност, лајт-темата на текстот на Дуковски, но и на белградската претстава на Унковски и на неговиот ансамбл (инаку, тема развиена низ/преку единаесет беспрекорно напишани, максимално редувантни, спотовски динамични и безнадежно-очајнички сцени) – во тој миг совршено се совпадна со чувството на колективниот трагизам (*Zeigeist*) што го донесе серијата воени, политички, социјални, морални и секакви други порази кои мораше да ги издржи тогашното српско општество. Во своите многубројни интервјуа давани, тие денови, по белградските весници, за текстот на „Буре барут“ режисерот Унковски зборува како за „една прекрасна верзија на античката трагедија“, односно за текст кој зборува за еден „исклучително трагичен период на народите на овие балкански земји“, бидејќи „успева да го артикулира трагичното чувство на маката на постоење на овие балкански простори“ (Мазова, 2001:70).

По белградската изведба – која што „Буре барут“ наполно го „препознава“ (контекстуализира) како „локална појава“, импрегнирајќи го, целосно, со актуелната балканска политика и трагедиите кои што таа ги произведува – текстот на Дуковски го започнува својот „вонбалкански“ театарски живот. Германската застапничка агенција, која ја презема целосната грижа за неговиот натамошен пласман, на театрите што ќе го изведуваат во наредниве години веќе нема да им го нуди и продава заради неговата локална и балканска, туку заради онаа силна *шпендовска* актуелност, која што му е иманентна. Со други

event... It was nearly a miracle opening to the text and to the author the roads that lead to the European theatre centres.

The endless spiral of violence – which is actually the leitmotif of Dukovski's text, as well as of Unkovski's Belgrade performance and his ensemble (otherwise, a theme developed through eleven flawlessly written, maximally redundant and hopelessly desperate scenes with video clip dynamism) – then perfectly blended with the feeling of collective tragedy (*Zeitgeist*) engendered by a series of war, political, social, moral and all sorts of other defeats that the Serbian society of the time had to endure. In the numerous interviews he gave to the newspapers in Belgrade, the director Unkovski referred to the text of “Powder Keg” as “a wonderful version of an ancient tragedy” – that is, as a text that speaks of “an extremely tragic period for the peoples of these Balkan lands”, because “it manages to articulate the tragic sentiment of the anguish of living in the Balkans” (Mazova, 2001:70).

Following its Belgrade performance – which “recognised” (contextualised) “Powder Keg” entirely as a “local phenomenon”, fully impregnating it with the ongoing Balkan politics and the tragedies it was causing – Dukovski's text began its theatre life outside the stages of the Balkans. The German agency that took to handle its future promotion would no longer offer or sell the text to theatres for its local or *Balkan* substance but for its immanent *trendy* actuality. In other words, “Powder Keg” gained its meteoric glory not because of its “narrow”, potential, even hypothetical Balkan theme (that has by now completely spent its infamous actuality), but because of



зборови, „Буре барут“ ја доживеа својата метеорска слава не поради својата „тесна“, потенцијална, дури и хипотетичка *балканска шемајшика* (која во меѓу-време сосема ја поарчи својата неславна актуелност), туку заради својата универзална, експлицитна, несомнено трендовска *шемајшика на насилството*, преку која овој текст ѝ се приклучува кон таканаречената *нова европска драма*. И тоа во голем стил.

Дека работите со и околу „Буре барут“, имено, стојат така, односно дека нив ги детерминираат крајно *фрагментични* (трендовски), а не некакви квазиромантични („локални“, „егзотични“, балкански) причини – докажуваат и досегашните премиерни постановки на овој текст: од Ирска и Грција, преку Бугарија и Холандија, до Русија и каде ли сè не. Последната премиера на „Буре барут“ е одиграна на 7 ноември 2003 година, на сцената на еден театар во Њујорк.

Дали некој заборавил да го спомене *насилството* ?

Пред нецели две години, лондонски „Гардијан“ (Guardian) објави интервју со еден мошне интересен англиски драматичар од средната генерација, едно-временно и водител на постдипломскиот курс по драматургија (пишување драма) на Универзитетот во Бирмингем, кај кого студираа редица млади *ново-европски* (трендовски) драматичари, меѓу нив и денешните модерни класици Сара Кејн и Марк Ревенхил. Не само како драмски автор, туку и како еден од неколкутемина неспорни *ментори* на *новата европска драма*, овој опитен господин – неговото ценето име е Дејвид Едгар (David Edgar) - во еден миг констатира дека безмалку сите драми на *деведесеттите*, односно драми што ја третираат таканаречената современа тематика, главно се драми за мажите. Не станува збор за некои „обични/вообичаени“ драми

its universal, explicit, undoubtedly trendy theme of violence, which aligns this text with the so-called *New European Drama Art*, and in great style indeed.

The performances that this play has had so far - from Ireland and Greece, through Bulgaria and the Netherlands, to Russia and elsewhere – prove that this is exactly how matters of and around “Powder Keg” now stand – i.e. that they are determined by extremely pragmatic (trendy) rather than quasi-romantic (“local”, “exotic”, Balkan) reasons. The latest opening of “Powder Keg” was on 7 October, 2003, on the stage of a New York theatre.

Has anyone forgotten to mention *violence*?

Barely two years ago, *The Guardian* published an interview with a very interesting playwright of the middle generation and teacher of the graduate course “Play Writing” at Birmingham University, who taught a number of young *New European* (trendy) dramatists, including today’s modern classics Sarah Kane and Mark Ravenhill. Not only as a playwright but also as one of the several undisputed *mentors* of the *New European Drama*, this experienced gentleman – who goes by the authoritative name David Edgar – noted at one point that nearly all plays of the nineties, i.e. plays dealing with the so-called contemporary themes, are mainly plays about men. We are not talking about “common/usual” plays about men but rather about plays that speak of the crisis-stricken masculinity. Masculinity, says Edgar, should be recognised as the big theme of the *nineties*. It is a theme that equally provokes

за мажите, туку за драми коишто зборуваат за машкоста која е во криза. Машкоста, вели Едгар, треба да се препознава како големата тема на *деведесеттите*. И тоа тема којашто подеднакво ги провоцира и женските, не само машките драмски автори. За разлика од осумдесеттите години, кога новиот драмски бран го предводеа жените, а драмските текстови интензивно се занимаваа со таканаречените женски аспекти, проблеми или теми, драмите што ги пишуваат неговите студенти (вклучително и студентките) стануваат сè „по-машки“. Ваквата очевидна *маскулинизација* на современиот европски драмски дискурс не ја подразбира само промената на таканаречената „точка на гледање“ (или пак она што добриот-стар Арчер (Archer) го нарекува „точка на нападот“), туку – и пред сè – сериозната промена на драмскиот жанр и на изразните средства со/преку кои тој се постварува. Најчесто, тие средства се експлицитно натуралистички, драстични, вкратце: *насилни*.

Таканаречената *нова евройска драматика*, имено, постојано се искажува/докажува како *драматика на крв, џош и сјерма!* Всушност, како *драматика на бруталноста*.

\*

Еден од моментално најпопуларните и најуспешни европски режисери, 35-годишниот Германец Томас Остермајер (Thomas Ostermeier), кој ги потпишува и некои од антологиските (воедно и антологиски насилни) постановки на Сара Кејн и на Марк Ревенхил, неодамна рече дека ги преферира текстовите на *новоевропските драматичари* имено затоа што тие се занимаваат со оние неколку митски работи со кои вистинскиот театар се занимава отсекогаш: со љубов, смрт, војна и секс. За фактот што, можеби, изборот на изразните средства со кои тие работи денеска се

female and male authors. Unlike the eighties, when women led the new drama wave and the plays intensively dealt with the so-called female aspects, issues and themes, his students' plays (including those by female playwrights) are becoming increasingly “male”. This obvious *masculinisation* of the contemporary European drama discourse does not involve only the shift in the so-called “point of view” (or that which good old Archer calls “the point of attack”) but also, above all, the serious change of the drama genre and the means of expression employed to realise it. Most often, those means are explicitly naturalistic, drastic, in a word: *violent*.

The so-called New European Drama constantly expresses/proves itself as a *drama of blood, sweat and sperm!* In fact, *as drama of brutality*.

\*

One of the currently most popular and most successful European directors, the 35 years old German Thomas Ostermeier, who signed some of the anthological (and at the same time anthologically violent) stage performances of Sarah Kane's and Mark Ravenhill's plays, has recently said that he prefers the texts of the New European dramatists precisely because they deal with the few mythical issues that the real theatre has always dealt with: love, death, war and sex. Theatre is not to blame for the fact that, per-

театрализираат е поинаков отколку во времето на Шекспир, или за фактот што денешните изразни сретства се погуби/подрастични, не треба да се обвинува театарот кој ги практикува, туку светот кој што нè опкружува и во кој и каков нè тераат да живееме. Е, тој и таков бесмислен, лажен, *симулиран/симулакрумски свей* во основа е многу погуб и подрастичен отколку оној што театарот го подражава на своите сцени! Театарот, затоа, и треба да го демаскира. И во тоа да оди – до крај!

Трендот на *новата европска драма* мошне ангажирано, но и сосема рамноправно денес го афирмираат млади и гневни автори од форматот и калибарот на Британците Сара Кејн, Марк Ревенхил, Патрик Марбер (Patrick Marber), Енди Велш (Ende Walsh)... некои Германци предводени од Мариус фон Мајенбург (Marius von Mayenburg)... некои дијаболични Руси: Људмила Разумскаја, Василиј Сигаретов, Николај Кољада... неколкумина брилијантни Балканци, меѓу кои и планетарно успешните Дејан Дуковски и Биљана Србљановиќ...

Нивните грди, брутални, шокантни, провокативни, субверзивни драми треба (всушност) да се третираат и како своевиден *генерациски бун* кренат против конзервативизмот на етаблираните театри, но и на етаблираната уметност „како таква“. Тие, затоа и изгледаат така како што изгледаат: лоцирани се во некои сè попразни и понедефинирани сценски/драмски простори, врамени во некое сè побезлично сценско/драмско време (најчесто раскршено во кратки „спотовски“ секвенци, коишто се менуваат молскавично и неодредено), населени од некои сè поанонимни и побезлични (помаргинални) драмски лица, коишто не умеат, ниту пак сакаат да развиваат какво било драмско дејствие. Анализирајќи, неодамна, дваесетина драми коишто му припаѓаат на овој

haps, the choice of the means of expression with which those matters are nowadays theatricalised differ from those of Shakespeare's time, or for the fact that today's means of expression are rougher/more drastic; it is rather the world surrounding us and in which we are compelled to live that should be blamed. Such as it is – senseless, false, *simulated/simulacric* - *our world* is by far rougher and more drastic than the one theatre imitates on stage! Theatre, therefore, ought to expose it. And it must do that – to the bone!

The trend of the *New European Drama* is quite fervently and equally well affirmed by young and furious British authors of the format and the calibre of Sarah Kane, Mark Ravenhill, Patrick Marber, Ende Walsh... some German authors, lead by Marius von Mayenburg, some diabolical Russians: Ljudmila Ruzmaskaja, Vasilij Sigaretov, Nikolai Koljada... a few brilliant playwrights from the Balkans, including the globally successful Dejan Dukovski and Biljana Srbljanović...

Their ugly, brutal, shocking, provocative and subversive plays should (actually) also be treated as a kind of a *generation revolt* against the conservatism of the established art “as such”. That is why they look as they do: they are located in increasingly empty and unidentified scenic/dramatic places, framed in an increasingly featureless scenic/dramatic time (most often broken into short video clip sequences, that change ambiguously and with a lighting speed), peopled with some more anonymous and featureless (more marginal) personae who cannot or do not want to develop any dramatic action. Analysing about twenty plays that belong to this aggressive theatre trend and trying to systematise and classify them according to

агресивен театарски тренд, но и обидувајќи се некако да ги типологизирам и систематизирам, заклучив дека тие се структурирани исклучително од не-имање: во нив нема простор, нема ликови, нема акција, нема напнатост, нема емоции, нема почеток и крај, нема некоја голема и важна приказна, нема никакви пресудни/значајни настани и – особено – нема жива и непосредна комуникација (Лужина, 2003:103).

Ама има многу, исклучително многу насилство. Насилство од секој вид. Ништо освен *голо насилство*. Во оваа драматика како да се собираат и потоа се рекапитулираат и мултиплицираат сите суровости и сите насилства на овој несрекен свет...

Колективното чувство на безнадежност, колективниот сплин (*Zeitgeist*) на оваа тажна, насилничка и прилично бесмислена епоха што ја живееме, Дејан Дуковски го формулира во една од своите убиствени реплики:

„Како така, сè што е убаво им се случува на други луѓе? На други места. Кај сме ја ушнале ние работашта?“ (*Буре баруш*, сцена 8, „До крајот на светот“).

#### Библиографија

- Бодријар, Жан (1991) *Симулација и симулакрум* (прев.), Београд: Светови.  
 Дуковски, Дејан (2002) *Драми*, Скопје: Проартс.  
 Fiske, John (1990) *Understanding Popular Culture*, London: Routledge.  
 Kane, Sarah (2001) *Complete Plays*, London.  
 Лужина, Јелена (2003) *Театрალიка, ѝак*, Скопје: Магор.  
 Мазова, Лилјана (2001) *Ковчег со време*, Скопје: Матица Македонска.  
*New European Drama Art or Commercial Product – Symposium* (2003), Novi Sad.

typology, I have concluded that they are structured exclusively of non-being: there is no space, there are no characters, there is no action, there is no suspense, no emotions, no beginning or end, there is no grand or important story, no critical/significant events, no live or immediate communication whatsoever. (Luzina, 2003:103).

But there is much violence, violence in excess, of every sort. Nothing but *sheer violence*. All the cruelty and violence of this wretched world seem to meet, repeat and multiply in this drama...

In one of his biting lines, Dejan Dukovski formulates the collective feeling of desperation, the collective spleen (*Zeitgeist*) of our sad, violent and quite senseless epoch: “How come all the good things happen to others? In other places? Where did we go wrong?” (*Powder Keg*, scene 8, “Until the End of the World”).

Translated from Macedonian by Ognen Cemerski

#### References:

- Бодријар, Жан/Baudrillard, Jean (1991) *Симулација и свејови* (transl.), Београд: Свејови.  
 Дуковски, Дејан (2002) *Драми*, Скопје: Проартс.  
 Fiske, John (1990) *Understanding Popular Culture*, London: Routledge.  
 Kane, Sarah (2001) *Complete Plays*, London.  
 Лужина Јелена (2003) *Театрალიка, ѝак*, Скопје: Магор.  
 Мазова, Лилјана (2001) *Ковчег со време*, Скопје: Матица Македонска.  
*New European Drama - Art or Commercial Product – Symposium* (2003), Novi Sad.

Фрома Зејтлин

**Театарот,  
идентитетот и себноста\***

Froma Zeitlin

**The Theater,  
Identity, and the Self\***

Последното појавување на Федра на сцената е еден добро смислен театарски чин. Тезеј штотуку се има вратено од неговата задача како свет набљудувач, т.е. *theorōs* (792). Дознавајќи за нејзината смрт, тој го отфрлува плетениот венец, белегот на неговото среќно задолжение, се прогласува за несреќен гледач (*theorōs*, 806-7) во очекување на сцената што ќе се створи пред него штом вратите се отворат и штом ја здогледа „горчлива глетка“ (*pikra théa*) на жена си. Визуелниот шок на Хиполит е уште поголем. Само што ја оставил, вели тој, сè уште „загледана во светлината [*phaos tode...eisederketo*]“. Гледајќи го одблизу нејзиното лице за првпат откако е мртва, тој изразува вчудовиденост на набљудувач (*thauma*) од глетката пред неговите очи (905-8).

Кон крајот на текстот е направена алузија на театарската глетка преку еден сроден збор, кога откровението за божјата сила одново ги здружува двете сетила - за вид и слух - кои Хиполит ги има одвоено: најпрвин само слухот, а потоа видот и слухот заедно. При првиот подземен тресок далгата се крена до небо, вели

\* Статијата "Театарот, идентитетот и себноста" за првпат е објавена како дел од Zeitlin, F. 1996. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago and London.

Phaedra's last appearance on stage is a well-devised act of theater. Theseus has just returned from a mission as a sacred observer, a *theorōs* (792). Hearing the news of her death, he flings off the woven garland that was the sign of his happy errand, proclaiming himself an unfortunate viewer (*theorōs*, 806-7) in anticipation of the sight he will see when the doors are opened and he gazes at the "bitter spectacle" (*pikra théa*) of his wife. Hippolytos's visual shock is still greater. He had just left her, he says, still "gazing at the light [*phaos tode . . . eisederketo*]." Regarding her face to face for the first time now that she is dead, he expresses the beholder's astonishment (*thauma*) at the sight that meets his eyes (905-8).

Reference to theatrical spectacle will recur in a cognate word at the end of the text, when the epiphany of divine power rejoins those two sensory affects of sight and hearing that Hippolytos had earlier sundered: first, hearing alone, then sight and hearing together. At the first subterranean roar, the wave rose up to heaven "so that

\* The article "The Theater, Identity, and the Self" was first published as a part of Zeitlin, F. 1996. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago and London.

гласникот, „така што моите очи не можеа да ги здогледаат Скиронските брегој (1207-8)“. Но она што следува штом далгата го исфрлила бикот од морето е уште еден ужасен звук кој ја исполнува целата земја. И тогаш се појави таква глетка [*theama...ephaineto*] пред очите на присутните, „толку застрашувачка“, што ги преплаши коњите и ги втурна во бесен трк (1215-18). Бикот постојано „се појавува пред“ нив (*prouphaineto*, 1228), но сега молкум ги води коњите и колата кон пропаст, сè додека на крајот, во стилот на ваквите ненадејни чудби, не исчезне од погледот заедно со коњите (1247-48). За гласникот, ваквото привидение претставува една впечатлива и ужасна глетка која тој ја видел само оддалеку. Но за Хиполит, бикот од морето е најдраматичниот момент од неговиот живот, кога тој се соочува со здружените сили на зверови и богови и кога е обземен од силите на природата.

Вистина, Афродита и Посејдон се тие кои му го подготвиле ваквото невидено премреже на Хиполит. Тезеј бил непосредната причина за тоа, но Федра била вистинскиот причинител. Така, за да ја сфатиме смислата на ваквото откровение во рамките на визуелниот код кој го следиме, да се свртиме назад кон еден претходен момент во текстот, по еден друг збор од театарскиот лексикон кој Хиполит го користи при крајот на неговиот долг говор со кој се откажува од жените: „Ќе си заминам и ќе замолчам, но кога татко ми ќе се врати, ќе се вратам и јас, и ќе бидам набљудувач [*theasomai*], ќе видам како ќе гледате [*prosopsēi*] во него“ (661).<sup>1</sup>

Наместо да се случи тоа, таа ќе биде *thēa*, „глетката“ која сите ќе ја гледаат додека Хиполит ќе биде обврзан да го прикаже својот *prosōpon* пред татка си (947, cf. 1458). Но што ќе открие овој *prosōpon*? Обвинет за акт што не го извршил, тој е престорен во актер - во обете

my eye,” says the messenger, “was prevented from seeing the Scironian shores” (1207-8). But once the wave has cast up the bull from the sea, what follows is another terrible sound, which fills up the entire earth. Then a “spectacle appeared [*tbeama . . . ephaineto*]” to the onlookers’ gaze, one “too overwhelming to behold,” which terrified the horses into their mad stampede (1215-18). The bull keeps “appearing before” them (*prouphaineto*, 1228), but now in silence it redirects the horses and chariots to ruin until at last, in the manner of such sudden prodigies, it vanishes from the line of vision, together with the horses (1247-48). For the messenger, the apparition had provided a great and terrible spectacle, which he had seen only from afar. But for Hippolytos, the bull from the sea provided the most dramatic moment of his life, when he confronted the combined powers of beasts and gods and was overwhelmed by the forces of nature.

Aphrodite and Poseidon, it is true, arranged this remarkable ordeal for Hippolytos. Theseus was its more immediate cause, but Phaedra was its true agent. Thus to grasp the import of this epiphany within the visual code we have been tracing, let us look back to an earlier moment in the text for another word from the theatrical lexicon, which Hippolytos uses at the end of his long denunciation of womankind. “I will go away and keep silent, but when my father returns, so will I, and I will be a spectator [*theasomai*], looking at the way that you will look at [*prosopsēi*] him” (661-63).<sup>1</sup>

What happens instead is that she will be the *thēa*, “spectacle,” that all will behold, while Hippolytos will be obliged to present his *prosōpon* before his father (947, cf. 1458). But what will this *prosōpon* reveal? Accused of an act he did not commit, he is turned into an actor – in

значења на зборот. Тој сега мора да ја преземе главната улога во драмата на некој друг (на Федра) и да излезе пред татка си со *prosōpon* кој всушност ѝ припаѓа нејзе. Наместен да игра улога што некој друг му ја доделил, Хиполит е обвинет само поради играње некаква улога; неговиот *prosōpon* ќе биде гледан само како маска, која дава само лажна слика за себе во очите на другиот.

Желбата, „камо да можев да заставам спроти себе и да се погледнам, та да си плачам на алот мој“ (1078), е *adunaton*, т.е., невозможно да се исполни, освен ако не се стои пред огледало, кое ѝ ја дава првата лекција на себноста во односот кон сопствената менливост. Зашто кога човек се гледа во огледало, се гледа истовремено и како субјект кој гледа, и како објект кој е гледан. На тој начин, гледајќи го сопствениот одраз во огледало, човекот го прави првиот чекор кон осознавањето дека идентитетот на себноста секогаш мора да ја вклучува „претставата за нејзината субјективност во однос на некој друг“.<sup>2</sup> Огледалото, како што забележува Вернан (Vernant), „е средството преку кое човек може да се спознае, да се изгуби себеси, и пак да се пронајде, но само под услов ако човек се оддели, раздели, и се оддалечи од себеси, како од себеси и некој друг, за да ја долови објективната слика на она што го подложил на набљудување“.<sup>3</sup>

Нарцис наоѓа огледало во кое тој по грешка наместо себеси гледа некој друг. Кога другите не ја препознаваат себноста на Хиполит, тој за првпат открива дека му е потребно огледало кое ќе му даде објективна потврда за доживувањето на себноста. Сепак, Нарцис и Хиполит се поклопуваат на истото место. Во отсуство на некој друг, личноста може само да се подели (или удвои), и може само безнадежно да чезнее да ги игра обете улоги на себеси и на некој друг. Фатен во огледалната маѓепсаност на еден невозможен копнеж,

both senses of the word. He must now take the leading part in the other's (Phaedra's) drama and assume the *prosōpon* before his father that rightfully belongs to her. Slated to play a role that the other had transferred to him, he will find himself accused of only playing a role; his *prosōpon* will be viewed as a mere mask, offering only a false mirror of the self to the eyes of the other.

The wish, “would that I could stand opposite and look at myself so that I could weep for my sufferings” (1078), is an *adunaton*, impossible to fulfill, except in the experience of a mirror, which teaches the self the first lesson of perspective on its own alterity. For in regarding oneself in a mirror, one views oneself both as a subject seeing and as an object being seen. Through one's reflection, therefore, one takes the first step toward the recognition that the identity of the self must always include “the representation of its subjectivity in relation to an other.”<sup>2</sup> “The mirror,” as Vernant observes, “is the means of knowing oneself, losing and again re-finding oneself, but only on condition of separating oneself, dividing oneself, taking a distance from oneself, as self to other, in order to attain an objective figure of the subject.”<sup>3</sup>

Narcissus finds a mirror in which he misrecognizes the self for the other. Hippolytos, when others misrecognize his self, discovers for the first time that he needs a mirror to return to him an objective acknowledgment of the self's experience. Yet Narcissus and Hippolytos meet at the same point. In the absence of an other, the self can only divide (or double) and can only hopelessly yearn to play both parts, self and other. Narcissus wastes away, caught in the specular fascination of impossible desire, doomed to gaze at the surface of the water but never to fathom its

и осуден да гледа во површината на водата но никогаш да не продре во нејзините длабочини, Нарцис пропаѓа. Хиполит, пак, кога влегува во колата и ги грабнува уздите од коњите кои ќе го одведат во пропаст, се однесува соодветно на последиците од неговото одбивање да го пронајде окото (или допирот) на некој друг преку човечки контакт. Тој го прави тоа, како што веќе видовме, со активно повторување на оние изрази кои ѝ припаѓаат на жената, неговиот потаен двојник, изрази кои претставуваат пример за културна перцепција на нејзиното тело, онаа *dustropos harmonia*, онаа поделена себност која пати од жегането на еротскиот копнеж и породувањето.

Коњите со кои тој се идентификува излегува дека се суштества туѓи за себноста, иако кога ги укурува вели дека се негови чеда „пораснати и гледани од негови раце“ (1240, 1356). Во истиот здив тој бара некој друг, некоја личност која ќе биде крај него за да го избави (1243). Но тие други, неговите пријатели, се далеку зад него (1244-45), не можејќи дури целосно да бидат сведоци на последната глетка од неговата пропаст.

При враќањето на Хиполит на сцена по несреќата, Артемида чека откако го замолила Тезеј да ја *ислуша* приказната што таа ќе ја раскаже (1283, 1296, 1314). Во тој момент во игра стапува конечната поука од „слушањето на гласот на божицата, а негледањето на нејзиното око“. Како одговор на поздравот од Артемида, Хиполит овој пат го препознава нејзиното присуство преку еден друг осет, а тоа е благиот мирис на нејзиното божествено зрачење (*osmēs pneuma*, 1391-92). Но она што сега најмногу го загрижува е проблемот со гледањето. Иако на смртниците не им е дозволено да ги гледаат боговите, ништо не го спречува обратниот пат на погледот. Според тоа, Хиполит бара првин да биде виден од Зевс (1363), чие око (*omma*) според обвинувањата на Тезеј тој го

depths. Hippolytos, however, as he mounts the chariot and takes up the reins of the horses that will lead him to disaster, goes on to act out the consequences of having refused to meet the other's eye (or touch) in a human contact. This he does, as we have already seen, through an active reprise of those terms that belong to the woman, his secret double, terms that exemplify the cultural perception of her body – that *dustropos harmonia*, that divided self, which suffers in the pangs of erotic desire and childbirth.

The horses with whom he identified himself prove to be creatures alien to the self, although, as he reproaches them, they were his own, “reared and nurtured by his own hand” (1240, 1356). In the same breath he now calls for an other, a person, who would be present at his side to save him (1243). But these others, his companions, are left far behind (1244-45), no longer even able to witness in full the final spectacle of his ruin.

Upon Hippolytos's return to the stage after the disaster, Artemis is waiting, having bidden Theseus to *hear* the story she will recount (1283, 1296, 1314). Now the final implications of “hearing the goddess's voice, but not seeing her eye” come into play. In response to Artemis's greeting, Hippolytos recognizes her presence, this time through another of the senses – the perfume of her divine emanation (*osmēs pneuma*, 1391-92) – but what now concerns him most is the question of vision. Although mortals may not look upon gods, nothing precludes the reversal of the gaze. Accordingly, Hippolytos insists that he be seen, first by Zeus (1363), whose eye (*omma*) Theseus had accused him of dishonoring (886), and then by Artemis herself: “Do you *see* me, in my wretched state?” (1395). In other words, he demands that she play the part he could not



посрамотил (886), а потоа и од Артемида: „Ме гледаш ли колку бедно изгледам?“ (1395). Со други зборови, тој бара од неа да ја игра улогата која тој самиот не може да ја одигра, а тоа е таа да биде оној другиот кој стои отспротива и гледа во него за да му плаче на судбината (1078-79). „Разбирам,“ вели таа, но според правилата „не е *themis* една божица да рони солзи од очите“, а уште помалку пак нејзе ѝ е дозволено да го валка бесмртното око со глетката на некој смртник (1396, 1437-38). Ограничувањата кои се наметнуваат во односите на смртните со бесмртните се такви што без исклучок ја намалуваат вредноста на божествениот поглед кон светот на луѓето.

И покрај тоа, на Хиполит му се исполнува една верзија на неговата поранешна желба. Продолжувајќи да плаче за себеси, тој заминува со своите другари да се соочи со својот крај (1178).<sup>4</sup> Но штом тој ќе престане „да гледа во светлината“, ќе има кој да плаче по него. Хорот во своите завршни редови ќе спомне за општата болка (*koinē achos*) на сите граѓани, и за тешките солзи што ќе следат од тој момент натаму (1462-64). Во култот кој е основан во негова чест за идни времиња, *mythos*-от всушност станува *koinos* (сп. 609), меѓутоа оној кој беше заеднички за него и Федра (сп. *koinēi metaschōn*, 731). Другите, момите, засекогаш ќе тажат по него како за некој друг, а всушност тажејќи за самите себе.<sup>5</sup>

Само кога оваа драма и оваа глетка ќе заврши, и кога телото ќе замине во „скришните места на црната земја во куќата на невидениот Ад“ (Theognis, 243), тогаш и само тогаш слухот и видот ќе се повратат во целост. Во заклетвата што ја полага пред татка си, Хиполит се моли велејќи дека „ако излезе прост човек [*kakos*], треба да загине *akleēs* [без *kleos*, т.е., „слава“] и *anōnumos* [без име]“ (1028, 1031). Заклетвата не го избавува од пропаста, но зборовите на Артемида во

accomplish alone: that she be the other who stands opposite and looks at him so as to weep for his sufferings (1078-79). “I see,” she says, but according to the rules, “it is not *themis* for a goddess to shed tears from her eyes”; still less is she permitted to pollute an immortal eye with the sight of the dying (1396, 1437-38). Such are the constraints imposed on the relations between mortals and immortals that necessarily limit the value of a divine regard in the human world.

Yet Hippolytos will obtain a version of his earlier wish. Continuing to weep for himself, he goes forth with his comrades to meet his ruin (1178).<sup>4</sup> But once he no longer “looks upon the light,” there will be others to weep for him. The chorus in its closing lines will refer to the communal grief (*koinon achos*) of all the citizens and to the tears of grief that will follow hereafter (1462-64). In the cult that is founded in his honor for the future, the *mythos* has indeed become *koinos* (cf. 609), the one, however, that he had shared with Phaedra (cf. *koinēi metaschōn*, 731). The others, the maidens, will forever mourn for him as the other, mourning in truth for themselves.<sup>5</sup>

Once the drama, the spectacle, is over and the body has gone to the “hiding places of dark earth into the house of Hades, the unseen” (Theognis, 243), then and only then will hearing and the voice come fully into their own. In the oath sworn before his father, Hippolytos had prayed that “if he proved a base man [*kakos*], he should perish *akleēs* [without *kleos*, “renown”] and *anōnumos* [without a name]” (1028, 1031). The oath did not save him from destruction, but Artemis’s words, in forecasting his cult,

врска со предвидувањето на неговиот култ му ја спасуваат славата со преобраќање на условите од неговата заклетва. Зашто, како што предвидува таа, „момите секогаш ќе се погрижат да има песни за тебе [*mousopoios...merimna*]“, и еротот на Федра по тебе нема да загина во молк и да исчезне „без име [*anōnumos*]“ (1428-30).

По смртта остануваат само името и приказната за оние кои доаѓаат потоа. Тоа е значењето на *kleos*, кое има централно место во целите на грчката поетика за наградување на направените херојски дела. Бесмртната слава зависи од предаденоста една приказна да се раскажува и слуша (*kluō*) од други луѓе за долги времиња, како *mythos*-от за Хиполит и Федра, чијашто желба да ја зачува нејзината *eukleia* (добра слава)<sup>6</sup> ги навева сите тие случувања.<sup>7</sup> Преку овој традиционален метод за зачувување на културната меморија, Хиполит стекнува бесмртна големина која толку се надеваше дека ќе ја достигне ако божицата му станеше сопруга, и која му е дадена како последен подарок при разделбата со онаа чијшто глас го слуша, но чиешто око не го виде. Процесот е веќе започнат уште со жалоста која ја гледаме на сцената, а се проширува и во иднината преку последните зборови на огорчениот Тезеј упатени до Афродита: „Ќе ги помнам [*mnēsomai*] злата што ги навеа ти“ (1461).

Ветувањето на Тезеј е точката на преминувањето од лично искуство во колективно чествување, а сето тоа во името на Афродита. Тоа е погодна завршница за последната сцена во која Хиполит, при крајот од својот смртен живот ја поправа врската со другиот, т.е., со татка си. Со други зборови, тој сега ја преобраќа другоста која татко му ја определил за него на раѓање преку сознанието за неговата општествена положба како копиле, и нешто подоцна како отуѓен *xenos* присилно натеран во прогонство (1085).

redeem his honor by reversing the terms of his self-imprecation. For as she predicts, “maidens will always take care to make songs for you [*mousopoios . . . merimna*],” and Phaedra’s eros for you will not disappear into silence to vanish “without a name [*anōnumos*]” (1428-30).

After death, only the name and the story remain for those who come after. This is the meaning of *kleos*, central to the goals of Greek poetics for rewarding the accomplishment of heroic deeds. Immortal renown depends on the transmission of a story for others to tell and hear (*kluō*) over the long span of time – the *mythos* of Hippolytos and Phaedra, whose own desire to preserve her *eukleia* (good fame)<sup>6</sup> brought all these events to pass.<sup>7</sup> By this traditional means of preserving cultural memory, Hippolytos achieves the immortal status he had longed for in consorting with the goddess, granted to him as a parting gift by the one whose voice he heard but whose eye he did not see. The process has already begun in the grief we witness on stage, and it extends into the future through Theseus’s bitter last words, addressed to Aphrodite: “I will remember [*mnēsomai*] the evils you have wrought” (1461).

Theseus’s promise is the point of transition from personal experience to collective commemoration, all in the name of Aphrodite. It is a fitting close to this last scene in which Hippolytos, in his final mortal moments, repairs his relationship with the other, his father. That is, he now reverses the otherness his father had assigned to him – at birth by reason of his social status as a bastard and more recently as an alienated *xenos*, forcibly sent into exile (1085).

Претходното соочување помеѓу таткото и синот покажа што значи да не се има некој друг – било како сведок или како оплакувач. Но размената на улогите предизвикана од Федра го запознава Хиполит со принципот на реципрочност. Кога од него се бара за прв пат да застане на местото на другиот (од Федра), од него, за цели на убедување, исто така се бара да ја призива реторичката идентификација со другиот (Тезеј). Затоа тој и се обидува да ги преврти улогите помеѓу говорник и слушател со цел да погледне и од аголот на другиот. „Да бев јас таткото а ти синот“ (1042), вели тој. Овој обид не успева, меѓутоа е добра подготовка за иднината, кога во заедничкото страдање со татка си разменуваат чувства на меѓусебно сожалување. Така, на зборовите на Хиполит: „За тебе жалам повеќе отколку за мене“, татко му одговара: „камо да сум јас тој што ќе умре место тебе“ (1409-10). Под истите овие услови синот може да му прости на татка си, зашто „да се прости“ по грчки *suggignōskein*, е „да се знае нешто заедно со“ некој друг, и преку свеста за споделеното знаење, да се даде прошка. Оттука, за возврат на клетвите чија вербална моќ ја ослободил Тезеј (*aphiēmi*, 1324) за да го сотре сина си, Хиполит го ослободува татка си (*aphiēmi*, 1450) од крвната вина, давајќи го својот збор пред Артемида како сведок (*marturomai*, 1451). Пред тоа тој може да го одврзе (*aphiēmi*) јазикот само доколку е принуден да зборува во самоодбрана (991), а јазикот му е ускратен поради клетвата што ја дава пред дадилката. Овде тој конечно ја оправдува моќта на неговиот *logos* преку споделеното искуство со другиот.

Оваа сцена исто така исправа еден друг сетилен недостаток кого Хиполит го стекнува поради неговата врска со Артемида, а тоа е допирот. Одбивајќи го допирот на другиот (14, 606), тој нема да биде допрен од никого сè додека не помине низ низата настани кои

The previous confrontation between father and son showed what it meant to have no other – whether witness or mourner. But the exchange of roles brought about by Phaedra introduces Hippolytos to the principle of reciprocity. When required for the first time to stand in the place of the other (Phaedra), he is also required, for purposes of persuasion, to invoke a rhetorical identification with the other (Theseus). Hence he attempts to reverse the roles between speaker and listener in order to share the perspective of the other. “If I were the father and you were the son” (1042), he says. This effort does not succeed, but it does prepare him for the future when in their shared suffering, he and his father exchange sentiments of pity for each other. Thus to Hippolytos’s statement, “I grieve for you more than for myself,” his father replies, “If only I could be the one who dies in place of you” (1409-10). On these same terms, the son can forgive his father, because “to forgive” in Greek is *suggignōskein*, “to know something together with” someone else, and through the consciousness of shared knowledge, to grant pardon. In return, then, for those curses, whose verbal power Theseus had released (*aphiēmi*, 1324) to destroy his son, Hippolytos now grants his father release (*aphiēmi*, 1450) from blood guilt, sealing his word with Artemis as his witness (*marturomai*, 1451). Before he could only release (*aphiēmi*) his tongue to speak under duress in his own defense (991), a tongue constrained by the oath he had sworn to the nurse. Now he validates at last the power of his own *logos* through his shared experience with the other.

This scene also repairs the other sensory defect to which his relation with Artemis had consigned him – that is, touch. Having refused the touch of the other (14, 606), he could not himself be touched until he had lived through the sequence of events that followed from his seeming to

произлегуваат од неговото привидно „допирање“ на она кое му било забрането да го допре (652, 885, 1002, 1044, 1086). Имајќи ги предвид премисите по кои се води животот на Хиполит, неговиот поранешен *logos* е осуден на неуспех, зашто оној кој не е отворен за еросот не е отворен исто така за убедување, па според истиот принцип, тој нема доволно цврсти средства за убедување на другиот. Кога Хиполит се обидува да се послужи со своите говорни вештини *peithō* (убедување), другиот ги оценува неговите зборови како заведување и како еден вид лажна реторика.<sup>8</sup>

Според истата логика, оној кој е отворен за контакт со други е исто така отворен за ерос, а на крајот и за убедување. На крајот на краиштата, целиот сплет од случувања е ставен во движење преку допирот на раката на некој друг, а тоа е кога дадилката ја преколнува Федра. Таа ја стега нејзината рака колнејќи се дека никогаш нема да ја испушти (326, сп. 335), упорно барајќи кралицата да погледне право во неа (300) и допирајќи ја Федра кога само бегло го спомнува името на Хиполит (310). Сепак, сплетот од случувања зависи исто така и од онаа чишто очи ронат солзи и којашто засрамено го свртува окото настрана (245-46). За да се заштити себеси во случај да „биде видена меѓу оние зли смртници“ (428,450), Федра од своја страна станува зло за Хиполит (729). Обвинувајќи го во нејзиното писмо за „срамотење на величественото Зевсово око“, таа му го дава оној *prosōpon* кој е одраз на нејзиниот.

### Времето, огледалото и девицата

Ефектот со огледалото е оперативниот термин во драмата кој предичи во раководењето со поопштите шеми на миметичко дејство. Веќе го видовме значењето на невозможната желба на Хиполит „да застане спроти себе и да се погледне“ (1078-79), и како истата

have “touched” what he was forbidden to touch (652, 885, 1002, 1044, 1086). Given the premises that ruled Hippolytos’s existence, his earlier *logos* can only fail, for the one who is not open to eros is also not open to persuasion, and on the same principle, he has no convincing means by which to persuade the other. Instead, when he tries to exercise the verbal skills of *peithō* (persuasion), the other judges his words as deceitful seduction and a species of false rhetoric.<sup>8</sup>

By the same logic, the one who is open to contact with others is also open to eros and finally also to persuasion. After all, the entire chain was set into motion by the touch of another’s hand, when the nurse supplicated Phaedra. She held fast to her hand, vowing never to let go (326, cf. 335), insisting that the queen *look* at her directly (300) and *touching* Phaedra first with the simple mention of Hippolytos’s name (310). Yet the chain also depended on the one from whose eyes tears flowed and who turned her own eye away in shame (245-46). To protect herself lest she “be seen to be among those wicked of mortals” (428,450), Phaedra became in turn an evil to Hippolytos (729). Accusing him in her letter of “dishonoring the majestic *eye* of Zeus” (886), she gave him that *prosōpon* that mirrored her own.

### Time, the Mirror, and the Virgin

The mirror effect is the operative term in the drama that will prove to govern the more general patterns of mimetic action. We have seen the import of Hippolytos’s impossible wish “to stand opposite and look at himself” (1078-79) and how it can be understood in reference to a

може да се објасни ако ја поврземе со огледало свртено кон себе. Имајќи предвид едно поранешно директно спомнување на огледалото (*katoptron*), Хиполитовото извртување на исказот добива во значење на скриено потсетување до нас за онаа прва алузија и нејзиниот контекст. Федра е таа која зборува, а реченицата со која го завршува нејзиниот впечатлив говор за тајните на животот е необично загадочна: „Само ова, велат, отскокнува во животот, доброто и чесно мислење [*gnōmē*] за оној што го има, но на расипаните меѓу луѓето времето им покажува [*ekphēn[e]...chronos*], исто како што се случува, кога пред нив, небаре пред некоја девица мома, времето го поставува своето огледало. Меѓу таквите, не дај боже да ме видат“ (426-30).

Огледалото, како што забележува В.С. Берет (W. S. Barrett), е и себеоткривачко, во кое некој се гледа самиот себеси, и другооткривачко, во кое некој е виден, и покажан пред некој друг.<sup>9</sup> Но, значењето на огледалото овде е многу пошироко бидејќи се однесува на два лика, а не само на еден. Во таа смисла, бидејќи говорот на Федра ги поврзува времето, огледалото и девицата, огледалото со својата функција ги собира во себе сите значајни проблеми во драмата. Огледалото е клучот за структурата и за митските шеми вткаени во драмата, користејќи се со сите заслепувачки сложености што ги овозможува една игра со огледала. За разлика од Хиполит, жената е таа која ги разбира сите значења на огледалото, за себеси и за другиот, а посебно неговата способност да ја удвои себноста преку одразениот лик. Драмата се гради врз база на контрастот на пристап до начините на гледање, перципирање, и знаење, исто како што Хиполитовата поголема наклонетост кон увото отколку кон окото е спротиставена со Федрино широко сфаќање на користа да се гледа, и да се биде виден. Сево ова е претставено преку контрадиктор-

selfregarding mirror. But in view of an earlier direct mention of a mirror (*katoptron*), his turn of phrase gains in significance as an oblique reminder to us of that first allusion and its context. Phaedra is the speaker, and the statement that closes her great speech on the mysteries of life is strangely enigmatic: “Only this, they say, competes in life, a good and upright judgment [*gnōmē*] for the one who has it, but for the wicked among men time shows forth [*ekphēn[e]...chronos*], as it happens to, when before them as before a young virgin, time sets up its mirror. Among these may I never be seen” (426-30).

The mirror, as W. S. Barrett remarks, is both self-revealing where one sees oneself and other-revealing where one is seen, revealing it to another.<sup>9</sup> But the notion of a mirror here is far more inclusive because it applies not to one character but to two. Further, because Phaedra's expression links together time, the mirror, and the virgin, the mirror concentrates in its optic all the significant problems of the drama. The mirror holds the key to the play's structure and its underlying mythic patterns, making use of all the dazzling complexities that a game of mirrors affords. Unlike Hippolytos, the woman indeed has knowledge of the mirror in all its meanings – for herself and for the other – especially in its ability to double the self in its reflected image. The drama is built on the contrast in access to modes of vision, perception, and knowledge, as it counters Hippolytos's preference for the ear over the eye with Phaedra's heightened awareness of the uses of seeing and being seen. These are exemplified in the contradictory, even antithetical qualities associated with the mirror.

ните, па дури и антитетичките својства содржани во огледалото.

Едно кратко набројување на овие својства ќе нè упати на тоа зошто необичната забелешка на Федра заслужува поголемо внимание, и зошто вреди да се разгледа драмскиот склоп од перспективата која ни ја нуди овој клучен симбол. Огледалото е она кое ја открива вистината, а кое сепак пружа една лажлива илузија. Тоа ја враќа одразената слика на женската суета, но исто така нуди можност за себеиспитување. Во својата најпроблематична преклопница, огледалото прави поделба меѓу она што е, и она што изгледа дека е, помеѓу она како некој се гледа себеси за себеси, и како некој е гледан од другите.<sup>10</sup> Опфаќајќи го сиот феноменолошки свет, *ta phainomena*, огледалото во себе го содржи различјето на она што некој го гледа и со окото на ерос, и со окото на знаењето.

Борбата во Федра се води меѓу една внатрешна себност и нејзината надворешна слика во очите на луѓето. На парадоксален начин, таа решава да ја заштити таквата себност (но истовремено и да ја обезвреди) почитувајќи ги конвенциите со кои е одреден животот на една жена. Да не забораваме дека иднината на нејзините деца исто така е доведена во прашање, зашто ним им е потребна родителската *euklia* (добро име) за да можат слободно да зборуваат во светот (421-25). Во прашање е доведена исто така и личноста која ќе почувствува невиден срамотилак низ зборовите на некој друг. Меѓутоа преку новата претстава за ликот на Федра во драмата, себноста ја има моќта да продере во дијалектиката на стварноста и на појавата, на она што е, и што изгледа дека е.<sup>11</sup> Со помош на огледалото кое ѝ припаѓа на Афродита, себноста може да ги покрене основните епистемолошки прашања за човечкиот живот.

A brief inventory of these properties will suggest why Phaedra's curious remark merits closer inspection and why it is worth looking over the ensemble of the drama from the perspective afforded by this key symbol. The mirror is that which reveals the truth and yet offers a deceptive illusion. It reflects back the image of feminine vanity, but it offers too the means for introspection. It poses at its most problematic conjunction the division between being and seeming, between how one sees oneself for oneself and how one is seen by others.<sup>10</sup> In embracing the whole of the phenomenal world, *ta phainomena*, the mirror encompasses the spectrum of what one sees both with the eye of eros and with the eye of knowledge.

Phaedra's struggle is between an interior self and her external image in the eyes of society. She chooses paradoxically to protect (yet also to dishonor) that self by honoring the conventions that regulate a woman's life. Let us not forget that the future of her children is also at stake; they require their parents' *eukleia* (good name) in order to speak freely in the world (421-25). At stake too is the self that will feel a radical dishonor in the words of an other. But in the play's new representation of the figure of Phaedra, it is empowered to probe the dialectic of reality and appearance, being and seeming.<sup>11</sup> Through the mirror that belongs to Aphrodite, it can raise the basic epistemological questions about human life.

Дозвовете да појасниме што може да се заклучи од огледалото на Афродита доколку го споредиме со еден друг, повообичаен метод на знаење во трагедијата кој му припаѓа на Аполон. Во Есхиловата драма „Седуммина против Теба“ шестиот борец е Аргивскиот пророк Амфијариј. Тој е единствениот од сите борци кој носи необележан штит што не потсетува на ништо од надворешниот свет. Тоа е затоа што тој претпочита да биде *aristos* (благороден) отколку да изгледа дека е таков, „парајќи длабока brazda во неговиот ум [*phrēn*] од каде никнат сигурни совети“ (*Седуммина* 591-94). Во очите на тебанецот Етеокле, Амфијариј е оној кој ги поседува четирите најзначајни доблести: пророкот е *dikaïos* (правичен), *agathos* (храбар), *eusebēs* (чесен), и пред сè *sōphrōn* (мудар, 610), бидејќи знае како да ги каже вистинските зборови (*legein ta kairia*, 619). Тој ја одржува стабилноста на една внатрешна себност која знае што да каже, а што да премолчи. Но тој е исто така и пророкот кој посредува меѓу светот на боговите и светот на луѓето. Како пророк тој има синоптичка визија за минатото, сегашноста и иднината, но тој исто така ги знае неговите ограничувања како смртник кој дури си ја прорекува сопствената смрт. Тој исто така знае за култот кој го чека откога ќе го закопаат во земјата на оној друг град Теба (*Седуммина*, 587-88). Така, да се зборува *ta kairia* значи дека тој ги контролира полисемичните вредности на јазикот. Тоа е исто така потврда за неговата умешност да го зборува двосмислениот пророчки јазик на некој друг (Етеокле), чијашто судбина ќе ја потврди вистината на Аполоновиот збор кој доаѓа од Делфи.<sup>12</sup>

Во драмата на Афродита, Ерос го заменува Аполон (исто и Севс), како што навидум хорот ни кажува откако дадилката ја внесува тајната на Федра во куќата, и жените ја започнуваат нивната возвишена химна на богот „од чиишто очи капе копнеж“ (525).

Let me clarify what we might infer from the mirror of Aphrodite by contrasting it with another, more typical mode of knowing in tragedy, which belongs to Apollo. In Aeschylus's *Seven against Thebes*, the sixth combatant is the Argive seer Amphiaraos, who alone among the other warriors carries a blank shield that bears no visible sign to the outside world. This is because he would rather be *aristos* (noble) than seem so, "reaping the deep furrow in his mind [*phrēn*] from which trustworthy counsels grow" (*Seven* 591-94). In the eyes of the Theban Eteocles, Amphiaraos is acknowledged as possessing the four cardinal virtues: the seer is *dikaïos* (just), *agathos* (brave), *eusebēs* (righteous), and above all, *sōphrōn* (prudent, 610), because he knows how to speak the appropriate words (*legein ta kairia*, 619). He maintains the stability of an interior self that knows what to utter and what to keep hidden. But he is also the prophet who mediates between divine and human worlds. As a seer, he has a synoptic vision of past, present, and future, but he also knows his own mortal limits, even prophesying the day of his own death. He knows too the cult that awaits him after he is buried in the earth of that other city, Thebes (*Seven* 587-88). Thus to speak *ta kairia* means that he controls the polysemous values of language. It also attests to his ability to speak the ambiguous language of oracles to an other (Eteocles), whose fate will confirm the truth of Apollo's word that comes from Delphi.<sup>12</sup>

In Aphrodite's play, Eros takes the place of Apollo (and Zeus too), as the chorus seems to tell us after the nurse has taken Phaedra's secret into the house and the women begin their great hymn to this god who "drips desire from the eyes" (525). "In vain," they say, "we offer sacrifice by

„Залудно“, велат тие „принесуваме жртви крај реката Алфеј (Олимпија) и на Делфи, но на Ерос, тиранинот на мажите, не му се поклонуваме. Место да му оддаваме почит на најскриениот олтар во Делфи од кај што извираат пророштвата, мораме да го чествуваме чуварот на клучевите од најскриеното катче на љубовта [*philatōn thalamōn kleidouchon, 540*]“, каде што *logos*-от нема *mantis* (пророк), *kairos*-от (погодното време/место) не е одредено, и никој не знае како да ги чита знаците без грешка (269, 346, 386, 585).<sup>13</sup>

На пророкот, како носител на Аполоновиот збор, не му е потребен некој друг, и тој може да гледа и без да биде виден (необележаниот штит). Жената, пак, како претставничка на Афродита, се наоѓа на другиот крај од овој спектар. Нејзе ѝ треба мазната површина на огледалото бидејќи општеството ѝ налага пред сè да се гледа себеси преку очите на другите. Јазикот на браздата и нивата (како и допирот на пророкот со времето и процесот) се позајмени од светот на земјоделството, каде женската земја посеана и ожнеана од мажот сега го претставува метафоричкото поле на неговиот ум, процес кој почесто се поврзува со професијата на *parthenos*. Исто како и една ледина, таа не смее подолго време да остане необработена, туку мора да се претвори од цветна површина во длабоки бразди. Жената, како и Амфијариј, има *sōphrosunē*, но, како што вели хорот веднаш по Федрината алузија на огледалото, тоа служи за да жнее благородна *doxa* (слава/углед 431-32), термин кој мора исто така да вклучува и потврдување во јавното општествено опкружување.

Во светот на Афродита, жената црпи знаење преку нејзиното искуство за социјалното и физичкото тело, бидејќи „времето ја научило многу нешто од кое таа може да се поучи“ (375-76) и ѝ дало огледало како алатка за двојно гледање:<sup>14</sup> прво како вистина заедно

the river Alpheios (Olympia) and at Delphi, but Eros, the tyrant of men, we do not worship. Rather than give reverence to the inmost shrine at Delphi from which prophecy issues forth, we must honor the keeper of the keys of the inmost chambers of love [*philatōn thalamōn kleidouchon, 540*],” where the *logos* has no *mantis* (seer), the *kairos* (the opportune time/place) is not clear, and no one knows how to read the signs without error (269,346,386,585).<sup>13</sup>

The seer, as the bearer of Apollo’s word, needs no other and can see without being seen (the blank shield). The woman, however, as the agent of Aphrodite, is at the opposite end of the spectrum. She needs the polished surface of the mirror because society requires her above all to see herself through others’ eyes. The language of furrow and field (as well as the seer’s contact with time and process) are borrowed from the agricultural world, where the feminine earth sown and reaped by man now supplies the metaphorical field of his mind, a process more usually associated with the career of the *parthenos*. Like the meadow, she must not lie unworked for too long, but must be transformed from its flowering surface to a deep furrow. The woman, like Amphiaraios, has a *sōphrosunē*, but, as the chorus says just after Phaedra’s allusion to the mirror, its function is to reap noble *doxa* (glory/reputation, 431-32), a term that must also include validation in the public social domain.

In Aphrodite’s world, the woman draws insight from her experience of the social and physical body, because “time has taught her much from which she can take her counsels” (375-76) and has given her a mirror as an instrument of double vision:<sup>14</sup> first, as the truth together with



со наликот на вистина, а второ, како окоето на себноста и окоето на другиот. А времето и навистина ќе ја прикаже пред самата себеси. Сепак, бидејќи себноста и другото се совпаѓаат во сликата на *parthenos*, која потсетува на една поранешна состојба од животот на Федра, а која е поврзана со моменталната состојба на Хиполит, Федра е таа која го поседува единственото средство со кое Хиполит, моменталниот *parthenos*, може да ја види себноста и тоа во временска перспектива.<sup>15</sup>

### Превртување на сликата

Огледалото е нужното средство, а неговата полна сила во драмата можеме да ја сфатиме ако се потсетиме дека тоа одразува *превртена* слика која се враќа до оној кој гледа во неа (сп., пр. Платон, *Тимеј* 46a-b). Призивајќи ја сликата со огледалото и поврзувајќи ја со времето, Федра го активира динамичниот механизам на еден заплет кој работи токму врз база на превртување на сликата од еден за друг. Преку драматичката низа од настани, заплетот ги вади на површина оние меѓуодноси на постојното и привидното, кои огледалото најпогодно може да ги прикаже. Во оптиката на превртената слика која раководи со драмата, што е перипетијата, т.е. формалната преобразба на една ситуација во спротивна, ако не пресвртница која ја превртува сликата на личноста и ја проектира врз другиот? А што е пак пораката на *deltos* („тој ме посакува“ наспроти „јас го посакувам“), ако не еден вид превртување кое би можеле да го наречеме „огледално писмо“? Освен тоа, реторичката игра со зборот *sōphrosunē*, којшто порано го објаснив како хијазма, може најверојатно да се прекодира во визуелна смисла за да укажува на тоа дека првата реченица не е ништо друго туку пресликување на втората.<sup>16</sup>

the semblance of the true and second, as the eye of the self and the eye of the other. Time will indeed reveal her to herself. Yet because self and other coincide in the image of the *parthenos*, reminiscent of an earlier state in Phaedra's life but corresponding to the present moment of Hippolytos's, Phaedra possesses the only means by which Hippolytos, the current *parthenos*, can see the self and see it in a temporal perspective.<sup>15</sup>

### Reversing the Image

The necessary medium is the mirror, and we can only grasp the full extent of its power in the play if we recall that the mirror reflects a *reversed* image that is returned to the one who gazes in it (cf., e.g., Plato, *Timaeus* 46a-b). By invoking the image of the mirror and linking it to time, Phaedra activates the dynamic mechanism of a plot, which works precisely by reversing the image of one for the other. Through the dramatic sequence of events the plot plays out those interrelations of being and seeming to which the mirror naturally lends itself. In the optic of the reversed image that governs the play, what is the peripeteia – that formal reversal of one state into its opposite – if not a turnabout that reverses the image of the self and projects it onto the other? And what is the message on the *deltos* (“he desires me” vs. “I desire him”), if not a species of reversal we might call “mirror writing”? Furthermore, the rhetorical play with the word *sōphrosunē*, which I earlier identified as a chiasmus, might well be recoded in visual terms to suggest that the first sentence is but the mirror image of the second.<sup>16</sup>

Уште попорезизни се зборовите кои слугата ѝ ги упатува на статуата на Афродита во прологот веднаш откако Хиполит ја напушта сцената. Божицата треба да ѝ прости (*suggnomēn echein*) на лудоста на овој младич, вели тој, зашто „човек не треба да ги подражава [*ou mimēteon*] младите кои размислуваат така“ (117, 114). Место тоа, тој ја моли да биде *пoмyдpa од смpшницитe* и „да се прави како да не го слушна-ла“ (*mē dokēi toutou kluein*, 119). Афродита не одговара, но Федра, нејзината замена, одговара и се нафаќа да ја игра улогата на божица во земскиот свет на луѓето. Молбата на слугата, пак, излегува дека е потполната обратност на она што всушност ќе се случува во драмската структура на делото. Федра мора да му изгледа на Хиполит како да не ги има слушнатите зборовите кои тој ги кажува пред вратата. Како резултат на тоа, таа може да направи младичот да го подражава возрасниот давајќи му ја улогата која превртувањето на *prosopa* ќе му наложи да ја игра.

Зошто тоа треба да биде така? Причината лежи во тоа што Федра ја одбива практичната моралност на дадилката која ги нарекува „мудри луѓе меѓу смртниците“ оние кои ги занемаруваат нештата кои не се какви што треба да бидат [*не се kala*]“ (465-66). На крајот на краиштата, вели дадилката, „колкумина мислиш од оние здраворазумни луѓе изгледа како да не гледаат [*me dokein horan*] кога ќе видат прељубнички нешта?“ (463). Но Федра категорично одбива да биде видена (па дури и да изгледа дека е од таквите), т.е., кралицата одбива да биде глумица, маскирајќи ја себноста на тој начин што ќе ја игра улогата од некој друг (413-18). Таа исто така одбива да ги подражава и боговите не подражавајќи ги нивните митолошки љубовни врски, што софистичката реторика на дадилката ќе ја убеди дека е *hubris* да се одбие (474-75). Но со огледалото како нејзин инструмент, Федра всушност и станува *pikra thea*, не само

More precise still are the words that the servant addresses to the statue of Aphrodite in the prologue after Hippolytos has left the stage. The goddess should pardon (*suggnomēn echein*) the foolishness of the young man, he says, for “one should not imitate [*ou mimēteon*] the young who think in this fashion” (117, 114). Rather, he implores her to be *wiser than mortals* and “to seem not to hear him” (*mē dokēi toutou kluein*, 119). Aphrodite does not reply, but Phaedra, her substitute, does, as she goes on to play the part of the goddess in the human domain. For the servant’s plea proves to be an exact reversal of what will actually occur in the dramatic structure of the play. Phaedra must seem to Hippolytos not to have heard the words he speaks at the door. As a result, she can arrange for the young to imitate the adult by giving him the role that reversing the *prosopa* will require him to play.

Why should this be so? The reason is that Phaedra rejects the nurse’s practical morality, which names those as “wise among mortals who overlook those things that are not as they should be [*not kala*]” (465-66). After all, says the nurse, “how many do you suppose of those who have good sense, when they see adulterous affairs, seem not to see [*me dokein horan*]” (463). But among these Phaedra will emphatically refuse to be seen (or even seem to be such a one). That is, the queen refuses to be an actor, masking the self through playing another’s part (413-18). She refuses too to imitate the gods by taking their mythological amours for her model, which the nurse’s sophistic rhetoric would have her believe it would be *hubris* to reject (474-75). But with the mirror as her instrument, Phaedra does in fact become the *pikra thea*, not only the bitter spectacle (*théa*) but by a mere shift in accent, the *pikra theá*, the bitter goddess (cf. 727), who can transform one into the unhappy mimetic double of the other when, like the

горка *глейшка* (*théa*) туку со една мала промена на акцентот, *rikra théa*, горка божица (cf. 727), која може да преобрази некого во несреќниот миметички двојник на некој друг, кога, исто како и божицата пред неа, таа ќе го почувствува презирот на Хиполит. Федра може да открие дека нејзината слика повторно се здружува со одразот од онаа друга себност, нејзиниот двојник во првата драма, на која таа беше цврсто решена да ѝ се спротистави. Но со нејзиното преобраќање на одразот во огледалото, како што видовме, Хиполит ќе открие што значи да не се има одраз од себеси или од некој друг.

Она што Федра го предизвикува преку нејзината грижа за општественото огледало, би можело да изгледа дека доведува до избрзан и ироничен коментар на еден познат текст од Платон, во кој Ерос е оној кој треба да го покаже патот до спознавањето на личноста преку метафората на огледалото. Како што забележува Сократ, „лицето [*prosōpon*] на оној кој гледа во очите на некој друг [*theōmenos*] е прикажано во оптиката која се испречува пред него како во огледало, а тоа го нарекуваме *kore* [зеница], зашто тоа е *eidōlon*-от или сликата на таа личност... Тогаш кога едно око гледа во друго, и тоа во неговиот најсовершен дел [зеницата или *kore*] со чија помош и гледа, тоа ќе се види себеси“ (*Алкибијад* 1.132e-33a).<sup>17</sup>

Федра, која ги поврзува времето, девицата, и огледалото, изгледа дека е првата *korē*, *parthenos* на минатото, која од Крит допловува во Атина за нејзината свадба со Тезеј. Таа претставува *prosōpon* за другата *korē*, *parthenos* на Хиполит, кој ќе помине низ идентитетот на првото како низ огледало, ама огледало на илузијата, а не на вистината. На крајот, времето ќе ја прикаже, како што вели таа, во *kakon* за него, предвидување кое со зборовите на Артемидата ќе биде пренесено од неа на Тезеј како трет и конечен

goddess before her, she feels Hippolytos's scorn. Phaedra may discover that her own image rejoins the reflection of that other self, her double in the first play, which she had been determined to resist. But through her inversion of the mirror's image, Hippolytos will discover, as we have seen, what it means to have no mirror of the self or of an other.

What Phaedra brings about through her concern for society's mirror might seem to provide a premature and ironic commentary on a famous text of Plato in which Eros is shown to provide the route to that knowledge of the self through the metaphor of the mirror. As Socrates observes, “the face [*prosōpon*] of the person who looks into another's eyes [*theōmenos*] is shown forth in the optic confronting him as in a mirror, and this we call the *korē* [pupil], for it is the *eidōlon* or image of the person. . . . Then an eye viewing another eye and looking at its most perfect part [the pupil or *korē*] wherewith it sees, it will thus see itself” (*Alcibiades* 1.132e-33a).<sup>17</sup>

Phaedra, who brings together time, the virgin, and the mirror, would seem to be the first *korē*, the *parthenos* of the past, who sailed from Crete to Athens for her nuptials with Theseus. She provides the *prosōpon* for the other *korē*, the *parthenos* Hippolytos, who will pass through the identity of the first one as through a mirror—a mirror of illusion, however, and not of truth. At the end, time will show her forth, as she says, a *kakon* to him—a prediction that, in Artemis's words, will be shifted from her to Theseus, as the third and final agent of Hippolytos's

причинител на пропаста на Хиполит, токму затоа што тој не сакаше да почека времето да му ги даде потребните докази.<sup>18</sup> Но во временскиот распон на драмата, кога изгледа дека времето го открива Хиполит како злосторник, огледалото на Федра укажува на тоа дека соочувањето со заемното дејство од вистината и илузијата е една суштинска развојна фаза која ги пружа најважните лекции по перспектива и која ја обликува себноста во едно цело како со внатрешни така и со надворешни димензии. Тоа заемно дејство помеѓу внатрешното и надворешното постојано ја спротиставува динамиката на секојдневниот живот преку средби на една себност со друга. Тоа е исто така во срцевината на театарското искуство кое ги вклучува односите меѓу актерите, а се користи и со средствата на сцената како и со необичната положба што ја има театарот како граница меѓу измисленото и реалното, согледаното и вистинското.

Замешаноста во театарскиот процес му го отвора патот на Хиполит да достигне една објективна положба на субјект во светот каде Афродита, како што објавува драмата, владее сама (*mona kratuneis*, 1281), свет на вистинитости кој инаку би бил надвор од негов видокруг. Крајот на драмата, во кој Хиполит му се враќа на татка си а неговата чест е одмаздена на сцената од страна на божицата Артемида (заедно со нејзиното ветување за негов иден култ), укажува на тоа дека начинот на одвивање на заплетот е и нужен и оправдан. Изгледа дека трагичното искуство е потребно за потврдување на идентитетот на синот чиј статус на копиле секогаш ќе му ги засенуваше обидите да го докаже своето племство во општествените сфери. Гледано во поширок контекст, вpletкувањето на Хиполит во потребите од овој свет исто така му дава прилика да им се опира на истите, и правејќи така, да ја потврди доблеста *sōphrosunē* што останал верен на идеалот за својата себност која продолжува да ја чува.

destruction, precisely because he did not wait for time to bring forth the necessary proofs.<sup>18</sup> But in the temporal span of the drama, when time *seems* to reveal Hippolytos as wicked, Phaedra's mirror suggests that to confront the interplay of truth and illusion is an essential phase of development that teaches the critical lessons of perspective and configures the self as an entity with both internal and external dimensions. This interplay between inside and outside continually subtends the dynamics of daily life in the encounters between one self and an other. It also lies at the heart of the theatrical experience, which involves relations between actors, and uses the resources of the stage as well as the curious status of the theater itself as the frontier between the fictional and the real, the perceived and the true.

Involvement in the theatrical process opens the way for Hippolytos to achieve an objective status as a subject in a world where Aphrodite, as the play declares, rules alone (*mona kratuneis*, 1281), a world of realities that would otherwise lie beyond his ken. The ending of the play, in which Hippolytos is restored to his father and his honor is vindicated on stage by the goddess Artemis (along with her promise of a future cult), suggests that the workings of the plot are both necessary and valid. The tragic experience is required, it would seem, for authenticating the identity of a son whose bastard status would have forever cast a long shadow on his claims to nobility in the social domain. More broadly, Hippolytos's entanglement in the demands of this world also gives him the occasion for resisting them and in so doing to prove the virtue, the *sōphrosunē*, of remaining steadfast to the ideal of a self he continues to cherish. Only in this way can Hippolytos's life take on meaning as he makes the transition, once his span of time on earth is ended, from a mortal youth

Само на тој начин животот на Хиполит може да добие смисла при преминот откако неговиот век на земјата завршува, од смртен младич осуден на минливото овде и сега во вечниот статус на култен херој. Неговото доживување на болка ќе го овозможи симболичкиот модел за физичко доживување на другите, т.е., на стасаните моми на денот спроти нивната свадба. Но плачејќи по него, како што чинат и при раскажувањето на неговата приказна за одбиениот ерос, младите девици во исто време потврдуваат дека неговата приказна е таква што тие не смеат буквално да ја подражаваат.

Ако светот на Афродита се удвои, многупати со изненадувачка верност, верзија на вистински свет со сите негови забун и противречности, тој исто така изгледа истоветен и со театарот чии манипулации со реалноста нудат идеално средство за едно такво подражавање. Илузијата е она кое театарот има за цел да го постигне преку неговите миметички конвенции, за да ја измами публиката со своите визуелни претстави за вистинското. Тоа е неговата формална функција. Но во смисла на спознанието, прашањето за илузија оди уште подлабоко во содржината на драмата, каде во заплетот и разврската на заплетот мора да постави на сцената двослојно „подражавање на дејство“ за да го извади на виделина она кое е скриено зад фасадата на визуелната глетка. Само тогаш анагноризисот е комплетен, како што незнаењето попушта пред знаењето и илузијата пред стварноста.

Меѓутоа, кое е тоа знаење и која е таа вистина ако не допуштањето дека илузијата и измамата се нужни компоненти на реалноста за себноста во светот, без кои една таква себност не би можела да се создаде?<sup>19</sup> Хиполит е сонат кога бикот од морето се испречува и ги тера коњите да му ја превртат колата (1232). Но

doomed in the here and now to the permanent status of cult hero. His experience of pain will provide the symbolic model for the physical experience of others—nubile maidens on the eve of their marriage. But in weeping for him, as they will when retelling his story of eros refused, the young virgins are acknowledging at the same time that his story is one they themselves must not literally imitate.

If the world of Aphrodite replicates, often with startling fidelity, a version of the real world in all its confusions and contradictions, it also seems to be equivalent to the theater itself, whose manipulations of reality offer the ideal medium for such an imitation. Illusion is what theater aims to achieve through its mimetic conventions in order to deceive the audience with its visual representations of the real. This is its formal function. But in cognitive terms, the question of illusion goes still deeper into the content of this drama, where in the binding and unbinding of its plot, it must stage a two-level “imitation of an action” in order to bring to light what lies behind the facade of the visual spectacle. Only then is the anagnorisis complete, as ignorance gives way to knowledge and illusion to truth.

Yet what is that knowledge and what is that truth if not the admission that illusion and deception are necessary components of reality for the self in the world, without which such a self cannot be constituted?<sup>19</sup> Hippolytos was tripped up when the blocking action of the bull from the sea led the horses to overturn his chariot (1232). But this

ова се случува бидејќи, како што му вели Тезеј на сина си при крајот, „бев соннат од една илузија, една *doxa*, која излезе од божји извор“ (1214).<sup>20</sup>

Вистината анагнориса, се разбира, е откритието дека Афродита била причинителот. Прологот ја споделува оваа клучна информација со публиката, но на Хиполит му е кажана дури на самиот крај. Тој е последниот од сите ликови кој го здобива тоа знаење. „Го разбираам [*phronō*],“ вели тој, „божеството кое ме уништи“ (1401), признавајќи ја со тоа силата која божицата ја поседува, па дури и врз самиот него. Анагноризисот доаѓа доцна и мошне тешко, и тоа само со помошта на една друга божица, Артемида, која најпрвин ќе му ја открие вистината на Тезеј, а потоа и на неговиот син. Нејзината појава е од суштинско значење. Без Артемида, човечките ликови во драмата никогаш не би знаеле.

Главната пречка за анагнорисата е самата Федра, чија желба да ја потисне и да ја одрекува својата тајна на крајот ја води кон тоа да го постави централната мизанагнориса во срцевината на драмата, кога таа ги превртува зборовите од пораката на плочката, и кога засекогаш ја снемува од сцената. Но вистинската пречка сметам дека лежи уште подлабоко, и тоа во структурата на драмата која уште од самиот почеток е организирана околу едно пофундаментално пресвртување, а за кое хорот ни сигнализира во пародосот.

Во нивните претпоставки околу можните причини за болеста на Федра, жените поставуваат неколку прашања кои се почетни примери на пресвртвачкиот ефект на огледалото кој ќе управува со драмата. Тие прашуваат дали нејзиниот маж има тајна љубов во куќата (151-54), кога ние знаеме дека Федра е таа која е обземена од ерос. Или можеби е некаква вест од далечниот Крит (155-59), се прашуваат тие, кога напротив знаеме дека Хиполит кој е причината за

event comes to pass because, as Theseus says to his son at the end, “I was tripped up by an illusion, a *doxa*, that emanated from a divine source” (1214).<sup>20</sup>

The true anagnorisis is, of course, the revelation that Aphrodite was the agent. The prologue had shared this crucial information with the audience, but it is imparted to Hippolytos only at the very end. He is the last of all the characters to attain this knowledge. “I understand [*phronō*],” he says, “the divinity who destroyed me” (1401), thereby acknowledging the power the goddess has wielded, even over himself. Anagnorisis comes late and hard and only with the help of another goddess, Artemis, who will reveal the truth first to Theseus and then to his son. Her appearance is utterly essential. Without Artemis, the human characters in the drama would never know.

The primary obstacle to anagnorisis is Phaedra herself, whose desire to repress and deny her secret ultimately leads her to install the central misanagnorisis at the heart of the play, when she reverses the terms of the message on the tablet and disappears forever from the scene. But the real obstacle, I suggest, lies even deeper, in the structure of the play, which is organized from the outset around a more fundamental reversal, one that the chorus signals to us in the *parodos*.

In their conjectures about the possible causes of Phaedra's sickness, the women pose a set of questions that are initial examples of the reversing mirror effect that will regulate the drama. They ask whether her husband tends a secret love in the house (151-54), when we know that it is Phaedra who is gripped by eros. Or perhaps it is some news from faraway Crete (155-59), they suggest, when we know that, on the contrary, the cause of her malady, Hippolytos, has just been present before us on stage. But

нејзината болест само што бил пред нас на сцената. Но суштинскиот клуч се наоѓа во претходната строфа, во која хорот логички ја започнува потрагата по одговор барајќи божја причина во објаснувањето на симптомите на кралицата. Постојат две можности. Дали е таа *entheos*, „опседната од некој бог или демон“, и доколку е така, дали се работи за едно од божествата Пан, Хеката корибантската, или Горската Мајка (141-44), секое од нив можни причинители на променливо однесување? Или пак, прашуваат тие, дали причината лежи во навредувањето на Диктина (критската Артемида) поради Федриното запоставување на божеството (145-47)? Треба да се забележи дека последното прашање го удвојува превртвачкиот ефект на огледалото. Божицата за која станува збор овде, се разбира, е Афродита, а не нејзината поларна спротивност Артемида. Уште поважно, не Федра ами Хиполит е оној кој го запоставува обожувањето на едно божество. Кога дадилката ја дозавта тајната за љубовната страст на кралицата, таа ја чита ситуацијата онака како што секој би очекувал: „гневот на божицата [Афродита] се истури врз Федра“ (438, cf. 476). Но како што Афродита не известува во прологот, Хиполит е целта на нејзиниот гнев, и таа *orgē*, таа со сигурност предвидува дека ќе се „истури врз неговото тело“ (1418), како што Артемида и ни потврдува на крајот од драмата опишувајќи ја неговата жална состојба.

Како што нагласував за сето време, новата Федра е значајна по нејзиниот отпор кон налагањата на страста, а со тоа и кон налагањата на самиот мит. Нејзиниот отпор ја замаглува вистината која само таа ја знае, а тоа е тајната за љубовта што ја носи во срцето. Но од каде Федра би ја знаела целосната вистина, т.е., причината поради која ја обзела таквата страст? Од каде би го знаел тоа кој било на сцената, зашто планот што го сковала Афродита го преобраќа вообичаениот начин на нејзино мешање во човечките работи?

the preceding strophe furnishes the essential clue, where the chorus logically begins its query by speculating on a divine cause to explain the queen's symptoms. There are two possibilities. Is she *entheos*, "possessed by some god or daimon," and if so, is the deity in question Pan, Hecate, the Corybantes, or the Mountain Mother (141-44), all possible agents of erratic behavior? Or, they inquire, is the cause an offense against Dictynna (the Cretan Artemis) occasioned by neglect of her worship (145-47)? This last query, let us note, doubles the reversing mirror effect. The goddess in question is, of course, Aphrodite and not her polar opposite, Artemis. Even more critical, it is not Phaedra but Hippolytos who has neglected the worship of a divinity. The nurse, when she learns the secret of the queen's amorous passion, reads the situation as anyone might expect: "the wrath of the goddess [Aphrodite] has swooped down upon Phaedra" (438, cf. 476). But as Aphrodite informs us in the prologue, Hippolytos is the target of her wrath, and this *orgē*, she confidently predicts, will "swoop down upon his body" (1418), as Artemis confirms at the end of the play in describing his pitiable condition.

The new Phaedra is remarkable, as I have emphasized throughout, in her resistance to the dictates of desire and therefore to those of the myth itself. Her resistance obscures the truth she alone knows, the secret of the love she bears within her heart. But how could Phaedra know the full truth—the reason why this passion afflicts her? How could anyone else on stage know, since the plot Aphrodite has devised reverses the usual mode of her intervention in human affairs?

## Гневот на Афродита

Според неумоливиот закон на одмаздата, според којшто се води логиката на грчкиот мит, на секој став или поведење кое оди во крајност се возвраќа со подеднакво неприфатливата спротивност, при што прекршителот добива казна во потполна согласност со неговиот прекршок. На тој начин, оној кој го отфрла ерос или ја презира Афродита, за возврат е најчесто обземен од прекумерен ерос кој по природа е престапнички, недозволен, или пак е неможно да се задоволи.<sup>21</sup> Ваквата одмазда може да добие облик на едноставна пресвртница како во случајот на Аталанта и Меланион, коишто и обајцата претходно се противеле на бракот, а подоцна влегуваат во едно страстно и бесрамно единство во храмот на самата божица.<sup>22</sup> Лудилото што ги спопаѓа ќерките на Пројт и што ги потерува трчешкум кон гората е еротско по природа и доаѓа како казна од боговите, овој пат од Хера (или од Дионис) за прекршок кој укажува на тоа дека и тие се грозеле од помислата за брак.<sup>23</sup> Во други случаи, пак, акцентот може да биде ставен на несреќен избор на предметот на љубов, тема која овде директно не засега. Полифонт, како екстреман пример за тоа е обземен од нескротлива страст по мечка.<sup>24</sup> Уште подлабоко и поверно до нашите сфаќања на психолошките нагони е одбивањето да се копнее по некој друг, што значи дека кога копнежот ќе се јави, нема да се насочи нанадвор, туку навнатре кон себноста, како што беше тоа случај со Нарцис, или со оние длабоко поврзани со себноста во семејството. Мира се вљубува во татка си, Левкип во сестра си, *kata mēnin Aphroditēs*,<sup>25</sup> и според таа логика можеме да очекуваме Хиполит да биде обземен од родосквернавечки копнеж по жената на татка си. Всушност, колку што ми е познато, никаде на друго место освен во оваа драма, вториот *Хиполит*, Афродита не го казнува оној

## The Wrath of Aphrodite

According to the inexorable law of the talion that regulates the logic of Greek myth, any extreme attitude or form of behavior is countered exactly by its equally unacceptable reverse, and the offender is punished exactly according to the nature of the offense. Thus the one who refuses eros or scorns Aphrodite is typically smitten in turn with an immoderate eros—transgressive, illicit, or impossible to fulfill.<sup>21</sup> This retaliation may take the form of a simple reversal, as when Atalanta and Melanion, both of whom had previously resisted marriage, consummate a passionate and sacrilegious union in the temple of the goddess herself.<sup>22</sup> The madness that afflicts the daughters of Proitos and sends them running wildly to the mountains is erotic in nature and results directly from a god's punishment, this time Hera (or Dionysos), for an offense that suggests they too have been loath to marry.<sup>23</sup> In other cases the emphasis may fall on a disastrous choice of love object, the theme that directly concerns us here. Polyphontes, to take an extreme example, is struck by an outrageous passion for a bear.<sup>24</sup> But more subtly and more faithful to our own understanding of psychological drives, the refusal to desire an other will mean that when desire comes, it will turn not outward but rather within: to the self as an unattainable object of love, as was the case for Narcissus, or to those intimately connected with the self in the family. Myrrha falls in love with her father, Leukippos with his sister, *kata mēnin Aphroditēs*,<sup>25</sup> and by this logic we might expect Hippolytos to be struck with incestuous desire for his father's wife. Indeed, to the best of my knowledge, nowhere else except in this play, the second *Hippolytos*, does Aphrodite punish the one who has rejected desire by inspiring an illicit passion in an innocent other.<sup>26</sup>



кој го одбива копнеењето со вдахнување на недозволена страст по некој невин друг.<sup>26</sup>

Начинот на кој Хиполит завршува, како терач на коњи докрајчен од сопствените кобили, е соодветна одмазда за оној кој, одбивајќи го брачниот јарем, се нашол фатен во јаремот на смртта, што пак е во согласност со познатата аналогича помеѓу брачните врски и скротувањето на коњи. Митот за Главк Потниј, син на Посејдон кој бил изеден од неговите коњи, ни дава една значајна паралела бидејќи традицијата забележала дека и тој ја има навредено Афродита.<sup>27</sup> Во склоп на случајот што го разгледуваме, Посејдон дури може да оди рака под рака со Афродита, зашто по желба на сина си Тезеј тој се вмешува преку улогата на Тараксип „коњоплашачот“.<sup>28</sup>

Учените им посветиле доста време на чудните аномалии во приказната за Хиполит во која неколку разидувачки митови се споени на еден необичен начин. Тука спаѓаат: познатата тема за жената на Потифар која се јавува во блискоисточни извори и на други места во грчката митологија, односите на предгрчката божица-мајка со младиот сопруг, и комбинираниот ефект на бикот во морето и споулавните коњи. Пред Еврипид за ваквата традиција се знае малку, иако култот на Хиполит во градот Трезен е потврден во други извори (пр. Павзаниј 2.32.1-3). Потрагата по извори е корисна при следењето на историскиот развој на митските традиции како и при разгледувањето на тоа, како варијантите на даден мит, или мотиви заеднички за повеќе различни митови, можат да се вклопат во еден поголем систем на означување.<sup>29</sup> Но нашето внимание е свртено кон нешто друго. Што може да се заклучи од посебната форма на верзијата на Еврипид, и како новостите што тој ги воведува се однесуваат кон типично трагичните прашања? За таа цел, сакам повторно да го отворам

The manner in which Hippolytos meets his end, as a driver of horses done to death by his own mares, is a fitting retribution for one who, in refusing the yoke of marriage, finds himself instead bound to the yoke of destruction in accordance with the familiar analogy between conjugal relations and the taming of horses. The myth of Glaukos Potnieus, son of Poseidon, who was devoured by his own horses, supplies a significant parallel, as tradition reports that he too had offended Aphrodite.<sup>27</sup> As in the case we are considering, Poseidon can even make common cause with Aphrodite, when at the appeal of his son, Theseus, he intervenes in his role as Taraxippos, “frightener of horses.”<sup>28</sup>

Scholars have long pondered the strange anomalies of Hippolytos's story in which several divergent motifs oddly converge: the familiar theme of Potiphar's wife, found in Near Eastern sources and elsewhere in Greek myth; the relations of the pre-Greek mother goddess with a young consort; and the combined effect of the bull from the sea and the stampeding horses. Little of the tradition, however, is known before Euripides, although the cult of Hippolytos at Troezen is attested from other sources (e.g., Pausanias 2.32.1-3). The quest for sources is useful for tracing the historical development of mythic traditions and for considering how variants of a given myth or motifs shared with other myths can be integrated into a larger signifying system.<sup>29</sup> Our interest lies elsewhere. What may be implied by the particular shape of Euripides' version, and how do his innovations pertain to typically tragic concerns? To this end, I want to reopen the question of Aphrodite's intervention in the drama as a character on stage, along with the explicitly stated motif of her wrath. Given what we know about the first *Hippolytos*, there was no need to introduce this motif. The first Phaedra, in her

прашањето за вмешувањето на Афродита во драмата како сценски лик заедно со нејзиниот отворено искажан мотив на гнев. Според она што го знаеме за првиот *Хиполит*, немало потреба од внесување на ваквиот мотив. Првата Федра, во нејзината улога на лоша жена, била решена да си го задоволи повтежот по секоја цена. Многумина се согласуваат дека во оваа постара драма Федра и дадилката мора да ги смениле улогите, така што самата кралица ја призива моќта на Афродита, додека дадилката е таа која се опира.<sup>30</sup>

Имајќи ја предвид новата Федра, појавата на Афродита во прологот е од незаменливо значење за заплетот. Во најмала рака, таа ни е потребна за да ни го открие она што Федра не сака да го открие како причина за нејзината таинствена болест. Во поширока смисла, таа ни е потребна за да ни го открие она што Федра не го знае, т.е., дека е невина жртва на Афродита во планот на божицата да го казни Хиполит. Честопати се забележува дека без рамковното средство на двете сезнајни божици Афродита и Артемида, драмата во голем дел има смисла на психолошко ниво, третирајќи го лажното обвинение на Федра како одмазда на презрена жена и на љубов претворена во омраза. Мотивот за жената на Потифар ги содржи сите елементи потребни за еден напнат и интересен заплет со тоа што ги нас'скува страста спроти доблеста и лагата спроти вистината на начини кои делумно ја објаснуваат неговата популарност како епизода која се повторува во подоцнежните грчки романи. Поигрувањето со едиповски теми кои вклучуваат постара жена, младич, и налутен татковски лик, е исто така фактор кој ја овозможува вечната привлечност на една таква приказна. Но јас тврдам дека гневот на Афродита, кој ја следи логиката на сопствените правила, има улога на значајно противтечение во однос на предвидливите структури на првобитниот мотив, што резултира со тоа што драмата сега може

role as the "bad woman," was determined to satisfy her desire at any cost. In this earlier drama, it is agreed, Phaedra and the nurse must have exchanged roles, so that the queen herself invoked the power of Aphrodite, using sophistic arguments to justify her transgressive actions, while it was the nurse who demurred.<sup>30</sup>

But in light of the new Phaedra, Aphrodite's appearance in the prologue is indispensable to the plot. At the simplest level, we need her to reveal what Phaedra will not reveal as the reason for her mysterious ailment. More broadly, we need her to reveal what Phaedra does not know—that she is an innocent victim of Aphrodite in the goddess's plot to punish Hippolytos. Without the framing device of the two omniscient goddesses, Aphrodite and Artemis, the play, as has often been observed, makes ample sense on the psychological level in treating Phaedra's false accusation as the revenge of a woman scorned and love turned to hate. The motif of Potiphar's wife contains all the ingredients needed for a suspenseful and engrossing plot, pitting lust against virtue and falsehood against truth in ways that explain in part its continuing popularity as a recurrent episode in later Greek novels. The flirtation with Oedipal themes involving an older woman, a young man, and an angry paternal figure is also a factor that assures the perennial appeal of such a tale. But I argue that the wrath of Aphrodite, which obeys the logic of its own rules, works as a significant counter-current against the predictable structures of the original motif, with the result that the drama may now profit from the unusual interplay between the two themes.<sup>31</sup>

да добие повеќе преку необичниот сплет од двете теми.<sup>31</sup>

Од една страна, обликот на драмата го открива со нагласена јасност трагичниот јаз помеѓу човечките и божјите работи, и Афродитиното кревање раце од положбата на нејзиниот посредник е смислена не без некоја цел, ами како доказ за карактеристичниот однос на Еврипид кон традиционалната олимписка теологија. Од формална гледна точка, отвореното спомнување на Афродитиниот *menis* е потврда дека Федриното обвинување, доколку го земеме предвид неговото декларативно значење, строго ги исполнува условите на Афродитиниот типичен начин на вмешување. Тоа значи дека добивањето на улогата *erastes* (љубовник) од страна на Хиполит е свртено во нејзината логичка спротивност, или поточно речено, во привид на таквата спротивност, кога тој е приморан да ја игра улогата на *erastes* кој одглумил некаква недозволена или „неправична“ страст.<sup>32</sup> На тој начин, тој симболично ќе ја претрпи казната која е соодветна на неговиот првичен престап пред Афродита, и поради која, како последица на заедничкото дејство на бикот и коњите, телото кое одбило да се врзе со некој друг е трагично раскинато.

Огледалото на илузијата што за машкиот *parthenos* го овозможува Федра, според латентната митска шема е пропишаниот оптички медиум низ кој треба да се гледа целиот сплет од асоцијации поврзани со органот за вид во неговите социјални, сексуални, и спознајни аспекти. Хиполит мора да изгледа како да го „посрамотил окоето на Севс“, и како да ги гледал женските тајни на жената од татка си, кои се забранети (*ou themis*) за гледање. Во *Bacchi*, скришната желба на Пентеј изнесена на видело преку лукавството на Дионис, не е ништо друго ами копнежот да ја види голотијата на мајка си, при што Пентеј заминува

On the one hand, the shape of the play reveals with unblinking clarity the tragic gulf between human and divine domains, and Aphrodite's careless dismissal of the plight of her innocent intermediary has been construed, not without reason, as evidence of Euripides' characteristic attitude toward traditional Olympian theology. In formal terms, however, the explicit mention of the *mēnis* of Aphrodite ensures that Phaedra's accusation, *if taken at face value*, strictly fulfills the terms of Aphrodite's typical mode of intervention. That is, Hippolytos's refusal of the role of *erastes* (lover) is reversed into its logical opposite—or rather, the *semblance* of that opposite—when he is compelled to play the part of an *erastēs* who has acted out an illicit and “unjust” passion.<sup>32</sup> Thus, he can symbolically undergo the punishment that fits his original offense against Aphrodite, which as a result of the combined action of the bull and the horses, inflicts a tragic rending of the body that has refused union with an other.

The mirror of illusion Phaedra provides for the male *parthenos* is therefore, according to the latent mythic pattern, the proper optical medium through which to view the entire network of associations that cluster around the organ of sight in its social, sexual, and cognitive aspects. Hippolytos must *seem* to have “dishonored the eye of Zeus” and to have gazed at the feminine mysteries of his father's wife, which are unlawful (*ou themis*) to view. In the *Bacchae*, Pentheus's secret wish, brought out of hiding by the cunning of Dionysos, is none other than the desire to see his mother's body, and Pentheus goes off, literally dressed in the costume of the female other, to

буквално облечен во женски алишта да ја игра улогата на набљудувач на светите обреди. Вообичаен престап за еден ловец како Хиполит кој останува во друштвото на Артемида би бил кога тој би налетал на голата божица кога таа се капе, и кога би ги сносел последиците од таквата забранета глетка. Актеон, братучедот и митската лика-прилика на Пентеј, привикан како предупредувачки пример (*Бахи* 230, 336-40, 1227, 1291), е казнет од самата Артемида која ги навртува неговите пци против нивниот стопан за да го сотрат, судбина мошне слична на онаа од Хиполит.<sup>33</sup> Но карактерот на Хиполитовата врска со Артемида (не видувајќи го нејзиното око) не дозволува тој да го повтори престапот на Актеон, кој би можеле да речеме дека ќе ја натераше Артемида да ги здружи силите со Афродита.<sup>34</sup> Како набљудувач кој единствено гледа оддалеку, Хиполит не е воајер. Затоа тој не може да биде намамен да влезе во низата случувања која води од гледање до копнеене, и од копнеене до физички допир со другиот. Оттука и неопходноста од улогата која ѝ е доделена на Федра. Гледано од аспект на митската шема која ја проучуваме, на неа може да се гледа (со уште едно свртување на огледалото) како на некој кого Афродита го најмила да ја игра улогата што со право му припаѓа на Хиполит, во која смисла таа потполно оправдано му ја враќа нему.

Ваквиот вртлог од миметички рефлексии можеме да го оцениме ако за крај разгледаме еден случај на мимеса кој се јавува во почетокот на драмата. Федра излегува од куќи дури *после* првата појава на Хиполит на сцената. Не ја изразува ли тогаш таа нејзината желба да го подражава Хиполит, т.е., да одмора на зелени падини и да пие бистра вода од кладенци, да го следи дивечот и загарите со копје и бодож в рака, и најнакрај, лудо да јава венетски атови во пределите на Артемида (208-12, 215-22, 228-31)? Но контекстот на Федрините зборови надминува каква било

play the voyeur at the secret rites. The standard transgression for a hunter, such as Hippolytos, who remains in Artemis's company would have been to come upon the naked goddess bathing and to suffer the consequences of an illicit gaze. Actaeon, Pentheus's cousin and mythic counterpart, invoked as a warning example (*Bacchae* 230, 336-40, 1227, 1291), is punished by Artemis herself, who turns his hounds against their master to destroy him, a fate that closely resembles Hippolytos's own.<sup>33</sup> But the nature of Hippolytos's relation with Artemis (not seeing her eye) precludes him from replicating Actaeon's offense, which would have compelled Artemis, we might say, to join forces with Aphrodite.<sup>34</sup> As a spectator who only sees from afar, Hippolytos is no voyeur. Hence he cannot be tempted to enter into the sequence that leads from sight to desire and from desire to physical contact with the other. Hence the indispensable role assigned to Phaedra. From the perspective of the mythic pattern we have been exploring, she might be viewed (in yet another turn of the mirror) as the one conscripted by Aphrodite into playing the part that should rightfully be that of Hippolytos, which, in this sense, she is perfectly justified in returning to him.

We may assess this whirl of mimetic reflections by examining one last instance of mimesis, which occurs in the beginning of the play. Phaedra exits from the house *after* Hippolytos has made his first appearance on stage. Does she not then express her desire to imitate Hippolytos? That is, to recline on grassy slopes and drink the pure spring waters, to follow the hunt and the hounds with spear and javelin in hand, and finally to race Venetian horses on Artemis's terrain (208-12, 215-22, 228-31)? But the context of Phaedra's words surpasses any simple or single mimetic identification. In its impossible ambigui-

едноставна или едностранна миметичка идентификација. Во неверојатните двосмислености, нејзиниот говор повеќе од јасно укажува на забуните внесени во социјалниот (и поетскиот) систем кога *kouros* (младоста) ја презел улогата на *parthenos* (девицата), и со помош на Афродита го привлекува окото на *gunē* (жената). Следствено, Хиполит ги превртува вообичаените клишеа на додворување, така што кога подоцна е принуден да го напушти родниот крај, момите од хорот тажат затоа што нема да можат повеќе да се натпреваруваат околу тоа која од нив ќе го земе за маж (114-41). Фантазирањата на Федра се израз на мешавина од машкост и женскост, активност и пасивност, субјект и објект, па дури и смртност и бесмртност. Згора на тоа, тие се потврда за тоа дека границата меѓу чедното и еротското е мошне тенка. Кој сака таа да биде? Копнеејќи, и од друга страна копнеејќи да копнеат по нејзе, па уште и копнеејќи да не копнее, таа ги игра сите улоги истовремено - самата себеси (сега жена, некогашна девица), Афродита, Хиполит, и Артемида (вечниот *parthenos*).

Но ваквиот миметизам се наоѓа само во театарот на имагинацијата како проекција на нашиот ум. На тој начин, додека Федра ја поставува сцената за оние далечни места каде таа копнее да го фрла копчето (*eramai... rhipsai*, 220), дадилката ја прекодира нејзината слика во текст, објаснувајќи ги *epos* (зборовите) кои Федра ги „фрлила“ (*erripsas*, 232) само како доказ за нејзиниот далдисан ум (*paraphrōn*), сè додека постапките на дадилката не ја натераат кралицата да преобјаснува, т.е., да најде нов *logos* за да го разврзе јазолот на еден уште посложен *logos*. Тоа е нештото кое Федра успева да го постигне користејќи миметички постапки од театарот со цел да изврши дејство за другиот, т.е., „подражавање на дејство“ кое не е ништо друго туку самата драма за чии случки сведочиме преку очите и ушите. Во тоа,

ities, her speech makes abundantly clear the confusions introduced into the social (and poetic) system when the *kouros* (youth) has appropriated the role of the *parthenos* (maiden) and, through Aphrodite, attracts the eye of the *gunē* (woman). Hippolytos has, in effect, reversed the typical patterns of courtship, so that when he is compelled later to depart his land, the maidens of the chorus lament that they will no longer be able to compete for his hand in marriage (114-41). Phaedra's fantasies express the mixture of masculine and feminine, active and passive, subject and object, even mortal and immortal. Moreover, they attest to the slippage of the boundary between the chaste and the erotic. Who does she want to be? In desiring and desiring to be desired in turn, yet also desiring not to desire, she plays all the roles at once— herself (now woman, once virgin), Aphrodite, Hippolytos, and Artemis (the eternal *parthenos*).

But such a mimetism lies only in the theater of the imagination as projections of the mind's eye. Thus, while Phaedra sets the stage for those far-off places where she desires to cast the javelin (*eramai . . . rhipsai*, 220), the nurse recedes her image as text, interpreting the *epos* (words) that Phaedra has “cast” (*erripsas*, 232) as evidence only of her wandering wits (*paraphrōn*), until the actions of the nurse herself lead the queen to reinterpret—to find a new *logos* in order to unbind the knot of a still more complex *logos*. This is what Phaedra accomplishes by recourse to the mimetic devices of theater in order to stage a plot for the other: an “imitation of an action,” which is none other than the drama itself whose events we witness through eye and ear. In this she proves indeed to be the *didaskalos*—the teacher and the producer—who binds Hippolytos into her *mythos* and who, through her insis-

таа всушност излегува дека е *didaskalos*, учителката и создателката која го врзува Хиполит во нејзиниот *mythos* и која преку нејзиното инсистирање „тој да ја сподели нејзината болест“ нè потсетува на суштинската улога што ја игра мимесата во формирањето на себноста. Како што ни кажува Аристотел, тоа е изворот на „првото учење за сите“ (*tas mathēseis...prōtas*, *Поетика* 4.1448b).

Превод од англиски јазик: Горан Стоев

#### Белешки

<sup>1</sup> *Thea* и *theaomai* (и *theates*) подоцна стануваат технички термини во театарот. *Thea* како „глетка“: Теофраст, *Лукови* 5.7. *Thea* како „театарско седиште“: Есхин, *De falsa legatione* 2.55; Демостен, *De corona* 18.28; *Meidias*. Исто така *theaomai*: Аристофан, *Жаби* 2; *Облаци* 518; и Изократ, *Panegyric* 4.44. *Prosōpon* е вообичаен збор за маска (*persona*). За разлика од зборот „лице“ на англиски јазик, тоа не е она кое тебе те гледа како друг, туку ликата, која ти, како друг ја гледаш или посматраш.

<sup>2</sup> Шварц (Schwartz) и Кан (Kahn) (1980, xiii): “Во континуитетот на односот помеѓу себноста и другиот... процесот е кружен, а развој има кога се шири ваквиот круг на можни претстави.”

<sup>3</sup> Вернан 1981d, 485, погледнете ја неговата дискусија во целост, 457-65.

<sup>4</sup> Преку целото време е очигледно дека врсниците на Хиполит не се вбројуваат во социо-политичкиот свет на возрасните. И покрај тоа што текстот го опишува како изолиран од другите, во него се наведува и неговото другарување со врсниците (сп.996-1001). Тоа се веројатно оние „исти како него“.

tence that “he share in her disease,” reminds us of the fundamental role mimesis plays in the making of the self. As Aristotle tells us, this is the source of “the first learning for all” (*tas mathēseis . . . prōtas*, *Poetics* 4.1448b).

#### Notes

<sup>1</sup> *Thēa* and *theaomai* (and *theatēs*) later become technical terms of the theater. *Thēa* as “spectacle”: Theophrastus, *Characters* 5.7. *Thēa* as “seat in the theater”: Aeschines, *De falsa legatione* 2.55; Demosthenes, *De corona* 18.28; *Meidias* 21.178. Also *theaomai*: Aristophanes, *Frogs* 2; *Clouds* 518; and Isocrates, *Panegyric* 4.44. *Prosōpon* is the standard word for mask (*persona*). Unlike the English “face,” it is not that which “faces” you, the other, but rather the visage, that which you, the other, look at or regard.

<sup>2</sup> Schwartz and Kahn (1980, xiii): “In the continuity of relation between self and other ... the process is circular and development is the broadening of the circle of possible representations.”

<sup>3</sup> Vernant 1981d, 485, and see his entire discussion, 457-65.

<sup>4</sup> It is evident throughout that Hippolytos’s age-mates do not count in the sociopolitical world of adults. While the text shows him as isolated from others, it also suggests a social life with his peers (cf. 996-1001). These are presumably the ones who are “identical to himself.”

<sup>5</sup> Рекфорд (Reckford) 1972, 431. За обредот, Фот (Fauth) 1959, 389-97.

<sup>6</sup> Во врска со сложените значења на Федрината *euklia* погледнете ја Лоро (Loraux) 1978; и Жилула (Gilula) 1981.

<sup>7</sup> Пр., Theognis, 237-54. Познатото обраќање на овој архаичен поет до Кири се вклопува мошне добро, особено последните неколку реда: „Кога ќе задреш зад скришните места на земјата во многу оплакуваната куќа на Ад, иако мртв, ти никогаш нема да го изгубиш својот *kleos*, ами ќе бидеш грижа [*melēseis*] на луѓето оти ќе имаш име [*aphithon onoma*] што ќе живее вечно... Блескавите дарови на Музите овенчани со темјаники ќе те испраќаат до сите оние на кои си им потребен, а на оние кои допрва треба да дојдат ќе им бидеш *oidē*, песна, се дури земјата и небото постојат.“ Погледнете ја исто така Платоновата „Гозба“ 208d, за врската помеѓу копнењето на себност по бесмртност и здобивањето со *athanatos mnēmē* на *arete* (бесмртен помен на добрите дела). Може уште да се додаде дека за разлика од вообичаените завршници во грчката трагедија, не се спомнуваат никакви подготовки за закопни обреди, небаре основањето на култот ја премавнува ваквата неопходност со замена на другата варијанта за крајот на приказната од Хиполит: обид за воскресение со помош на вештините на Асклепиј (пр., Еврипид, *Alkestis*, 3-4).

<sup>8</sup> Погледнете го Турато (Turato) 1976 за врската на заведувањето со реториката во контекст на Софистите. Поопшто за тоа кај Детјен (Detienne) 1973; Кан (Kahn) 1978, 119-64.

<sup>9</sup> Други автори кои зборуваат за огледалото се Ејвери (Avery) 1968, 31n.26; Вилинк (Willink) 1968, 16; и поопсежно, Пигод (Pigeaud) 1976.

<sup>10</sup> За својствата на огледалото, погледнете кај Вернан 1981d.

<sup>11</sup> Погледнете кај Ејвери 1968; и Сегал (Segal) 1970.

<sup>12</sup> Погледнете кај Зејглин (Zeitlin) 1982a, 114-35.

<sup>13</sup> Овде делумно цитирам и делумно интерпретирам врз основа на некои искази во драмата. Во оваа химна до Ерос која следува веднаш по влегувањето на дадилката во куќата со тајната на Федра, текстот ѝ ја предава драмата на Афродита. Развојот на одата е мошне значаен. Прва строфа/антистрофа: се потврдува моќта на Ерос и Афродита и потребата нивното поклонување да го замени она

<sup>5</sup> Reckford 1972, 431. On the rite, Fauth 1959, 389-97.

<sup>6</sup> On the intricate connotations of Phaedra's *eukleia*, see Loraux 1978; and Gilula 1981.

<sup>7</sup> E.g., Theognis, 237-54. The archaic poet's famous address to Cynus is remarkably relevant, especially the last lines: "When you go beneath the hiding places of the earth to the much-lamenting house of Hades, never, although dead, will you lose your *kleos* but you will be a concern [*melēseis*] for men, possessing an imperishable name [*aphithon onoma*] forever. . . . The shining gifts of the violet-crowned Muses will send you off, to all those to whom you are a care, and to those yet to come you will be an *oidē*, a song, as long as earth and sun endure." See also Plato, *Symposium* 208d, for the link between the self's longing for immortality and the winning of an *athanatos mnēmē* of *arete* (immortal commemoration of virtue). We might further note that, unlike usual finales in Greek tragedy, there is no mention of burial rites to come, as though the cult foundation obviates this necessity by replacing the other variant ending to Hippolytos's story: attempted resurrection through the skills of Asklepios (e.g., Euripides, *Alkestis*, 3-4).

<sup>8</sup> See Turato 1976 for the relationship of seduction to rhetoric in the context of the Sophists. More generally, see Detienne 1973; Kahn 1978, 119-64.

<sup>9</sup> Others who have discussed the mirror include Avery 1968, 31n.26; Willink 1968, 16; and more fully, Pigeaud 1976.

<sup>10</sup> On the properties of mirrors, see Vernant 1981d.

<sup>11</sup> See Avery 1968; and Segal 1970.

<sup>12</sup> See Zeitlin 1982a, 114-35.

<sup>13</sup> I partly quote and partly interpret here on the basis of other statements in the play. In this hymn to Eros that follows the nurse's entry into the house with Phaedra's secret, the text gives the play over to the power of Aphrodite. The progress of the ode is significant. First strophe/antistrophe: there is acknowledgment of the power of Eros and Aphrodite and the need to substitute their worship for that of Zeus and Apollo. Second

на Севс и Аполон. Втора строфа/антистрофа: Дионизијак излегува на сцена под притисоците на Афродита и е привлечен во нејзината орбита, така што Јола, која се споредува со бахантка, е испратена од Афродита на крвава свадба, а самата Семела, мајка на двапати родениот Дионис се мажи за крвава судба. Погледнете ја погоре белешката бр. 22. Од тој момент наваму Федра станува единствениот означител, единствениот птичји знак за толкување (759, 827; погледнете кај Segal 1965, 183), и никакви заклетви, завети, или пророкувања не можат да го променат тоа, и поради тоа што страста на Тезеј е расламтена поради еротската навреда која му е нанесена, и поради тоа што „двојното зборување“ на еротот го заменува „двојното зборување“ на пророците. Како што вели Плутарх (Stobaeus, *Florilegium* 64.31), Ерос е *ainigma dueureton kai dusluton* (една енигма до која е тешко да се најде патот, која тешко се разврзува. Една детална разработка на епистемолошкиот јазик на драмата (*oida, katoida, sunoida, gignōskō, epistamai*, и сродните *manthanō, ekmanthanō*) ќе ни зафати голем простор овде, но честата појава на „не знам“ во една или друга форма е за одбележување (40, 56, 92, 249, 271, 277, 346, 394, 517, 599, 904, 919, 981, 1033, 1091, 1248, 1335).

<sup>14</sup> Пиго (1976, 14-15) со право ги поврзува времето, огледалото и девицата, и го разбира огледалото како нешто кое покажува двоен одраз, на себноста и врз себноста, и кое е нужен предуслов за самоспознание. Меѓутоа тој ја разгледува Федра без Хиполит, па и покрај тоа, ја гледа единствено како морално зла. Во секој случај, неговата цел е да го земе Еврипид за споредба со Платон.

<sup>15</sup> Коментарот на Фрај (Frye) (1976, 117) за жанрот на романтичната приказна овде доаѓа до израз: „Во обичниот живот постојат два главни искуствени податоци кои не можеме да ги видиме без помош однадвор: нашите лица, и нашето постоење во времето. За да го видиме првото треба да погледнеме во огледало, а за да го видиме другото треба да погледнеме во бројките на часовникот.... Класичните романиери морале да поминат само со двојници, бидејќи часовникот тогаш не бил откриен.“

strophe/antistrophe: the Dionysiac now enters the scene under the pressures of Aphrodite and is drawn into her orbit, so that Iole, compared to a bacchant, is delivered by Aphrodite to a murderous wedding, and Semele herself, mother of the twice-born Dionysos, is wed to a bloody doom. See above, note 14. Henceforth, Phaedra herself will be the only signifier, the only bird sign to interpret (759, 827; see Segal 1965, 183), and no oath, pledge, or seercraft (1055, 1321) will avail, both because Theseus's passion is aroused by the erotic insult he suffers and because the “double speaking” of eros replaces the “double speaking” of oracles. Eros is, as Plutarch says (Stobaeus, *Florilegium* 64.31) an *ainigma dueureton kai dusluton* (an enigma difficult to find a way through, difficult to unbind/resolve). A study of the epistemological language of the play (*oida, katoida, sunoida, gignōskō, epistamai* and related *manthanō, ekmanthanō*) would require too much space here, but the frequency of “I don't know” in one form or another is remarkable (40, 56, 92, 249, 271, 277, 346, 394, 517, 599, 904, 919, 981, 1033, 1091, 1248, 1335).

<sup>14</sup> Pigeaud (1976, 14-15) rightly links time, the mirror, and the virgin, and understands the mirror as indicating a double reflection – of the self and on the self – as necessary prerequisites for self-knowledge. But he treats Phaedra without Hippolytos and even so, views her merely as morally wicked. His aim, in any case, is to use Euripides for comparison with Plato.

<sup>15</sup> Frye's (1976, 117) comment on the genre of romance is relevant here: “In ordinary life there are two central data of experience that we cannot see without external assistance: our own faces and our own existence in time. To see the first we have to look in a mirror, and to see the second we have to look at the dial of a clock.... The classical romancers had to make do with doubles only, as the clock had not been invented.”



<sup>16</sup> Има многу примери за пресликување во драмата. Највпечатливиот визуелен пример се случува во прологот каде Афродита, зборувајќи за нејзиното светилиште во Атина подигнато од Федра во знак на сеќавање на нејзиното прво еротско здогледување на Хиполит (27), го нарекува *katopsision* на оваа земја (Трезен), т.е., поглед виден од спротивната или дури од обратната страна (cf. 373-74). Бидејќи дејството во првиот *Хиполит* се одвива во Атина, ваквото рано спомнување на обрната гледна точка сигурно ќе го потсети читателот на тоа колку оваа драма служи како пресликување на првата.

<sup>17</sup> Како и обично, Шекспир најдобро го кажува тоа (*Troilus и Кресида*, III.iii.103ff., Ахил до Одисеј):

Убоста што лицево го краси  
 Стопанот не ја знае, ами за други очи  
 Е скроена таа. Ниту пак окото,  
 Тој дух најчист на разумот се гледа себе,  
 Оти од себе не излегува. Но око с око кога ќе се  
 сретнат  
 Здравоживо си прават со изгледот нивни.  
 Оти видот не се враќа во себе  
 Сè додека не зајде огледало да најде  
 Во кое себе ќе се види.

(прејев: Горан Симојев)

<sup>18</sup> Еден клучен момент пренебрегнат од критичарите е фактот што по несреќата што му се случува на Хиполит никој повеќе не вели дека Федра била *kakē* ниту Артемида, ниту Тезеј, ниту пак Хиполит. Место тоа, Федриното „претсказание“ за огледалото кое го открива (*ekphēn[ē]*) зловниот иронично (но праведно) е префрлено од Артемида на Тезеј, кој е самиот причинител на кобната судбина од сина си (1043): „Во очите на Хиполит и во моите очи ти си прикажан [*phainēi*] ко злодеј [*kakos*, cf. 1316], само затоа што не чекаше на уверувањата и на гласот од пророците, ниту пак направи некакво сослушување, ниту пак сакаше да се распрашаш одредено време [*chrōnoi makrōi*], ами побрзо отколку што требаше, изнакажа клетви по син ти и го уби“ (1320-24). Тие зборови на Федра се однесуваат на целиот временски распон што го има еден човечки живот. Тезеј, на некој начин, згрешил во обратната насока. Бидејќи не сочекал времето да ја открие вистината, сега тој е

<sup>16</sup> There are many instances in the play of mirror images. The most striking visual example occurs in the prologue where Aphrodite, in speaking of her temple in Athens founded by Phaedra to commemorate her first erotic glimpse of Hippolytos (27), calls it a *katopsision* of this land (Troezen) – that is, a “look-out” seen now from the opposite or even reverse perspective (cf. 373-74). As the first *Hippolytos* was set in Athens, this early mention of a reversed point of viewing may well remind the audience how much this play functions as a mirror reversal of the first.

<sup>17</sup> Shakespeare, as usual, says it best (*Troilus and Cressida*, III. iii. 103 ff., Achilles to Ulysses):

The beauty that is borne here in the face  
 The bearer knows not, but commends itself  
 To Others' eyes; nor doth the eye itself,  
 That most pure spirit of sense, behold itself,  
 Not going from itself; but eye to eye oppos'd  
 Salutes each other with each other's form;  
 For speculation turns not to itself  
 Till it hath travell'd and is mirror'd there  
 Where it may see itself.

<sup>18</sup> A crucial point, overlooked by critics, is the fact that after disaster befalls Hippolytos, no one ever says that Phaedra was *kakē*—neither Artemis nor Theseus nor even Hippolytos. Instead, Phaedra's “prophecy” about the mirror revealing (*ekphēnfe*) the wicked is ironically (but justly) transferred by Artemis to Theseus, who was the actual instrument of his son's doom (1403): “In Hippolytos' eyes and in mine you are shown [*phainēi*] wicked [*kakos*, cf. 1316], precisely because you did not wait for pledges or the voice of seers, nor did you conduct any interrogation, nor did you press an inquiry in the length of time [*chronōi makrōi*], but swifter than was necessary, you cast your curses at your son and killed him” (1320-24). Phaedra's statement had applied to the entire time span of a human life. Theseus, in a sense, erred in the opposite direction. Because he did not wait for time to reveal the truth, he now stands morally condemned. Note, however, the critical difference between Phaedra's language and that of Artemis, which involves a small

морално осуден. Забележајте ја, меѓутоа, критичката разлика помеѓу јазикот на Федра и оној на Артемида, во кој има мало но индикативно поместување во користењето на претставката *ek-* (која означува полно остварување на активноста за која се работи). Федра зборува за *ek-phainō*, т.е., конечното откривање на потполно долната себност. Артемида, од друга страна, судејќи го Тезеј, ја користи само простата форма, *phainō*. Таа ја изменува нејзината оценка поради неговото незнаење во тоа време, и поради таа причина таа потполно може да го ослободи (отпушти/откине, *ek-luei*) од обвинението за злодејство (*kakēs*, 1335). Би можел да додадам дека Афродита е таа за која сите го чуваат нивниот гнев.

<sup>19</sup> Како може некој да не се повика на познатата изјава на Горгија за трагедијата? „Додека поетот трагичар кој мами е поправичен отколку оној кој не мами, измамениот е исто така поумен од оној кој не е измамен“ (фраг. 23 DK). Во една друга насока би можеле да ги земеме предвид значајните одлики на машките пубертетски обреди за кои зборува Видал-Наке (Vidal-Naquet) (1986a, „Црниот ловец“, и 1986b), а посебно оние на спартанската *krupteia* кои подржуваат постапки на „лукавство, измама, неред, и неразумност“. Ваквите одлики, како и трагите од трансвеститска облека во слични ритуали, се објаснуваат со „законите за симетричка инверзија“ со кои едниот пол ги зема одликите на другиот токму пред влегувањето во возрасен хоплитски ред, и налагаат усвојување на недвосмислените машки норми. Во таа смисла, момченца ја играат улогата на другиот, било да е тоа дивјакот или жената. Можеме да продолжиме и понатаму. Имајќи го предвид нагласувањето на тајноста (*krupteia*) и на измамата (*apatē*, една етимологија на атинскиот фестивал Апатурија, кога татковците ги претставувале нивните синови за да бидат примени во нивната фратрија), истите тие активности можеби означувале нешто повеќе од привремено прифаќање на женски црти. Тие исто така имале една поширока цел да ги запознаат младите со посложениот свет кој ги очекува, и терајќи ги да ги прават оние вежби кои се одликуваат со една перцепција на реалноста блиска на возрасните. Трагедијата, посебно, се служи со нејзините театарски средства да го прикаже тој процес на учење за

but telling shift in the use of the prefix *ek-* (connoting full accomplishment of the activity in question). Phaedra speaks of *ek-phainō*, that is, the definitive revelation of a fully base self. Artemis, on the other hand, in judging Theseus, uses only the simple form, *phainō*. She modifies her censure because of his ignorance at the time, and for this reason she can fully absolve (release/unbind, *ek-luei*) him from the charge of evildoing (*kakēs*, 1335). It is Aphrodite, I might add, for whom all reserve their opprobrium.

<sup>19</sup> How can one resist invoking here Gorgias's famous statement on tragedy? "Whereas the tragic poet who deceives is juster than he who does not, the deceived is also wiser than the one who is not deceived" (frag. 23 DK). In another perspective, we might consider the significant features of masculine puberty rites as discussed by Vidal-Naquet (1986a, "Black Hunter," and 1986b), especially those of the Spartan *krupteia*, which promote acts of "cunning, deception, disorder, and irrationality." These features, along with evidence of transvestite garb in related rituals, are explained as obeying the "law of symmetrical inversion" whereby one sex takes on the characteristics of the other just before entry into adult hoplite status will require the adoption of unambiguous masculine norms. In this sense, boys are playing the role of the other—whether of the savage or the female. We might go further. Considering the emphasis on secrecy (*krupteia*) and deceit (*apatē*, one etymology of the Athenian festival, the Apatouria, when fathers presented their sons for admission to their phratry), these same activities perhaps signified more than the temporary assumption of traits associated with femininity. They would also serve the broader function of introducing the ephebes to the more complex world that awaits them, obliging them to practice the very exercises that represent an adult perception of reality. Tragedy, in particular, makes use of its theatrical resources to stage this learning process for such figures as Orestes in Aeschylus's *Choephoroi* and Neoptolemos in Sophocles' *Philoctetes* (both treated by Vidal-Naquet 1981a, 1981b as ephebic exemplars). Euripides' *Ion* is another case in point. See below, chapter 7.

такви ликови како Орест во Есхиловиот *Хоефори* и Неоптолем во Софоклевиот *Филоклеев* (и обете опфатени од Видал-Накет 1981a, 1981b како младешки примери). Еврипидовиот *Ион* е уште еден пример за тоа. Видете подолу, глава 7.

<sup>20</sup> Околу зборови за сопкање и препкање (*sphallo*), видете кај Нокс (Knox) 1952, 25-26.

<sup>21</sup> За ваквите несреќни љубења погледнете кај Роде (Rohde) 1913; Радермахер (Radermacher) 1916, 3-5; Тренкнер (Trenkner) 1958, 26-27n.5; а посебно Детјен 1977, 64; Детјен 1979a, 25-26. Пелицер (Pellizer) 1982 ја разработува темата подетално; погледнете ги исто така примерите на Рудхарт (Rudhardt) 1982. Мотивот за гневот на Афродита се јавува во својата полност во хеленистичката поезија и проза, меѓутоа неговата подоцнежна употреба веројатно се должи делумно на влијанието на Еврипид врз еротските заплети. Видете кај Фот (Fauth) 1958, 572-73.

<sup>22</sup> Видете кај Детјен 1979a, 26-34.

<sup>23</sup> Видете кај Калам 1977, 218-21, 416-18.

<sup>24</sup> Детјен 1979, 26; Пелицер 1982, 22.

<sup>25</sup> За Мира погледнете кај Детјен 1977, 63-64, 80-83, 90-91. За Левкип (Partenius, *Erotika Pathemata* 5), погледнете кај Пелицер 1982, 66-69. Рудхарт 1982 дава уште повеќе примери.

<sup>26</sup> Пелицер (1982, пр. 23-24, 29-30) ја испушта оваа разлика и го вбројува Хиполит во другите престапнички ловци велејќи дека тој „станува жртва на страст која се коси со законите на семејството и на крвното сродство“. Една друга приказна која тој ја цитира, онаа за ловецот Танаис, во потполност ја следи шемата. (Ps. Plutarch, *De fluviis* 14.1). „Танаис беше крајно непорочниот син на Берос и Лизипа (амазонка). Тој го беше намразил женскиот род, и го сакаше само Арес, богот на војната, и сходно на тоа, помислата за женидба ја сметаше како најдолно нешто. Затоа Афродита вдахна во него копнеж по сопствената мајка. Отирвин Танаис унеа да се опре на таквата нездрава страст. Но притиснат од маките на љубовта, а истовремено сакајќи да остане со чист образ [*eusebēs*], се фрли во реката Амазон која оттогаш се нарекува Танаис“. Фонтанроз (Fontenrose) (1981, 160-61) исто така го одбегнува овој проблем зашто нема за цел да го вклопи Хиполит во неговиот модел на

<sup>20</sup> On words of tripping and stumbling (*sphallō*), see Knox 1952, 25-26.

<sup>21</sup> On these unhappy loves, see Rohde 1913; Radermacher 1916, 3-5; Trenkner 1958, 26-27n.5; and especially Detienne 1977, 64; and Detienne 1979a, 25-26. Pellizer 1982 treats the topic in greater detail; see too the examples in Rudhardt 1982. The motif of Aphrodite's wrath comes more fully into its own in Hellenistic poetry and romance, but its later use is probably indebted, in part, to Euripides' influence on erotic plots. See Fauth 1958, 572-73.

<sup>22</sup> See Detienne 1979a, 26-34.

<sup>23</sup> See Calame 1977, 218-21, 416-18.

<sup>24</sup> Detienne 1979, 26; Pellizer 1982, 22.

<sup>25</sup> On Myrrha, see Detienne 1977, 63-64, 80-83, 90-91. On Leukippos (Parthen-ius, *Erotika Pathemata* 5), see Pellizer 1982, 66-69. Rudhardt 1982 gives further examples.

<sup>26</sup> Pellizer (1982, e.g., 23-24, 29-30) elides this distinction and includes Hippolytos among the other transgressive hunters by saying that he “becomes the victim of a passion contrary to the rules of the family and of kinship.” Another story he cites, that of the hunter Tanais, fulfills the pattern exactly (Ps.-Plutarch, *De fluviis* 14.1). “Tanais was the exceedingly chaste son of Berossos and Lysippe (an Amazon). He hated the female race, honoring only Ares, the god of war, and naturally, he held the idea of marriage in great contempt. Aphrodite therefore inspired in him a desire for his own mother. At first, Tanais succeeded in resisting such an insane passion. Still bound by these torments of love and wanting to remain righteous [*eusebēs*], he leaped into the river Amazonios, which henceforth was called the Tanais.” Fontenrose (1981, 160-61) also avoids the prob-

митски ловец: „Хиполит...е потполно невин...и не може да биде обвинет за напад, како што беше тоа случај со Орион и Актајон. Според тоа, обвинението за напад мора да биде заменето, а темата за жената на Потифар ја има таа особина. Освен тоа, ловцката (т.е., Артемида) не е наводната жртва ами тоа е нејзината соперничка (т.е., Афродита/Федра).“ Забележете дека Фонтанроз е приморан да користи двојна инверзија со цел да ја задржи неговата шема. Овде ги испуштам оние митови за безволни чедни девојки (како Дафна) кои завршуваат со метаморфоза поради тоа што тие нудат уште едно решение за проблемот на зачувување на чедноста.

<sup>27</sup> Случајот на Главк, синот на Посејдон, овде е од особено значење (една поопсежна дискусија ќе најдете кај Радермахер 1916, 8-13). Митската традиција за Главк е сложена и е поврзана со неколку места. Затоа ќе издвојам неколку позначајни детали. Според Павзаниј, 6.20.19, Главк вози по превлаката на Коринт како *daimon* кој ги свери коњите, исто како и богот Посејдон Тараксип. Сервиј, коментирајќи го Вергилиј, *Георгики* 3.268, ни кажува дека бидејќи Главк ги растурил обредите на Афродита, таа ги полудела неговите тркачки кобили кои го раскинале со забите. Една малку подруга верзија, продолжува тој, го припишува гневот на Афродита на една друга причина: Главк е раскинат од неговите кобили кои биле втерани во лудило поради нивната неизмерна похота, бидејќи тој не им давал да се парат за да ги направи уште побрзи. Логиката која ги поврзува овие две варијанти би требало да е очигледна.

<sup>28</sup> Буркерт (Burkert) (1979, 112) го заокружува проблемот: „Човек може да се чуди...околу необично компликуваниот метод што Афродита го користи за да се одмазди: таа прави Федра да го натера Тезеј да изрече клетва која прави Посејдон да испрати бик од морето, кој пак од своја страна ги тера коњите на Хиполит да збеснат, кое нешто најпосле го убива херојот. Да бев на местото на Афродита, немаше да верувам дека ваквата казнена машинерија ќе работи успешно. Како и да е, Афродита можела самата да ги спобудала коњите, како што и направи во случајот на Главк Потниј.“ За улогата на Посејдон како Тараксип и Дамасип (коњоскритител), видете особено кај Детјен и Вернан 1978,

lem, since his aim is to fit Hippolytos into his model of the mythic hunter: “Hippolytos ... is wholly chaste . . . and so cannot be guilty of assault, as Orion and Aktaion were. Hence an accusation of assault must be substituted, and the Potiphar’s wife theme supplies this feature; furthermore, it is not the huntress (i.e., Artemis) but her rival (i.e., Aphrodite/Phaedra) who is the supposed victim.” Note that Fontenrose must resort to a double inversion in order to retain his pattern. I omit here those myths of reluctant virgin girls (such as Daphne) that end in metamorphosis, as these supply another solution to the problem of maintaining chastity.

<sup>27</sup> The case of Glaukos, son of Poseidon, is especially relevant here (for further discussion, see Radermacher 1916, 8-13). The mythic tradition of Glaukos is complex and is attached to several sites. I therefore select a few significant details. According to Pausanias, 6.20.19, Glaukos drives along the Isthmus of Corinth as a *daimon* who terrifies horses, exactly like the god Poseidon Taraxippos. Servius, commenting on Vergil, *Georgics* 3.268, tells us that since Glaukos had spurned the rites of Aphrodite, she maddened his racing mares and they tore him apart with their teeth. A slightly different version, he continues, attributes the wrath of Aphrodite to another cause: Glaukos was torn apart by his mares who were goaded into a frenzy by an excess of lust, since he had prevented them from coupling in order to increase their swiftness. The logic relating these two variants should be obvious.

<sup>28</sup> Burkert (1979, 112) sums up the problem: “One may wonder . . . about the curiously complicated method Aphrodite uses to take her revenge: she has Phaedra cause Theseus to pronounce a curse, which moves Poseidon to send a bull from the sea, who in turn causes Hippolytos’ horses to go wild, which finally kills the hero. If I were Aphrodite, I would not trust this assassination machine to work properly. At any rate, Aphrodite could have driven the horses mad herself, as she did in the case of Glaucus Potnieus.” On the function of Poseidon as Taraxippos and Damasippos (tamer of horses), see especially Detienne and Vernant 1978, 190-206, whose discussion illuminates many details of the messenger’s narrative.

190-206, чии дискусии осветлуваат мноштво детали од приказната на гласникот.

<sup>29</sup> Самиот Хиполит има извесни сродности со многу други ликови, вклучувајќи ја и Федра која конкретно се споменува во нашиов текст, а уште повеќе со Хименеј, за кого се вели дека исчезнал за време на првата брачна ноќ. За ваквите различни елементи видете на пример кај: Радермахер 1916; Сехан (Séchan) 1911; Чидел (Tschiedel) 1969; Хертер (Herter) 1940; Буркерт 1979; и Фот 1959. Посебно за Хименеј погледнете кај Мут (Muth) 1954; дискусијата кај Сиса (Sissa) 1987, 128-31; и Зејтлин 1986b.

<sup>30</sup> Ако Федра на Сенека е добар патоказ, првата драма ќе го призвала изговорот за гневот на Афродита врз Федра како женска наследничка на Сонцето, бидејќи Хелиос е оној кој ја открил прељубата на Арес и Афродита (Сенека, *Федра* 124-28). Ако така стоеја работите, тогаш општото укажување на дадилката за „гневот на Афродита“ (438, сп. 476) како и Федрината алузија за несреќната еротска историја на жените од нејзиното семејство (337-41) можеби ќе ја потсетат публиката подиректно дека копнежот на Федра во претходната драма следел една потипична етиологија на причина и последица, овој пат врз основа на наследните особини.

<sup>31</sup> Околу мотивот за жената на Потифар во митот и приказната видете кај Брелих (Brellich) 1958, 302-3; Радермахер 1916, 4:51; Роде 1913, 33-34; Тренкнер 1958, 64-66; и Фот 1958, 565-67. Можеме да додадеме дека ниту еден пример од ваков тип не го вклучува гневот на Афродита за своја мотивирачка причина. Во нашиов случај, би можело да се каже дека Федра е само замена за божицата најпрвин нејзина жртва, а потоа и причинител и замена (како што беше нагласувано преку целово време). На крајот на краевите, самата Федра тврди дека е чедо на Севс (683) преку нејзиното потекло од Европа, а таа исто така може да се поистоветува со критски ликови на божици. Удвојувањето на жената и божицата, според тоа, може да претставува една вторична фаза од развојот на митот во која се случила смена на еден лик од божество во човек. На сличен начин, врската на Хиполит и со Артемида и со Афродита (во култот) може да се повика на еден претходен тип на приказна која вклучува млад машки сопругник во служба

<sup>29</sup> Hippolytos himself has certain affinities with many other figures, including Phae-thon, who is specifically named in our text, and even more Hymenaios, of whom it is told that he disappeared on his wedding night. On these various elements, see, for example, Rad-ermacher 1916; Séchan 1911; Tschiedel 1969; Herter 1940 and 1971; Burkert 1979; and Fauth 1959. On Hymenaios, see especially Muth 1954; the discussion in Sissa 1987, 128-31; and Zeitlin 1986b.

<sup>30</sup> If Seneca's *Phaedra* is a reliable guide, the first play would have invoked the excuse of Aphrodite's wrath against Phaedra as a female descendant of the Sun because it was Helios who had exposed the adultery of Ares and Aphrodite (Seneca, *Phaedra* 124-28). If this were the case, then the nurse's general reference to the "wrath of Aphrodite" (438, cf. 476) along with Phaedra's own allusion to the unhappy erotic history of the women in her family (337-41) might remind the audience more directly that Phaedra's passion in the earlier play had followed a more typical aetiology of cause and effect, this time on hereditary grounds.

<sup>31</sup> On the motif of Potiphar's wife in myth and story, see Brellich 1958, 302-3; Radermacher 1916, 4:51; Rohde 1913, 33-34; Trenkner 1958, 64-66; and Fauth 1958, 565-67. No other example of this type, we might add, includes the wrath of Aphrodite as its motivating cause. In our case, it might be argued that Phaedra is only a stand-in for the goddess: first her victim and later her agent and substitute (as I have emphasized throughout). After all, Phaedra herself claims origins as a child of Zeus (683) through her descent from Europa, and she may perhaps be identified with Cretan goddess figures. The doubling of woman and goddess may therefore represent a secondary stage of the myth's development, in which a shift from divine to human personage has taken place. Likewise, Hippolytos's relationship to both Artemis and Aphrodite (in cult) may recall a prior story type involving a young male consort in the power of the Great Goddess, whose ambivalent quality is maintained by the splitting of her figure into antithetical opposites. Theseus, for his part, can bring about Hippolytos's

на Великата Божица чијшто амбивалентен карактер се одржува со делењето на нејзиниот лик на две антитетични спротивности. Тезеј, од своја страна, го предизвикува уништувањето на Хиполит поради неговото божествено потекло од Посејдон. За најцелосна дискусија погледнете кај Фот 1959. Сепак, ликот на Хиполит е премногу сложен за да го подведеме на оваа шема. Тој е и ловец и јавач на коњи, и различјето на неговите особини укажува на неговите сличности со такви несповни ликови како Ектеон, Белерофон, Главк, Аталанта, и Хименеј. Оттука треба да ѝ пристапиме на ваквата нова разработка на митот (која веројатно се должи во голема мера на Еврипид) онака како што ни се наложува таа и без да ги упростуваме нејзините сложености, за да можеме да ја откриеме логиката на нејзините оперирања на ниво на нејзиното драмско претставување. Се разбира, Еврипид ги става во игра божјото наспроти човечкото, и ги испреплетува обете ставајќи поголем акцент на световното и на човечката интрига.

<sup>32</sup> Општеството веројатно би оценило каква било сексуална врска меѓу Федра и Хиполит како престапничка, а оттука и неправична според неговите стандарди (614, 672, 676, 942, 1081, 1171). Но грчките норми препознаваат уште еден вид на „неправда“ помеѓу еротските партнери која е од големо значење за актуелново прашање. Оваа „еротска неправда“ се состои во одбивањето на љубениот да возврати на чувствата од љубовникот, иако со самата таа љубов љубениот е обврзан да ѝ возврати. Вообичаената казна за едно такво одбивање ја следи законот на возвратувањето со кој се припишува идна размена на улогите. Според таквиот закон, *eromenos* со време ќе постане *erastēs* (најчесто на некој сосема друг) и ќе го доживее истото одбивање и страдање како нејзиниот/неговиот претходен *erastēs*. Постапките на Федра во нејзиниот мариџет да ги преврти улогите на *erastēs* и *eromenos* помеѓу неа и Хиполит изгледа како *површински* да го исполнуваат овој закон на реципрочност. Според тоа би можеле да ја оцениме шемата која порано ја идентификувавме (наметнувањето на забранет ерос заради ерос кој бил одбиен) како екстреман пример на ваков вид „еротска правда“. Сега е

destruction because of his own divine ancestry from Poseidon. For fullest discussion, see Fauth 1959. Nevertheless, the figure of Hippolytos is too complex to be reduced to this schema. He is both hunter and horseman, and the variety of his attributes suggests his affinities with such disparate types as Actaeon, Bellerophon, Glaukos, Atalanta, and Hymenaios. Hence, we need to approach this new elaboration of the myth (probably due in large part to Euripides) on its own terms without diminishing its complexities, so as to uncover the logic of its operations on the level of its dramatic representation. Certainly, Euripides is playing off divine against human domains and is interweaving the two with greater emphasis on the secular and human intrigue.

<sup>33</sup> Society would obviously judge any sexual relationship between Phaedra and Hippolytos as transgressive and hence unjust by its standards (614, 672, 676, 942, 1081, 1171). But Greek norms identify another kind of “injustice” between erotic partners that is highly relevant to the issue at hand. This “erotic injustice” consists in the refusal of the beloved to reciprocate the lover’s affections, even though by the very fact of that love the beloved is placed under an obligation to return it. The typical penalty for such a refusal obeys the law of the talion in prescribing a future exchange of roles. According to this rule, the *eromenos* will in time become the *erastēs* (often of still another) and will experience the same rejection and anguish as his/her former *erastes*. Phaedra’s actions in contriving to reverse the roles of *erastēs* and *eromenos* between herself and Hippolytos then seem *on the surface* to fulfill this law of reciprocity. We might therefore judge the pattern we earlier identified (the affliction of an illicit eros as the penalty for eros refused) as an extreme example of this kind of “erotic justice.” Now the *eromenos* may change or seem to change into the *erastēs* (i.e., Hippolytos), but it is too late to enter into the game. This exchange of roles can only come to a tragic end, because its initia-

можно *eromenos* да се смени или да изгледа дека се сменил во *erastes* (т.е., Хиполит), но веќе е предочна да се влезе во играта. Размената на улоги може само да доведе до трагичен крај затоа што нејзиниот почеток (а пак да не зборуваме за нејзиниот крај) претставува морална неправда речиси против целиот општествен систем.

Поимот „еротска правда“ е јасно изразен во архаичниот период, особено во лирската поезија, во согласност со еден поопшт збир на размисли за наизменичните циклуси на размена во светот (сп. Анаксимандар, фраг. 1DK), и се однесува како на хетеросексуалните, така и на хомосексуалните врски (сп. Сафо, фраг. 1 LP; и Теогне, 1283-93). За понатамошна дискусија видете кај Привитера (Privitera) 1967 and 1974; Џентили (Gentili) 1972; Бонано (Bonnano) 1973; и Џакомели [Карсон] (Giacomelli [Carson]) 1980.

<sup>33</sup> Доказот за Актеон како воајер на Артемида доцни (Калимах, *Химна* 5.110-16), но тој секогаш останува како сексуален престапник. Во Стезихор, 236P (Павзаниј, 9.2.3) тој изгледа дека го навлекува гневот на Севс поради обидот да ја заведе тетка си Семела. Воопшто за воајерите и за нивната врска со сексуалното престапништво видете кај Бакстон (Buxton) 1980.

<sup>34</sup> Афродита и Артемида и навистина се сретнуваат (заедно со Дионис, Пан, и други божества) во врска со нападите врз себноста како казна за премалиот или преголемиот копнеж. Во оваа категорија јас ги вклучувам и таквите причинители како оние кои се втерани во лудило за да ги убијат жртвите на боговите било тоа да се животни (пр. пците на Актеон и коњите на Хиполит и Главк) или збир од луѓе. Орфеј го одбива еросот (или во најмала рака хетеросексуалниот ерос) по загубувањето на Евридика, и како последица на тоа е раскинат од менадите (Вергилиј, *Георешти* 4.516-22; Овидиј, *Метаморфози* 10.78-83, 11.7; пр. Фанокле, фраг. 1 [Пауел] (Powell); и Хигинус, *Poetica Astronomica* 2.7). Нимфата Ехо посакува вечно да остане девица, и по наредба на Пан таа е раскината од споулавени овчари и козари кои „се нафрлаат врз кутрата девојка како збеснати волци или кучиња“ (Лонгус, *Дафнис и Кло* 3.23). Во *Бакхи* Пентеј е подложен на мајчиното дионизиско насилство, но и обајцата во почетокот одбиле да му се поклонуваат на божеството. Повеќе околу оваа тема ќе најдете во извонредната студија

tion (let alone its consummation) constitutes a moral injustice as well against the entire social system.

The notion of “erotic justice” is articulated in the archaic period, especially in lyric poetry, in accordance with a more general set of reflections on alternating cycles of exchange in the world (cf. Anaximander, frag. 1 DK), and it applies to both heterosexual and homosexual relations (cf. especially Sappho, frag. 1 LP; and Theognis, 1283-93). For further discussion, see Privitera 1967 and 1974; Gentili 1972; Bonnano 1973; and Giacomelli [Carson] 1980.

<sup>33</sup> The evidence for Actaeon as voyeur of Artemis is late (Callimachus, *Hymn* 5.110-16), but he is always a sexual transgressor. In Stesichorus, 236P (Pausanias, 9.2.3), for example, he seems to have incurred the wrath of Zeus for attempting to seduce Semele, his aunt. On voyeurs in general and their connections with sexual transgression, see Buxton 1980,

<sup>34</sup> Aphrodite and Artemis do, of course, meet up (along with Dionysos, Pan, and other deities) in connection with assaults against the self as a punishment for too much or too little desire. In this category I also include such agents as those who are driven by madness to attack the god’s victims, whether animals (e.g., the hounds of Actaeon and the horses of Hippolytos and Glaukos) or a human collective. Orpheus refuses eros (or, at least, heterosexual eros) after his loss of Eurydice and is consequently torn apart by maenads (Vergil, *Georgics* 4.516-22; Ovid, *Metamorphoses* 10.78-83, 11.7; cf. Phanocles, frag. 1 [Powell]; and Hyginus, *Poetica astronomica* 2.7). The nymph Echo wishes to remain a virgin forever and at Pan’s instigation is torn apart by maddened shepherds and goatherds who “fall upon the poor girl like enraged wolves or dogs” (Longus, *Daphnis and Chloe* 3.23). In the *Bacchae*, Pentheus is subject to his mother’s Dionysiac violence, but both initially had refused the god’s worship. For further discussion of some of these themes, see Borgeaud’s splendid study (1979, especially 124-34, 165-75). Even in this grouping, Hippolytos occupies an odd

на Боржо (Borgeaud) (1979, посебно 124-34, 165-75). Дури и во едно вакво групирање Хиполит зафаќа необично место бидејќи за неговата казна е потребна една друга катали- тичка сила на насилство (бикот).

#### Библиографија

- Avery, H. 1968. "My Tongue Swore, But My Mind is Unsworn." *TAPA* 99 :19-35.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- Calame, C. 1977. *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. 2 vols. Rome.
- Detienne, M. 1973. *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, 2d ed. Paris.
- Detienne, M. 1977. *The Gardens of Adonis*. Trans. J. Lloyd. Atlantic Highlands, N. J. Rpt. Princeton, 1994.
- Detienne, M. 1979a. *Dionisos Slain*. Trans. L. And M. Muellner. Baltimore.
- Fauth, W. 1958. *Hippolitos and Phaidra: Bemerkungen zum religiösen Hintergrund eines tragischen Konflikts*. Part 1. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissen- schaftlichen Klasse 9, 517-88. Wiesbaden.
- Fauth, W. 1959. *Hippolitos and Phaidra: Bemerkungen zum religiösen Hintergrund eines tragischen Konflikts*. Part 2. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissen- schaftlichen Klasse 8, 387-516. Wiesbaden.
- Fontenrose, J. 1981. *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley.
- Frye, N. 1976. *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Cambridge, Mass.
- Gilula, D. 1981. "A Consideration of Phaedra's Eukleia." *Sileno* 7:121 - 33.
- Herter, H. 1940. "Theseus and Hippolytus." *RhM* 89:273-92.
- Kahn, L. 1978. *Hermès passe ou les ambiguïtés de la commu- nication*. Paris.
- Knox, B. M. W. 1952. "The Hippolytus of Euripides." *YCS* 13:1-

position, as his punishment requires another catalytic force of violence (the bull).

#### References:

- Avery, H. 1968. "My Tongue Swore, But My Mind is Unsworn." *TAPA* 99 :19-35.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- Calame, C. 1977. *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. 2 vols. Rome.
- Detienne, M. 1973. *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, 2d ed. Paris.
- Detienne, M. 1977. *The Gardens of Adonis*. Trans. J. Lloyd. Atlantic Highlands, N. J. Rpt. Princeton, 1994.
- Detienne, M. 1979a. *Dionisos Slain*. Trans. L. And M. Muellner. Baltimore.
- Fauth, W. 1958. *Hippolitos and Phaidra: Bemerkungen zum religiösen Hintergrund eines tragischen Konflikts*. Part 1. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissen- schaftlichen Klasse 9, 517-88. Wiesbaden.
- Fauth, W. 1959. *Hippolitos and Phaidra: Bemerkungen zum religiösen Hintergrund eines tragischen Konflikts*. Part 2. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissen- schaftlichen Klasse 8, 387-516. Wiesbaden.
- Fontenrose, J. 1981. *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley.
- Frye, N. 1976. *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Cambridge, Mass.
- Gilula, D. 1981. "A Consideration of Phaedra's Eukleia." *Sileno* 7:121 - 33.
- Herter, H. 1940. "Theseus and Hippolytus." *RhM* 89:273-92.
- Kahn, L. 1978. *Hermès passe ou les ambiguïtés de la commu- nication*. Paris.
- Knox, B. M. W. 1952. "The Hippolytus of Euripides." *YCS* 13:1-



31.  
Loraux, N. 1978. "La gloire et la mort d'une femme." *Sorcière* 18 :51 - 57.
- Muth, R. 1954. "Hymenaios and Epithalamion." *WS* 47:5-54.
- Pellizer, E. 1982. *Favole d'identità, favole di paura: Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*. Roma.
- Pigeaud, J. 1976. "Euripide et la connaissance de soi: Quelques réflexions sur *Hippolyte* 73 à 82 et 373 à 430." *LEC* 44:3 - 24.
- Radermacher, L. 1916. *Hippolytus and Thekla. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft in Wien* 182.3.
- Reckford, K.J. 1972. "Phaeton, Hippolytus, and Aphrodite." *TAPA* 103: 405-32.
- Rohde, E. 1913. *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. 3d ed. Leipzig.
- Rudhardt, J. 1958. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Geneva.
- Rudhardt, J. 1982. "De l'inceste dans la mythologie grecque." *Revue française de psychanalyse* 46:731-63.
- Séchan, L. 1911. "La légende d'Hippolyte dans l'antiquité." *REG* 24:105-51.
- Segal, C. 1965. "The Tragedy of the *Hippolytus*: The Waters of Ocean and the Untouched Meadow." *HSCP* 70:117-69. Rpt. In Segal 1986, 165-221.
- Segal, C. 1970. "Shame and Purity in Euripides' *Hippolytus*." *Hermes* 98: 278-99.
- Sissa, G. 1987. *Le corps virginal*. Paris. = Greek Virginity. Trans. A Goldhammer. Cambridge, Mass., 1990.
- Trenkner, S. 1958. *The Greek Novella in the Classical Period*. Cambridge.
- Tschiedel, H.J. 1969. *Phaedra und Hippolytus: Variationen einer tragischen Konflikts*. Warnsdorf.
- Turato, F. 1976. "Seduzioni della parola e drama dei degni nell' *Ippolito* di Euripide." *BIFG* 3:159-83.
- Vernant, J. - P. 1981d. *Annuaire du Collège de France, 1979-80: Résumé des cours et travaux*, 453-66. Paris. = Vernant 1990, 118-36.
- Vidal-Naquet, P. 1981a. "Hunting and Sacrifice in Aeschylus' *Orestia*." In Vernant and Vidal-Naquet 1981, 150-74.
- Vidal-Naquet, P. 1981b. "Sophocles' *Philoctetes* and the
31.  
Loraux, N. 1978. "La gloire et la mort d'une femme." *Sorcière* 18 :51 - 57.
- Muth, R. 1954. "Hymenaios and Epithalamion." *WS* 47:5-54.
- Pellizer, E. 1982. *Favole d'identità, favole di paura: Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*. Roma.
- Pigeaud, J. 1976. "Euripide et la connaissance de soi: Quelques réflexions sur *Hippolyte* 73 à 82 et 373 à 430." *LEC* 44:3 - 24.
- Radermacher, L. 1916. *Hippolytus and Thekla. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft in Wien* 182.3.
- Reckford, K.J. 1972. "Phaeton, Hippolytus, and Aphrodite." *TAPA* 103: 405-32.
- Rohde, E. 1913. *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. 3d ed. Leipzig.
- Rudhardt, J. 1958. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Geneva.
- Rudhardt, J. 1982. "De l'inceste dans la mythologie grecque." *Revue française de psychanalyse* 46:731-63.
- Séchan, L. 1911. "La légende d'Hippolyte dans l'antiquité." *REG* 24:105-51.
- Segal, C. 1965. "The Tragedy of the *Hippolytus*: The Waters of Ocean and the Untouched Meadow." *HSCP* 70:117-69. Rpt. In Segal 1986, 165-221.
- Segal, C. 1970. "Shame and Purity in Euripides' *Hippolytus*." *Hermes* 98: 278-99.
- Sissa, G. 1987. *Le corps virginal*. Paris. = Greek Virginity. Trans. A Goldhammer. Cambridge, Mass., 1990.
- Trenkner, S. 1958. *The Greek Novella in the Classical Period*. Cambridge.
- Tschiedel, H.J. 1969. *Phaedra und Hippolytus: Variationen einer tragischen Konflikts*. Warnsdorf.
- Turato, F. 1976. "Seduzioni della parola e drama dei degni nell' *Ippolito* di Euripide." *BIFG* 3:159-83.
- Vernant, J. - P. 1981d. *Annuaire du Collège de France, 1979-80: Résumé des cours et travaux*, 453-66. Paris. = Vernant 1990, 118-36.
- Vidal-Naquet, P. 1981a. "Hunting and Sacrifice in Aeschylus' *Orestia*." In Vernant and Vidal-Naquet 1981, 150-74.
- Vidal-Naquet, P. 1981b. "Sophocles' *Philoctetes* and the

- Ephebeia*." In Vernant and Vidal Naquet 1981, 150-74.
- Vidal-Naquet, P. 1986a. *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Trans. A. Szegedy-Maszak. Baltimore and London. = *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris. 1981.
- Willink, C. W. 1968. "Some Problems of Text and Interpretation in the *Hyppolytus*, 373-432." *CQ* 18:11 - 43.
- Zeitlin, F. I. 1982a. *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven against Thebes*. Rome.
- Zeitlin, F. I. 1986b. "Configurations of Rape in Greek Myth." In *Rape*, 122-151, 261-64. Ed. S. Tomaselli and R. Porter. Oxford.
- Brelich, A. 1958. *Gli eroi greci*. Rome.
- Privitera, G. A. 1967. "La rete di Afrodite: Rocerche sulla prima ode di Saffo." *QUCC* 4:11-41.
- Gentili, B. 1972. "Il 'letto insaziato' di Medea e il tema dell' Adikia a livello amoroso nei lirici Saffo, Teognide e nella Medea di Euripide." *SCO* 21:60-72.
- Bonnano, M.G. 1973. "Osservazioni sul tema della 'diusta' reciprocita da Saffo ai comici." *QUCC* 16:110-36.
- Giacomelli [Carson], A. 1980. "The Justice of Aphrodite in Sappho Fr.1." *TAPA* 110:135-42.
- Buxton, R.G.A. 1980. "Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth." *JHS* 100:22-37.
- Ephebeia*." In Vernant and Vidal Naquet 1981, 150-74.
- Vidal-Naquet, P. 1986a. *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Trans. A. Szegedy-Maszak. Baltimore and London. = *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris. 1981.
- Willink, C. W. 1968. "Some Problems of Text and Interpretation in the *Hyppolytus*, 373-432." *CQ* 18:11 - 43.
- Zeitlin, F. I. 1982a. *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven against Thebes*. Rome.
- Zeitlin, F. I. 1986b. "Configurations of Rape in Greek Myth." In *Rape*, 122-151, 261-64. Ed. S. Tomaselli and R. Porter. Oxford.
- Brelich, A. 1958. *Gli eroi greci*. Rome.
- Privitera, G. A. 1967. "La rete di Afrodite: Rocerche sulla prima ode di Saffo." *QUCC* 4:11-41.
- Gentili, B. 1972. "Il 'letto insaziato' di Medea e il tema dell' Adikia a livello amoroso nei lirici Saffo, Teognide e nella Medea di Euripide." *SCO* 21:60-72.
- Bonnano, M.G. 1973. "Osservazioni sul tema della 'diusta' reciprocita da Saffo ai comici." *QUCC* 16:110-36.
- Giacomelli [Carson], A. 1980. "The Justice of Aphrodite in Sappho Fr.1." *TAPA* 110:135-42.
- Buxton, R.G.A. 1980. "Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth." *JHS* 100:22-37.

Рајна Кошка

Катерина Колозова (ур.)  
**Хрестоматијата на класични текстови од  
 областа на родовата теорија,**  
 Евро Балкан Пресс, Скопје, 2003.

**Кон еден обид да се заокружи  
 „незаобиколниот волумен“**

Приказот на *Хрестоматијата на класични текстови од областа на родовата теорија* (Скопје: Евро Балкан Пресс, 2003) би можеле да го започнеме со навидум апсурдниот податок дека, според некои француски феминистички теоретичарки, веќе не би требало да се употребува терминот *феминизам* затоа што претставува само уште еден –изам. Хетерогеноста и комплексноста на современата феминистичка мисла е несомнена – таа критички ги пре-прочитува Вирџинија Вулф и нејзиниот концепт за андрогиниот ум, Вилијам Шекспир и неговиот протофеминизам или мизогинија, „Другиот“ на Симон де Бовоар. Но, феминистичката теорија е хетерогена и комплексна и во една друга смисла: денес зборуваме за феминистичка антропологија, психологија и социологија, марксистички феминизам, аболициски феминизам, Чикано феминизам или *gay* теорија. Освен тоа, несомнено е и дека современите критички теории воопшто функционираат во содејство: карактеристичен пример би била „интертекстуалноста“ на феминистичката критичка теорија, културниот материјализам и пост-колонијалната критика.

Rajna Koshka

Катерина Колозова (ур.)  
**Хрестоматијата на класични текстови од  
 областа на родовата теорија,**  
 Евро Балкан Пресс, Скопје, 2003.

**Rreth një përpjekjeje të rumbullakësohet  
 “vëllimi i paanashkalueshëm”**

Recenzionin e *Krestomatisë së teksteve klasike nga lëmi i teorisë gjinore* (Skopje, Evro Ballkan Press, 2003) do të mund ta fillonim me një të dhënë, në dukje absurde se, sipas disa teoricieneve feministe franceze tashmë nuk do të duhej të përdoret termi *feminizëm* sepse paraqet vetëm edhe një – *izëm*. Heterogjeniteti dhe kompleksiteti i mendimit bashkëkohor feminist është i padyshimtë – ai në mënyrë kritike e lexon dhe rilexon Virxhinia Vulf-in dhe konceptin e saj për mendjen androgjene, Uiliam Shekspir-in dhe protofeminizmin ose mizogjeninë e tij, “Tjetrin” e Simon de Bovuar-it. Por, teoria feministe është heterogjene dhe komplekse edhe në një kuptim tjetër: sot flasim për antropologji, psikologji dhe sociologji feministe, feminizëm marksist, feminizëm abolicist, feminizëm Çikano ose *gay* teori. Përveç kësaj nuk ka dyshim edhe se teoritë kritike bashkëkohore në përgjithësi funksionojnë në bashkëveprim: shembull karakteristik do të ishte “intertekstualiteti” i teorisë kritike feministe, materializmi kulturor dhe kritika post-koloniale.

*Xrestomatia* ја отсликува токму оваа хетерогеност и комплексност, претставувајќи избор на веќе „канонски“ текстови од областа на родовите студии; секој од нив одделно (придружен со воведен коментар) е едновремено и поттик за интелектуалната љубопитност на читателот за понатамошно проучување. Изборот започнува со претставување на Џудит Батлер, американската теоретичарка која се занимава со прашањето на родовиот идентитет, хетеросексуалноста како конструирана политичка фикција и есенцијализмот, односно убедувањето дека постои есенцијално машка и есенцијално женска природа. Таа е претставена со извадоци од двете нејзини најпознати студии, *Проблеми со родош* и *Тела кои значај*. Во вторава студија, таа си поигрува во насловот со значењето на зборот *matter* (*Bodies That Matter*) во смисла на *материја* и значи, има значење. Дона Харавеј, философ и биолог, втемелувач на кибер-феминизмот и позната по своите истражувања на биополитиката во својот есеј „ECCE HOMO: ‘Зар не сум и јас жена?’“ од студијата *Feminists Theorize the Political* (*Феминистичките теоретизираања за политичкото*) овојпат зборува за една малку поинаква тема. Меѓу другото, таа го чита ликот на Соџорнер Трут, црната американска феминистка од 19-ти век, поранешна робинка и борец за аболитија и правата на жените, како „фигура на измамник, со променлив лик, којшто ги растревожува нашите поими – сите: класични, библиски, научни, модернистички, постмодернистички и феминистички – на „човечкото“, посетувајќи не на тоа зошто не го сакаме овој проблематичен универзален поим.“ (стр. 91). Инаку, своето име таа го сменила во Соџорнер поради потребата да ја „посети“ гласачката кутија додека сè уште е жива (*sojourn*=привремено престојува, *hoceиyува*, *sojourner*=hoceиyишел). Јулија Кристева, психоаналитичарка, семиотичарка и философ, која главно се занимава со прашањето на половите

*Krestomatia* e pasqyron pikërisht këtë heterogjenitet dhe kompleksitet duke prezantuar një zgjedhje tekstesh tashmë „kanonike“ nga lëmi i studimeve gjinore; secili prej tyre veç e veç (i shoqëruar me koment hyrës) njëherësh është edhe nxitje për kureshtjen intelektuale të lexuesit për hulumtimin e mëtejme. Zgjedhja fillon me prezantimin e Xhudit Batler-it, teoriciene amerikane e cila merret me çështjen e identitetit gjinor, heteroseksualitetin si fiksion i konstruktuar politik dhe esencjalizmin, përkatësisht bindjen se ekziston natyrë *esencjalisht* mashkullore dhe natyrë *esencjalisht* femrore. Ajo është prezantuar me fragmente nga studimet e saj më të njohura *Probleme me gjininë* dhe *Trupa që kanë domethënie*. Në studimin e dytë ajo bën lojë në titull me domethënien e fjalës *matter* (*Bodies That Matter*) në kuptimin e *materies* dhe *domethënë, ka domethënie*. Dona Haravej, filozofe e biologe, themeluese e kiber-feminizmit dhe e njohur me hulumtimet e saj të biopolitikës në esenë e saj “ECCE HOMO: ‘A nuk jam edhe unë femër?’” nga studimi *Feminists Theorize the Political* (*Feministët teoretizojnë për politiken*) kësaj radhe flet për një temë pak më tjetër. Mes tjerash ajo e lexon personazhin e Soxhorner Trut-it, femenistes së zezë amerikane të shekullit 19, sklave e mëparshme dhe luftëtare për abolicion dhe të drejtat e grave, si “figurë të mashtruesit me pamje të ndryshueshme e cila i alarmon kuptimet tona – të gjitha: klasike, biblike, shkencore, moderniste, postmoderniste dhe feministe – të “njerëzores”, duke na përkujtuar për atë se pse nuk e duam këtë koncept problematik universal.” (fq. 91) Përndryshe, emrin e saj ajo e ka ndërruar në Soxhorner për shkak të nevojës “ta vizitojë” kutinë e votimit derisa ishte ende gjallë (*sojourn*=përkohësisht qëndron, *banon*, *viziton*, *sojourner*=vizitor). Julija Kristeva, psikoanaliste, semioticiste dhe filozofe e cila kryesisht merret me çështjen e dallimeve gjinore dhe mënyrave se si ato ndikojnë te individi dhe kultura është prezantuar me tekstin nga njëra prej ligjëratave të saj të titulluar “Për parëndomësinë e falusit ose femërores midis iluzionit dhe

разлики и начините на кои тие влијаат врз поединецот и културата е претставена со текстот на едно од нејзините предавања насловено „За необичноста на фалусот или женското меѓу илузијата и дезилузијата“. Како што вели самата, нејзината намера е да зборува за женската бисексуалност. Лис Иригаре, „отпадничка“ од психоаналитичката школа на Жак Лакан, е претставена со извадокот од нејзиното капитално дело *Спекулум на другата жена*. Инаку, како што наведува во фуснотата авторката на преводот и воведниот коментар, можно е оригиналниот наслов да се преведе на повеќе начини (*Спекулум, за другата жена* или *Спекулум, за другата жена*) што само по себе ја потврдува и тезата на Иригаре искажана во селектираниот текст, за жената како волумен кој не може да се исцрта/заокружи. Кон ова би ја додале и двозначноста на зборот *спекулум* во негово значење на ‘гинеколошки инструмент’ и ‘огледало на оптички инструменти’. Двојноста/двосмисленоста на неколкуте досега посочени наслови на феминистичките мислителки е уште една рефлексија на противењето на феминистичката критичка мисла на фалогоцентричноста и фиксните значења. Сандра Хардинг, философ, го истражува влијанието на науката врз општествената и политичката мисла, а во *Христоматијата* се јавува со воведот и заклучокот од студијата *Feminism and Methodology: Social Science Issues* (*Феминизам и методологија: социолошки прашања*) чијшто е и приредувач. Клучното прашање што таа го поставува е: „Има ли феминистички метод?“. Од истата студија доаѓа и текстот „Феминистичко стојалиште“ на Ненси Хартсок која вели дека повеќе ќе расправа за „половата поделба на трудот“ отколку за „родовата поделба на трудот“ за да нагласи дека поделбата на трудот меѓу мажите и жените не може да биде редуцирана на чисто социјални димензии (стр. 199). Ив Кософски Сецвик, културолошка критичарка, е авторка на нови

дезилузионит“. Сиç thotë ajo vetë, qëllimi i saj është të flasë për biseksualitetin femëror. Lis Irigare, “heqadore” nga shkolla psikoanalitike e Zhak Lakanit është prezantuar me fragmentin nga vepra e saj kapitale *Speculum i femrës tjetër*. Përndryshe, siç vë në dukje në poshtëshënim, autorja e përkthimit dhe komentit hyrës, titulli i origjinalit mund të përkthehet në disa mënyra (*Speculum, për gruan tjetër* ose *Speculum për tjetrin grua*) gjë që vetvetiu e vërteton edhe tezën e Irigare-s të shtruar në tekstin e selektuar, për femrën si vëllim i cili nuk mund të vijëzohet/rumbullakësohet. Kësaj do t’ia shtonim edhe dykuptimësinë e fjalës *speculum* në kuptimin e saj të ‘instrumentit gjinekologjik’ dhe ‘pasqyrës së instrumenteve optike’. Dualizmi/dykuptimësia e disa titujve të propozuar deri tani të mendimtareve feministe është edhe një reflektim i kundërshtimit të mendimit kritik feminist të falogocentrizmit dhe kuptimeve fikse. Sandra Harding, filozofe, e hulumton ndikimin e shkencës mbi mendimin shoqëror dhe politik, kurse në *Krestomati* paraqitet me hyrjen dhe konkluzionin e studimit *Feminism and Methodology: Social Science Issues* (*Feminizmi dhe metodologjia: çështje sociologjike*) e cila është edhe përpiluese saj. Çështja kyçe që e parashtron ajo është: “A ka metodë feministe?” Nga studimi i njejtë vjen edhe teksti “Pikëpamje feministe” e Nensi Hardsok-ut, e cila thotë se më shumë do të shqyrtojë “ndarjen e punës në bazë të seksit” se sa “ndarjen e punës në bazë të gjinisë” që të theksojë se ndarja e punës midis mashkujve dhe femrave nuk mund të jetë e reduktuar në dimensione të pastra sociale (fq.199). Iv Kosofski Sexhvik, kritike kulturologjike, është autore e postulateve të reja teorike në të ashtuquajturat *gay* studime deri te të cilat vjen me kërkime të temave “të fshehura” në letërsi dhe mënyrat me të cilat në to është paraqitur lidhmëria midis mashkujve. Ajo është prezantuar me hyrjen e studimit të saj *Epistemologjia e musandrës*. Duke e hulumtuar relacionin hetero/homo dhe duke pohuar se në atë kuptim koncepti *studimet gjinore* paraqet një lloj eufemizmi,

теоретски постулати во т.н. *gay* студии до кои доаѓа со проучувањето на „скриените“ теми во книжевноста и начините на кои во неа е прикажано поврзувањето меѓу мажите. Таа е претставена со воведот од нејзината студија *Ејџистемологија на џлакаротџ*. Истражувајќи ја релацијата хетеро/хомо, и тврдејќи дека во таа смисла поимот *родови студији* претставува еден вид еуфемизам, Сеџвик ја дефинира разликата помеѓу поимите *родови студији*, *феминистички студији* и *женски студији*, но дава и многу интересна дефиниција на поимите *род*, *џол* и *сексуалностџ*, чија употреба и аналитички врски ги нарекува „лизгави“. За неа полот би можел да се дефинира како „хромозомски пол согледан како минимум суровина, врз основа на која, потоа, се заснова социјалната конструкција на родот“ (стр. 230). Ен Кед, радикалната американска мислителка, е застапена со познатиот есеј „Митот за вагиналниот оргазам“ во кој ја демистифицира хетеросексуалноста, притоа уривајќи фројдовски митови за женската психосексуалност. *Хрестоматијата* завршува со текстот на Флоја Антијас и Нира Јувал Дејвис објавен во списанието *Feminist Review* под наслов „Ставајќи го феминизмот во контекст – родови, етнички и класни поделби.“ Со вклучувањето на еден ваков текст кој се занимава и со прашањето на половата/родовата стратификација (со коешто феминистичките теоретичарки го прошируваат поимот за општествена стратификација во социолошката наука), но и со концептот на етносот во современа Британија, изборот на текстови во *Хрестоматијата* ја дополнува сликата за мултиплицираните фокуси на интерес на современата феминистичка мисла.

Sexhvik-u e definon dallimin midis koncepteve *studime gjinore*, *studime feministe* dhe *studime femrore*, por jep edhe definicion shumë interesant të koncepteve *gjini*, *seks* dhe *seksualitet*, përdorimin dhe lidhjet analitike të të cilave i quan “të rrëshqitshme”. Për të seksi do të mund të definohej si “seks kromozomik i vështruar si minimum lëndë e parë në bazë të së cilës pastaj mbështetet konstruksioni social i gjinisë”. (fq.230). En Ked-i, mendimtare radikale amerikane, është përfaqësuar me esenë e njohur “Miti për orgazmin vaginal” në të cilin e demistifikon heteroseksualitetin duke rrënuar me këtë rast mitet frojdiane për psikoseksualitetin femror. *Krestomatia* mbaron me tesktin e Floja Antias-it dhe Nira Juval Dejvis-it të botuar në revsitën *Feminist Review* me titull “Duke e vënë feminizmin në kontekst – ndarjet gjinore, etnike dhe klasore”. Me përfshirjen e një teksti të tillë i cili merret edhe me çështjen e stratifikimit seksual/gjinor (me të cilën teoricienet feministe e zgjërojnë kuptimin për stratifikim shoqëror në shkencën sociologjike), por edhe me konceptin e etnosit në Britaninë bashkëkohore, zgjedhjen e teksteve në *Krestomati* e plotëson edhe imazhi për fokuset e multiplifikuara në interes të mendimit bashkëkohor feminist.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Рајна Кошка

Катерина Колозова (ур.)  
**Истражувања од областа на родовите студии том 2/3,**  
 Евро Балкан Пресс, Скопје, 2003.

### *Интердисциплинарна женскост*

Зборникот текстови насловен *Истражувања од областа на родовите студии* (Скопје: Евро Балкан Пресс, 2003, том 2/3) ги презентира, преку призмата на родовите студии, сознанијата на македонските истражувачи од областа на образованието, правото, психологијата, класичната митологија, филозофијата, религијата и театарот објавени во 2001 и 2002 година. Со оглед на тоа што истражувањата се стриктно методолошки презентирани (со наведен предмет, цели, методи и резултати) - се користи методот на теренско и емпириско истражување, статистичко истражување или пак текстуална експликација - сосема е соодветно да се постави прашањето на Сандра Хардинг: „Има ли феминистички метод?“ Дефинирајќи ги поимите метод, методологија и епистемологија, таа вели: „ќе расправам против идејата за посебен феминистички метод“. За неа, „постојат важни врски меѓу епистемологиите, методологиите и истражувачките методи. Но... пребарувајќи по истражувачките методи, нема да можеме да ги идентификуваме посебните карактеристики на најдоброто од феминистичкото истражување. Понатаму, ќе видиме, исто така, дека овие посебности не можат да се најдат во обидите за „додавање на жената“ кон традиционал-

Rajna Koshka

Катерина Колозова (ур.)  
**Истражувања од областа на родовите студии том 2/3,**  
 Евро Балкан Пресс, Скопје, 2003.

### *Feminiteti interdisciplinar*

Përmbledhja me tekste e titulluar *Hulumtime nga lëmi i studimeve gjinore* (Skopje, Evro Balkan Press, 2003, vëllimi 2/3) përmes prizmit të studimeve gjinore, i prezanton njohuritë e hulumtuesve maqedonas nga lëmi i arsimit, të drejtës, psikologjisë, mitologjisë klasike, filozofisë, religjionit dhe teatrit, të botuara në vitet 2001 e 2002. Duke pasur parasysh se hulumtimet prezantohen metodologjikisht në mënyrë strikte (me lëndë, qëllime, metoda dhe rezultate të përmendura) – shfrytëzohet metoda e hulumtimit në terren dhe hulumtimi empirik, hulumtimi statistikor ose eksplikacioni tekstual – është krejtësisht e natyrshme të shtrohet pyetja e Sandra Harding-ut: “A ka metodë feministe”? Duke i definuar kuptimet metodë, metodologji dhe epistemologji, ajo thotë: “Do të shprehem kundër idesë për metodë të veçantë feministe”. Për të “ekzistojnë lidhje të rëndësishme midis epistemologjisë, metodologjive dhe metodave hulumtuese. Por... Duke kërkuar nëpër metodat hulumtuese nuk do të mund t’i identifikojmë karakteristikat e veçanta të më së mirës nga hulumtimi feminist. Më tej, do të shohim gjithashtu se këto veçanti nuk mund të gjenden te përpjekjet për “shtimin e femrës” në analizat tradicionale”. Autorët e tekstit “Multikulturalizmi metodologjik i vështruar si strategji hulumtuese e

ните анализи.<sup>1</sup> Авторите на текстот „Методолошкиот мултикултурализам разгледуван како истражувачка стратегија на родовите прашања во Македонија“, Б. Бадаревски и М. Ивановска го застапуваат следниов став: „Дали родовите истражувања се автентична теоретска дисциплина или претставуваат автентично интердисциплинарно поле на истражување е прашање кое е во средиштето на методолошките расправи во рамките на философијата на науката. Ние тука ја прифаќаме интердисциплинарноста како карактеристична одлика на родовите истражувања, оставајќи го отворено прашањето на дисциплинарноста.“ Ако за миг ги тргнеме настрана спецификите на поимите *феминистичко* и *родово*, ќе видиме дека застапените текстови во овој зборник ја отсликуваат *дисциплинарноста* на родовите студии на *микро*-ниво, но и на нивната *интердисциплинарност* на едно *макро*-ниво. Причините поради кои едно истражување е родово-чувствително (*gender sensitive*) може да бидат различни. Во суштина, тие може да лежат во интелектуалната и научна љубопитност кои се, сами за себе, во една апстрактна смисла, *без пол*; гласот на текстот може да биде *маскулинизиран* или пак, да зборува преку дискурсот и низ мотивот на родовата *освестеност*. Овој *Зборник*, во кој што се презентирани најновите научни истражувања од областа на родовите студии во нашава земја, покажува дека научното истражување може да го промовира концептот на родовата освестеност без притоа да го експлоатира (повторно на *микро*-ниво) традиционалниот дискурс на феминистичката/родова критичка теорија. Вклучените текстови применуваат, директно или индиректно, еден од основните инструменти и постулати на *феминистичката* *родова* критичка мисла – а тоа е андроцентричноста *versus* гиноцентричноста. Тие се фокусираат, секој во својот домен, врз женската перспектива и интерес и во нив, се разбира, „мажот како норма“ не е веќе единствената референтна рамка.

çështjeve gjinore në Maqedoni”, B. Badarevski dhe M. Ivanovska e mbrojnë qëndrimin vijues: “A janë hulumtimet gjinore disiplinë teorike autentike apo paraqesin fushë autentike interdisiplinare të hulumtimit”, është çështje që është në qendër të shqyrtimeve metodologjike në kuadër të filozofisë së shkencës. Ne këtu e pranojmë interdisiplinaritetin si veçori karakteristike të hulumtimeve gjinore, duke e lënë të hapur çështjen e disiplinaretit. Nëse për një moment i mënjanojmë specifikat e kuptimeve *feministe* dhe *gjinore* do të shohim se tekstet e përfaqësuara në këtë përmbledhje e pasqyrojnë *disiplinaritetin* e studimeve gjinore në *mikro*-nivel, por edhe të *interdisiplinaritetit* të tyre në një *makro*-nivel. Arsyet për shkak të të cilave një hulumtim është gjinor – i ndjeshëm (*gender sensitive*) mund të jenë të ndryshme. Në thelb, ato mund të shtrihen në kurreshtjen intelektuale dhe shkencore të cilat janë, vetë për vete, në një kuptim abstrakt, *pa gjini*; zëri i tekstit mund të jetë *i maskulinizuar* ose të flasë përmes diskursit dhe përgjatë motivit të *vetëdijësimit* gjinor. Kjo *Përmbledhje* në të cilën prezantohen hulumtimet më të reja shkencore nga lëmi i studimeve gjinore në vendin tonë, tregon se hulumtimi shkencor mund ta promovojë konceptin e vetëdijësimit gjinor, pa e eksploatuar e me këtë rast (përsëri në *mikro*-nivel) diskursin tradicional të teorisë kritike *feministe/gjinore*. Tekstet e inkuadruara zbatojnë në mënyrë direkte ose indirekte njërin nga instrumentet dhe postulatet thelbësore të mendimit kritik *feminist gjinor* – e ky është *androcentriciteti versus gjinocentricitetit*. Ato fokusohen secili në domenin e vet në perspektivën dhe interesin femëror dhe aty, kuptohet, “mashkulli si normë” nuk është më korniza e vetme referente. Pjesëmarrja e gjinive në proceset demokratike në arsim (D. Adamova); rezilientiteti i femrave nën kanosjen e rrezikut (D. Batiç, E. Stoimenova, M. Gjurçinovska, V. Mihajlovska, A. Apçeva); femra dhe lëvizjet heretike në Bizant dhe në Evropën Perendimore (M. Angelovska-Panova); multikulturalizmi metodologjik si strategji hulumtuese dhe çështjet gjinore



Учеството на родовите во демократските процеси во образованието (Д. Адамова); резилентноста на жените под ризик (Д. Батиќ, Е. Стоименова, М. Ѓурчиновска, В. Михајловска, А. Апчева); жената и еретичките движења во Византија и Западна Европа (М. Ангеловска-Панова); методолошкиот мултикултурализам како истражувачка стратегија и родовите прашања (Б. Бадаревски и М. Ивановска); свештенството на жената во македонското православие (С. Грандаковска); статусот и правата на жената во мешаните брачни заедници, т.е. женската усна историја (Л. Стојановиќ Лафазановска); Пандора, првата жена во хеленската митологија (К. Младеновска); родовата деконструкција и македонскиот театар (С. Огненовски) - ова се темите на текстовите научно експлицирани во *Зборникот*. Тие зборуваат со строгиот јазик на науката и научната методологија, едновременно зборувајќи со исто така строгиот јазик на женската свест (*female consciousness*) во најшироката смисла на зборот. А таа, пак, според *Речникот на феминистичката теорија* на Меги Хам, претставува „сознание за начините на кои одредена класа, култура или историски период ги создаваат дефинициите за женскоста“. Овој *Зборник* на најдобар начин ни открива како класата, културата и овој историски период го дефинираат поимот за женскоста во овој миг во Македонија, едновременно откривајќи ни го и начинот на кој тој се промислува.

#### Белешки

<sup>1</sup> Sandra Harding, „Има ли феминистички метод?“ во *Христотоматија на класични текстови од областа на родовата теорија*. Скопје: Евро Балкан Пресс, 2003, стр. 153, 157.

(Б. Бадаревски dhe М. Ивановска); klerialiteti i femrës në ortodoksizmin maqedonas (S. Grandakovska); statusi dhe të drejtat e femrës në bashkësitë e përziera bashkëshortore, dmth. historia gojore femrore (L. Stojanoviç Lafazanovska); Pandora, gruaja e parë në mitologjinë helene (K. Mladenovska); dekonstruksioni gjinor dhe teatri maqedonas (S. Ognenovski) – këto janë temat e teksteve të eksplikuara shkencërisht, në *Përmbledhje*. Ato flasin me gjuhën e ashpër të shkencës dhe metodologjisë shkencore, njëherësh duke folur me poaq gjuhë të ashpër të vetëdijes femrore (*female consciousness*) në kuptimin më të gjërë të fjalës. Ndërkaq kjo sipas *Fjalorit të teorisë feministe* të Megi Ham-it, paraqet “njohuri për mënyrat në të cilat një klasë, një kulturë ose një periudë e caktuar historike i krijon definicionet për feminitetin”. Kjo *Përmbledhje* na zbulon në mënyrën më të mirë se si klasa, kultura dhe kjo periudë historike e definojnë kuptimin për feminitetin në këtë moment në Maqedoni, njëherësh duke na e zbuluar edhe mënyrën në të cilën ai konceptohet.

Përkthim: Lindita Ahmeti

#### Shënime

<sup>1</sup> Sandra Harding, „Има ли феминистички метод?“ në *Христотоматијата на класични текстови од областа на родовата теорија*“, Скопје: Евро Балкан Пресс, 2003, fq. 153, 157.

Ирена Стефоска

D. Jović

**Jugoslavija- država koja je odumrla,  
(Uspón, kriza i pad Četvrte Jugoslavije)**  
Reč, Beograd, 2003

Irena Stefoska

D. Jović

**Jugoslavija- država koja je odumrla,  
(Uspón, kriza i pad Četvrte Jugoslavije)**  
Reč, Beograd, 2003

### И-сторија за еден крај

Обидот да прикажам еден извонреден и обемен труд (докторска дисертација одбранета на London School of Economics, 1999) во кој се анализираат различните причини за дезинтеграцијата и распадот на СФРЈ, ме поставува пред дилемата дали и во која мера ќе можам да ја задржам критичката дистанца кон него. Бидејќи, „мојата маленкост“, слично како и авторот, својата првична интелектуална,<sup>1</sup> културолошка и етичка парадигма ја стекнала и формирала токму во поранешната мултикултурна, социјалистичка и едностраниска држава Југославија чие име се уште се „пази“ во акронимот на Република Македонија, креиран во ОН. Можеби затоа го прифаќам неговиот став дека распадот на Југославија е многу важен, дури и одредувачки настан којшто, за сите нас родени тогаш, го дели времето на „пред“ и „после“ него, независно од спомените што ги носиме за она раздобје или пак за ова што го живееме сега.

Додека го читав овој труд во кој фокусот на анализата е поставен врз Втората - Четвртата Југославија, (според уставите на СФРЈ) се разбуди и возобнови меморијата на мојот „поранешен“ живот. Свесна сум дека после овој приказ-текст инспириран од книгата, многу лесно може да го добијам епитетот Југоностал-

### Rrëfimi për historinë e një visi

Përpjekjen që ta jap një pasqyrë për një kontribut të jashtëzakonshëm e voluminoz (Disertacioni i doktoranturës i mbrojtur në London School of Economics, 1999), në të cilin analizohen shkaqet e ndryshme për dezintegrimin dhe shkatërrimin e RSFJ-së, më vë para dilemës a do të mundem dhe deri në ç’masë do t’ia dal ta mbaj distancën kritike ndaj tij. Meqë “vogëlsia ime” ngjashëm si autori paradigmen e vet parësore intelektuale<sup>1</sup> kulturologjike dhe etike e ka përvetësuar dhe e ka formuar pikërisht në ish shtetin multikulturor, socialist e njëpartiak të Jugosllavisë emri i së cilës ende “ruhet” në akronimin e R. të Maqedonisë, të krijuar në KB. Ndoshta për këtë shkak e pranoj qëndrimin e tij se shkatërrimi i Jugosllavisë është shumë i rëndësishëm, madje edhe një ngjarje përcaktuese e cila për të gjithë ne që jemi lindur atëherë e ndan kohën në “para” dhe “pas” saj, pavarësisht nga kujtimet që i bartim për atë kohë ose për këtë në të cilën jetojmë tash.

Derisa po e lexoja këtë kontribut i cili në fokus të analizës është i vendosur mbi Jugosllavinë e Dytë – të Katërt (sipas kushtetutave të RSFJ-së) u zgjua dhe u përtëri kujtesa e jetës sime “të mëparshme”. Jam e vetëdijshme se pas këtij shkrimi-teksti të inspiruar nga libri, shumë leht mund ta

гичар, поим којшто во последниве 12 години на просторите на поранешна Југославија служи за „политичка и морална“ дисквалификација. Југоносталгичарот е сомнителен човек, „народен непријател“, „предавник“, личност којашто жали за пропаста на Југославија (читај за пропаста на комунизмот), југоносталгичарот е непријател на демократијата и сл.<sup>2</sup> Дури и од оние кои најмалку имаат право за таков вид судови. Се разбира, немам намера да влезам во машината за „конфискација на паметењето“ толку типична за новите етно-национални творби, зашто тие – моите спомени од таа и таква творба наречена Југославија се суштински дел од мојот идентитет. За мене, југоносталгијата е сеќавање на еден културен простор во кој научив да ја почитувам различноста на културите и традициите, да го ценам, негувам и надградувам граѓанскиот идентитет и вредносната матрица која произлегува од него.

Она што особено го ценам во овој труд, она по кое тој многу се разликува од мноштвото трудови кои беа напишани во академските, но и во неакадемските средини во светот во последните 12 год., кога Балканот „по сила на приликите,“ да бидам цинична, беше „хит“<sup>3</sup>, е употребата на мултиперспективност и интердисциплинарност во анализата и аргументацијата, со избегнување на стереотипите и на бинарните опозиции добар-лош, црн-бел, победници-победени, националисти-ненационалисти, на настаните и процесите, било да се тоа економските, политичките, правните, идеолошките или културните. Несомнено, многу важен дел во истражувањето на Јовиќ е анализата на перцепциите и рецесиите на југословенските, републички или сојузни политички елити, нивните (субјективни) одлуки, намери и верувања. Како настанувале тие одлуки, и зошто биле такви. Зошто дезинтеграциските трендови превагнале над интеграциските? Конечно, зошто СФРЈ не успева да

fitoj epitetin jugonostalgjik, koncept ky i cili në hapësirat e ish Jugosllavisë shërben për diskualifikim “politik dhe moral”. Jugonostalgjiku është njeri i dyshimtë, “armik i popullit”, “tradhtar”, person të cilit i vjen keq për shkatërrimin e Jugosllavisë (lexo për shkatërrimin e komunizmit), jugonostalgjiku është “armik i demokracisë” etj.<sup>2</sup> Madje edhe prej atyre të cilët më së paku kanë të drejtë për gjykime të këtij lloji. Kuptohet nuk e kam ndërmend të hyj në makinën për “konfiskim të kujtesës” aq tipike për sajесat e reja etno-kombëtare, sepse ato kujtime të miat nga kjo sajесë e këtille e quajtur Jugosllavi janë pjesë thelbësore e identitetit tim. Për mua, jugonostalgjia është kujtim për një hapësirë kulturore në të cilën mësova ta respektoj dallimin e kulturave e traditave, ta çmoj, të kujdesem dhe ta mbindërtoj identitetin qytetar dhe matricën e vlerave që dalin prej tij.

Ajo që e çmoj në mënyrë të veçantë në këtë kontribut, ajo me të cilën ai dallohet në masë të madhe nga shumë kontribute të tjera të cilat u shkruan në mjediset akademike, por edhe në ato joakademike në botë në 12 vjetët e fundit, kur Ballkani “për shkak të rrethanave të imponuara”, le të jem cinike, ishte “hit”<sup>3</sup>, është përdorim i multiperspektivitetit dhe interdisciplinaritetit në analizën dhe argumentimin me shtëmëngjen e stereotipeve dhe opozitave binare i mirë – i keq, i zi – i bardhë, fitues – të mundur, nacionalistë – jonacionalistë, nga ngjarjet dhe proceset qofshin ato ekonomike, politike, juridike, ideologjike ose kulturore. Pa dyshim, një pjesë shumë e rëndësishme në hulumtimin e Joviç-it është analiza e percepcioneve dhe recepcioneve të elitave politike jugosllave, të republikave ose të atyre federative, vendimet subjektive, qëllimet dhe bindjet e tyre. Si janë paraqitur këto vendime dhe pse kanë qenë të tilla? Pse trendet dezintegruese dolën me peshë më të madhe se ato integruese? Përfundimisht pse RSFJ-ja nuk arrin të

се трансформира во една современа демократска држава? Оваа книга се обидува да понуди одговори на овие прашања, кои, се разбира, не се ниту конечни ниту апсолутни. При тоа, авторот непретенциозно и убедливо покажува дека распадот на Југославија не се должи на еден или најмногу на еден фактор како што најчесто се зема во научната и ненаучната литература, на пр. економскиот, политичкиот или геополитичкиот, а никако, односно воопшто, на оној најчесто „верглан“ стереотип во дел од западните трудови и особено во западната медиумска јавност, дека суштината на распадот лежи „во древната етничка омраза“ меѓу народите во поранешна Југославија (Срби - Хрвати, или кој било друг пар) или на Балканот воопшто. Мит кој веројатно уште долго време ќе биде курентен на западниот медиумски пазар привлечен од „спектаклот на смртта.“ Уште помалку веројатен е уште еден експлоатиран мит за „неизбежноста“ на распадот на СФРЈ - тврдење (чини пак најгласни заговорници се националистите во новите пост-југословенски држави) кое што е бесмислено реч се, бидејќи ништо во политиката не е неизбежно. „Распадот на Југославија (а особено војната која следи после тоа), не е никаква од бога дадена – детерминирана непогода: тој е резултат на акциите кои биле израз на верувањата и одлуките на релевантните политички актери во дадениот момент“ вели Јовиќ.

Преку една релевантна контекстуална анализа која за теоретска подлошка го има моделот на Квентин Скинер (Quentin Skinner), централната теза на авторот е дека идеологијата во поранешна Југославија е оската околу која се вртат и судираат интересите на републичките – сојузните партиски и политички елити. Токму судирите на идеолошка основа околу Уставот од 1974 година, и неговиот творец Е. Кардељ, се подлогата врз која, сè до распадот на СФРЈ, ќе се кршат

трансформирани во една ситет bashkëkohor demokratik? Ky libër përpiqet të ofrojë përgjigje për këto pyetje, të cilat, kuptohet nuk janë as përfundimtare as absolute. Me këtë rast autori në mënyre jopretencioze dhe bindshëm tregon se shkatërrimi i Jugosllavisë nuk i detyrohet një ose më së shumti një faktori, siç merret më së shpeshti në literaturën shkencore dhe joshkencore, p.sh. stereotipi ekonomik, politik ose gjeopolitik e assesit, përkatësisht aspak atij stereotipi të stërpërsëritur më së shpeshti në një pjesë të kontributeve perendimore e veçanërisht në publikun medial perendimor, se thelbi i shkatërrimit qëndron “në urrejtjen e lashtë etnike” midis popujve të ish Jugosllavisë (serbët-kroatët, ose cili do çift tjetër) ose në përgjithësi në Ballkan. Ky mit me gjasë edhe për një kohë të gjatë do të jetë kurent në tregun medial perendimor i tërhequr nga “spektakli i vdekjes”. Aq më pak është i besueshëm edhe një mit i eksploatuar për “pashmangshmërinë” e shkatërrimit të RSFJ-së – pohim (ithtarët më në zë të të cilit janë nacionalistët në shtetet e reja post-jugosllave) i cili është i pakuptimtë per se, sepse asgjë në politikë nuk është e pashmangshme. “Shkatërrimi i Jugosllavisë (e veçanërisht lufta që vjen pas kësaj) nuk është kurrfarë fatëkeqësie e determinuar dhe e dhënë nga zoti: ky është rezultat i aksioneve të cilat kanë qenë pasqyrim i bindjeve dhe vendimeve të aktorëve relevantë politikë në momentin e caktuar” – thotë Joviç-i.

Nëpërmjet të një analize relevante kontekstuale e cila për mbështetëz teorike ka modelin Q. Skinner-it, teza qendrore e autorit është se ideologjia në ish Jugosllavi është bosht rreth të cilit rrotullohen e ndeshen interesat e elitave republikane e federative partiake e politike. Se pikërisht konfrontimet në bazë ideologjike rreth kushtetutës së vitit 1974, dhe krijuesit të saj E. Kardel-it janë baza mbi të cilën, deri në shkatërrimin e RSFJ-së, do të thehen heshtat “kushtetutëreformatorëve” dhe “kushte-

копјата меѓу „уставореформаторите“ и „уставо-бранителите“ за тоа каков треба да биде и на кои основи ќе се темели идентитетот на СФРЈ. Распадот на државните институции се должи на постапниот и релативно долг процес на распаѓање на идеолошкиот консензус внатре во југословенската политичка елита. Во суштината на концептот врз кој се базирал идентитетот на четвртата Југославија стоела марксистичката идеја за постапното редуцирање на државните функции и нивното заменување со саморегулирачкото („самоуправно“) општество. Идејата за слабеење на државата била централна идеја на Кардељевата интерпретација на марксизмот. Во својот обид да воспостави алтернативна држава, Југославија се разликувала како од либералнодемократските „минимални“ држави, кои сепак не умирале, истакнува авторот, така и од државниот социјализам на источно-европските држави кој „умирал“, но во една далечна перспектива, а не во реалноста. Јовиќ докажува дека токму поради предаденоста и верувањето во сопствената идеологија, Југославија никогаш не станала „довршена држава.“ Поради тоа, таа не можела да одговори било во идеолошка било во практична смисла на можните алтернативи т.е. на странските концепти. Одлуките, коишто ги носела југословенската елита/и, во рамки на контекстот, поточно „објективните фактори“, како што се економската ситуација, етничката структура на населението, меѓународната политика, процесите на модернизација и др., биле израз на перцепциите и верувањата, вредностите и идеите кои тогашните политичари ги споделувале не само меѓу себе туку и со релативно голем број граѓани. Тоа не значи дека југословенската елита секогаш ја негирала реалноста и била нечувствителна на контекстот, меѓутоа, таа, како по правило, настојувала реалноста да ја усклади со визијата, која секогаш имала предност versus економијата, меѓународните односи, етничките и култур-

tutëmbrojtësve”, rreth asaj se çfarë duhet të jetë dhe në çfarë bazash duhet të mbështetet identiteti i RSFJ-së. Shkatërrimi i institucioneve shtetërore i detyrohet procesit gradual dhe relativisht të gjatë të shkatërrimit të konsenzusit ideologjik brenda elitës politike jugosllave. Në thelbin e konceptit mbi të cilin është bazuar identiteti i Jugosllavisë së katërt qëndronte ideja marksiste për redukim gradual të funksioneve shtetërore dhe zëvendësimi i tyre me shoqërinë vetërregulluese (“vetëqeverisëse”). Ideja për dobësimin e shtetit ka qenë ideja qendrore e interpretimit të marksizmit nga Kardel-i. Në përpjekjet e tij të vendosë shtet alternativ, Jugosllavia dallohej si nga shtetet “minimale” liberaldemokratike, të cilat megjithatë nuk vdisnin, thekson autori, ashtu edhe nga socializmi shtetëror i shteteve të Evropës lindore i cili “vdiste”, por në një perspektivë të largët e jo në jetën reale. Joviç-i dëshmon se pikërisht për shkak të përkushtimit dhe bindjes në ideologjinë personale, Jugosllavia asnjëherë nuk u bë “shtet i rrumbullakësuar”. Prandaj ajo nuk ka mundur t’u përgjigjet qoftë në kuptimin ideologjik apo në atë praktik, alternativave të mundshme d.mth. koncepteve të huaja. Vendimet që i ka sjellë elita jugosllave/dhe në suaza të kontekstit, më saktësisht “faktorëve objektivë”, siç janë situata ekonomike, struktura etnike e popullsisë, politika ndërkombëtare, proceset e modernizimit etj. kanë qenë shprehje e percepcioneve dhe bindjeve, vlerave dhe ideve, të cilat politikanët e atëhershëm i ndanin jo vetëm në mes vetes, por edhe me një numër relativisht të madh të qytetarëve. Kjo nuk do të thotë se elita jugosllave gjithmonë e ka mohuar realitetin dhe ka qenë pa ndjenja ndaj kontekstit, ndërkaq, ajo, sikur sipas rregullit, insistonte ta harmonizojë realitetin me vizionin, i cili gjithmonë kishte përparësi versus ekonomisë, marrëdhënieve ndërkombëtare, rrethanave etnike e kulturore etj.

ните прилики, и др.

Оваа книга покажува дека распаѓањето на Југославија е резултат на еден долготраен процес, а не на некоја „револуционерна“ промена. Главните ликови на последните глави во книгата, Ф. Туѓман, С. Милошевиќ, Милан Кучан како и останатите членови на политичките, воените, културните и економските елити, не се појавиле некаде однадвор, уште помалку, особено последните двајца, надвор од постоечкиот Сојуз на комунисти. Нив како претставници ги избрале доминантните групи внатре во самите елити, така што нивните верувања и акции имале историски и актуелен контекст. Нивните одлуки ја одредувале историјата, но, нагласува оваа книга, тие не биле независни од контекстот. Сите извори кои му стоеле на располагање на авторот (архивски и историски), вклучително и многубројните интервјуа коишто ги направил со главните актери на тогашните југословенски елити (1974-1990), како и со редица аналитичари од земјата и од странство, покажуваат дека распаѓањето на Југославија, а уште повеќе војната, за мнозина од нив биле големо изненадување. Дури и за оние коишто го посакувале распаѓањето, дури и за оние чиишто акции и одлуки, на крајот од краиштата, придонеле за распаѓањето. Анализата на разновидните извори, според Јовиќ, покажува дека мотивите на тие актери биле токму спротивни: да се спаси Југославија, а не да се уништи. Класната свест како и децениите поминати во мир, на секое рационално битие (и на западноевропските либерали, не само на југословенските комунисти) едноставно, морале да му изгледаат како доволен залог дека такво нешто – распаѓањето нема да се случи. Скептиците не доаѓале од редовите на политичарите, политиколозите или социолозите. Како по правило тие биле од редовите на уметниците: оние кои ја „претчувствувале“ бурата, а не оние кои се обидуваат да ја предвидат иднината

Ky libër tregon se shkatërimi i Jugosllavisë është rezultat i një procesi afatgjatë e jo i ndonjë ndryshimi “revolucionar”. Figurat kryesore të kaptinave të fundit të librit F. Tugjman-i, S. Milosheviç-i, M. Kuçan-i si dhe anëtarët tjerë të elitave politike, ushtarake, kulturore dhe ekonomike, nuk janë paraqitur diku nga jashtë, aq më pak veçanërisht, dy të fundit, jashtë Lidhjes ekzistuese të Komunistëve. Ata si përfaqësues i kanë zgjedhur grupet dominante brenda vetë elitave, kështu që aksionet dhe bindjet e tyre kanë pasur kontekst historik dhe aktual. Vendimet e tyre e kanë përcaktuar historinë, por, thekson ky libër, ato nuk kanë qenë të pavarura nga konteksti. Të gjitha burimet që i kishte në dispozicion autori (arkivore dhe historike) duke përfshirë edhe intervistat të cilat i ka bërë me aktorët kryesorë të elitës së atëhershme jugosllave (1974-1990) si dhe me një varg analistësh nga vendi dhe nga jashtë, tregojnë se shkatërimi i Jugosllavisë, e aq më tepër lufta, për shumicën e tyre ka qenë befasi e madhe. Madje edhe për ata të cilët e dëshironin shkatërrimin, madje edhe për ata aksionet dhe vendimet e të cilëve, në fund të fundit kontribuan për shkatërrimin. Analiza e burimeve e të ndryshme sipas Joviç-it tregon se motivet e atyre aktorëve ishin pikërisht të kundërta: të shpëtojnë Jugosllavia e jo të të zhduket. Vetëdija klasore si dhe dekadat e kaluara në paqe secilës qenje rationale (edhe liberalëve evropianoperendimorë e jo vetëm komunistëve jugosllavë), thjesht është dashur medoemos t'i duken si peng i mjaftueshëm se një gjë e tillë – shkatërimi nuk do të ndodhë. Skeptikët nuk vinin nga radhët e politikanëve, politikologëve ose sociologëve. Sikurse sipas ndonjë rregulli ata ishin nga radhët e artistëve: ata të cilët “e parandjenin” stuhinë, e jo ata të cilët përpiqeshin ta parashohin ardhmërinë në bazë të supozimit për sjellje “rationale” të njerëzve. Disfata e Jugosllavisë, do të theksojë autori kah fundi i librit, është edhe disfatë e shkencave shoqërore të cilat në epiqendrën e vet i venë

врс основа на претпоставката за „рационалното“ однесување на луѓето. Поразот на Југославија, ќе истакне авторот при крајот на книгата, е и пораз на социјалните науки кои во своето средиште ги ставаат универзалистичките идеи за политичкото однесување. Оттука, поуката лежи токму во тоа дека поопштувањата се штетни, а можностите за предвидување многу ограничени.

Земја полна со парадокси, поранешната СФРЈ, чии елити не пропуштале да предупредат дека Југославија без комунистите би потонала во шовинизам и братоубиствена војна, на крајот самите ја донеле земјата на работ на повторување на трагичното минато од Втората светска војна, а некои од нив, истакнати членови на СКЈ, дури и ги воделе новите држави низ ужасите на новиот варварски колеж на крајот од 20 век. Во моментот кога за прв пат, граѓаните од Вардар па до Триглав, добиле можност да бираат и да го изберат кого сакаат, тие ги избрале авторитарните политичари, од кои мнозина ќе ги поведат во војна. „Дури и тогаш кога губеле во тие војни, а своите нови земји ги довеле на работ на сиромаштијата и потполна меѓународна изолација, тие и понатаму останувале доволно популарни за да обезбедат нови изборни победи. При тоа, токму оние кои своевремено највеќе инсистирале на реформите на Уставот од 1974 („уставореформаторите“) останале приврзаници на некоја – каква било - Југославија; оние пак другите кои своевремено инсистирале на нејзината одбрана („уставобранителите“) денес, скоро и да забравиле дека некогаш ѝ припаѓале.“ Овој долг приказ, со кој можеби ќе го свртиме вниманието на читателите за оваа книга, ќе го завршиме, онака како што привршува заклучокот на книгата.

„Најголемиот парадокс од сите е тоа што и покрај својот неуспех, Југославија, онаква каква што беше до

idetë universalistike për sjelljen politike. Së këndejmi mësimi qëndron pikërisht në atë se përgjithësimet janë të dëmshme, kurse mundësitë për parashikim shumë të kufizuara.

Vend me plot paradokse ishte ish RSFJ-ja. Elitat e saj nuk e linin pa e tërhequr vërejtjen se Jugosllavia pa komunistët do të zhytej në shovinizëm dhe luftë vëllavrasëse, mirëpo në fund pikërisht ata vetë e sollën vendin në buzë të përsëritjes së të kaluarës tragjike nga Lufta e dytë botërore, kurse disa nga ata, anëtarë të shquar të LKJ-së, madje i kanë udhëhequr shtetet e reja nëpër llahtaret e masakrës së re barbare në fund të shekullit 20. Në momentin kur për herë të parë, qytetarët nga Vardari e deri në Trigllav, kanë pasur mundësinë të zgjedhin dhe ta përzgjedhin cilin duan, ata janë përcaktuar për politikanët autoritarë, shumica prej të cilëve do t'i çojnë në luftë. „Madje edhe atëherë kur kanë humbur në ato luftëra, kurse vendet e tyre të reja i kanë sjellë në buzë të varfërisë dhe në izolim të plotë ndërkombëtar, ata edhe më tej kanë mbetur mjaft të popullarizuar që të sigurojnë fitore të reja në zgjedhje. Me këtë rast pikërisht ata të cilët në kohën e tyre më së shumeti kanë insistuar për reformat e Kushtetutës së vitit 1974 („kushtetutëreformatorët“) kanë mbetur ihtarë të çfare do Jugosllavie, ndërsa ata të tjerët asokohe insistonin ta mbrojnë atë („kushtetutëmbrojtësit“) sot thuhet se kanë harruar se dikur i kanë takuar“. Këtë recension të gjatë me të cilin ndoshta do ta tërheqim vëmendjen e lexuesve për këtë libër, do ta mbarojmë ashtu si kryhet përfundimi i librit.

крајот на 1991 година, на мноштвото нејзини жители, а и на оние коишто ја познаваа, им остана во сеќавање како можеби најмирното и најдоброто раздобје од нивните животи; како некое интермецо меѓу две ужасни војни. Толку беше неуспешна, што не успеа да се одржи, но сепак – во однос на она што било пред неа, и она што (речиси на целата нејзина територија) следеше по неа, нејзиниот неуспех е само релативен,<sup>1</sup> констатира Јовиќ.

“Paradoksi më i madh nga të gjithë është ai se cili edhe përkundër mospushtimit të vet, Jugosllavia e tillë çfare ishte deri në fund të vitit 1991 shumicës së banorëve të saj, e edhe atyre të cilët e njihnin, iu mbeti në kujtesë ndoshta si periudhë më e qetë dhe më e mirë e jetës së tyre, si ndonjë intermexho në mes të dy luftave të tmerrshme. Aq ishte e pasuksesshme sa nuk mund të qëndrojë – në raport me atë që ishte para saj dhe me atë që (thuhet në tërë territorin e saj) pasonte pas saj, mospushtimi i saj është vetëm relativ”, konstaton Joviќ-i.

Përkthim: Lindita Ahmeti

#### Белешки

<sup>1</sup> Како на пример еден мал детал: читањето на студентскиот весник „Поет“ (излегуваше еднаш – два пати месечно во Загреб), кој за оние времиња беше субверзивен.

<sup>2</sup> D. Ugresiќ, *Kultura laži*, (Zagreb, Bastard 1999, второ дополнето издание), 254.

<sup>3</sup> Нешто како филмовите на А. Шварценегер: „Терминатор“ 1, 2....

#### Shënime

<sup>1</sup> Si për shembull një detaj i vogël: leximi i gazetës studentore “Polet”, (dilte një deri më dy here në vjet në Zagreb), e cila për atë kohë ishte subversive.

<sup>2</sup> D. Ugresiќ, *Kultura laži*, (Zagreb, Bastard 1999, botimi i dytë i plotë) 254.

<sup>3</sup> Diçka e ngjashme me filmat e A. Shvarceneger: “Terminador” 1, 2....



Жарко Трајаноски

Anne Fausto-Sterling  
**Sexing the Body: Gender Politics and the  
 Construction of Sexuality,**  
 Basic Books, 2000.

### Чекорејќи по Мебиусовата лента

По нејзиниот прочуен есеј „Петте пола“ (објавен во *Science*, 1993), во кој ја доведува во прашање културната претпоставка за постоење на два јасно дефинирани пола, Ен Фаусто-Стерлинг ги објави долгоочекуваните интердисциплинарни резултати од долгогодишната научна битка против „лажните дихотомии“ во книгата „Ополовувајќи го телото: родовата политика и конструкцијата на сексуалноста“ (2000). Книгата, која веќе собра неколку значајни награди за исклучителен академски, научен, и издавачки придонес, обработува низа контроверзни теми кои продолжуваат да доведуваат под прашање и други вкоренети културни претпоставки: за одвоеноста на науката од политиката; природата од културата; биолошкото од социјалното...

Клучни „лажни дихотомии“ кои, според Фаусто-Стерлинг, ги предодредуваат најголемиот број јавни и научни расправи (кои ја диктираат насоката на научните истражувања во врска со телото и сексуалноста) се дихотомиите род/пол и природа/култура, односно, предубедувањата дека „полот“ и „природата“ се „реални“, а „родот“ и „културата“ се „конструирани“. Едно од главните укажувања на Фаусто-Стерлинг е дека помеѓу биолошкото и социјално/политичкото

Zarko Trajanoski

Anne Fausto-Sterling  
**Sexing the Body: Gender Politics and the  
 Construction of Sexuality,**  
 Basic Books, 2000.

### Duke hapëruar shiritit të Mebusit

Pas esesë së saj të dëgjuar “Të pesë gjinitë” (botuar në *Science*, 1993), në të cilën e vë në pikëpyetje supozimin kulturor për ekzistimin e dy gjinive të përkufizuara qartas, En Fausto-Sterling i botoi rezultatet aq kohë të pritura interdisiplinare nga puna shumëvje are shkencore kundër “dihotomive të rrejshme” në librin “Duke i dhënë gjini trupit: politika gjinore dhe konstruksioni i seksualitetit” (2000). Libri, i cili tashmë ka mbledhur disa mime të rëndësishme për kontribut të jashtëzakonshëm akademik, shkencor dhe botues, përpunon një varg temash kontraverze të cilat vazhdojnë t’i sjellin para pikëpyetjes edhe shumë supozime të tjera kulturore të rrënjosura: për shkencën e ndarë nga politika; për natyrën e kulturës; për biologjikën e veļuar nga socialja...

“Dihotomitë e rrejshme” kyje të cilat, sipas Fausto-Sterling-ut, e përcaktojnë numrin më të madh të shqyrtimeve publike e shkencore (të cilat e diktojnë kahen e hulumtimeve shkencore lidhur me trupin dhe seksualitetin) janë dihotomitë gjini/seks dhe natyrë/kulturë, përkatësisht paragjykimet se se “përkatësia e seksit” dhe natyra janë “reale”, kurse “gjinia” dhe “kultura” janë “të konstruktuar”. Njëra nga vërejtjet e Fausto-Sterling-ut është se midis biologjikes dhe shoqërore-politikes ekziston një

постои комплексна и суптилна *интеракција*, која мора да се разбере и преиспита, доколку сакаме да ја разбереме поврзаноста помеѓу видливите гениталии и невидливата психа.

Суптилната врска помеѓу видливото и невидливото Фаусто-Стерлинг ни ја открива преку продлабочената анализа на феноменот на *интерсексуалноста*, односно преку преиспитувањето на медицинските процедури што се применуваат кога ќе се роди дете со гениталии кои не се вклопуваат во исклучивите калапи машко/женско. Со деконструкцијата на културните претпоставки кои им подлежат на медицинските процедури за справување со феноменот на интерсексуалноста, Фаусто-Стерлинг на најдобар начин ја разоткрива парадоксалната испреплетеност помеѓу биолошкото и социјалното, научното и политичкото, природното и конструираното. Притоа, потфатот на Фаусто-Стерлинг отвора нови можности не само за научно поимање на интерсексуалноста и социо-културно поимање на половоста, туку и за политичко дејствување во насока на промоција и заштита на човековите права на интерсексуалците.

Покрај отворањето на нови можности за научно, социо-културно, и политичко поимање, Фаусто-Стерлинг нуди и нова перспектива за согледување на начинот на кој се конструира сексуалноста, која претендира да го опфати како видливото (структурите кои се видливи на површината на телото) така и невидливото (поведенијата и мотивациите кои претпоставуваме дека се лоцирани длабоко во внатрешноста на телото). Чекорењето од видливите гениталии кон невидливата психа, Фаусто-Стерлинг го опишува како чекорење по Мебиусова лента. Оттаму, книгата може да се толкува и како прирачник кој може да ни помогне да научиме да чекориме по Мебиусовата лента без да ги дигаме стапалата од

*interaksion* kompleks e subtil, i cili duhet të kuptohet dhe të shqyrtohet nëse duam ta kuptojmë lidhmërinë midis gjenitaleve të dukshme dhe psikës së padukshme.

Lidhjen subtile midis të dukshmes dhe të padukshmes Fausto-Sterling-u na e zbulon përmes analizës së thelluar të fenomenit të *interseksualitetit*, përkatësisht përmes shqyrtimit të procedurave medicinale që zbatohen kur lind fëmija me gjenitale të cilat nuk inkuadrohen në kallëpët ekskluzivë mashkull/femër. Me destruksionin e supozimeve kulturore të cilat iu nënshtrohen procedurave medicinale për ballafaqim me fenomenin e interseksualitetit, Fausto-Sterling-u në mënyrën më të mirë e zbulon ndërthurjen paradoksale midis biologjikes e shoqërores, shkencore e politikes, natyrores dhe të konstruktuarës. Me këtë rast, ndërmarrja e Fausto-Sterling-ut hap mundësi të reja jo vetëm për konceptim shkencor të interseksualitetit dhe koceptim socio-kulturor të përkatësisë gjinore, por edhe për veprim politik në kahe të promovimit dhe mbrojtjes së të drejtave të njeriut të interseksualëve.

Krahas hapjes së mundësive të reja për konceptimin shkencor, socio-kulturor e politik, Fausto-Sterling-u ofron edhe perspektivë të re për vështrimin e mënyrës në të cilën konstruktohet seksualiteti, e cila pretendon ta përfshijë si të dukshmen (strukturat të cilat janë të dukshme në sipërfaqe të trupit) ashtu edhe të padukshmen (sjelljet dhe motivacionet të cilat supozojmë se janë të vendosura thellë në brendinë e trupit). Hapërimin nga gjenitalet e dukshme kah psika e padukshme Fausto-Sterling-u e përshekruan si hapërim nëpër shiritin e Mebius-it. Së këndejmi, libri mund të shpjegohet edhe si doracak i cili mund të na ndihmojë të mësojmë të hapërojmë nëpër shiritin e Mebius-it pa i ngritur putrat nga sipërfaqja e shiritit. Shiriti i Mebius-it është pasqyrë metaforike për seksual-

површината на лентата. Мебиусовата лента е метафорична претстава за сексуалноста како развоен систем кој би требало, според Фаусто-Стерлинг, да досегне како до клетките во нашите тела, така и до нашата културна и општествена историја.

tetin si sistem zhvillimor i cili do të ishte dashur të arrinte, sipas Fausto-Sterling-ut, si deri te qelizat e trupave tonë, ashtu edhe deri te historia jonë kulturore e shoqërore.

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

identities  JOURNAL

ISSN 1409-9268