

Identities

identities

Том/Volume 3

Број/No. 1

2004

списание за
политика,
род и
култура

journal for
politics,
gender and
culture

Катерина Колозова ◀	▶ Katerina Kolozova
Жарко Трајаноски ◀	▶ Zarko Trajanoski
Лучијана Паризи ◀	▶ Luciana Parisi
Надежда Радулова ◀	▶ Nadezhda Radulova
Јасна Котеска ◀	▶ Jasna Koteska
Армандо Њиши ◀	▶ Armando Gnisci
Кица Б. Колбе ◀	▶ Kica B. Kolbe
Ен Фаусто-Стерлинг ◀	▶ Anne Fausto-Sterling
Катерина Василеска ◀	▶ Katerina Vasileska
Боби Бадаревски ◀	▶ Bobi Badarevski
Марија Ивановска ◀	▶ Marija Ivanovska

identities



списание за политика,
род и култура

journal for politics,
gender and culture



Идентитети – Списание за политика, род и култура

▶ **Главни уредници**

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

▶ **Уреднички одбор**

Јасна Котеска
Деспина Ангеловска
Елизабета Шелева
Катица Кулавкова
Душица Димитровска Гајдоска
Боби Бадаревски

▶ **Уредничка за овој број**

Елизабета Шелева

▶ **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 „Еуро-Балкан“
„Партизански одреди“ 63
Скопје, Македонија
www.identities.org.mk
e-mail: identities@sonet.com.mk

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

▶ **Associate Editor**

Elizabeta Seleva

▶ **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
e-mail: identities@sonet.com.mk

► **Советодавен одбор**

Rosi Braidotti, Универзитет во Утрехт
 Judith Butler, Калифорниски Универзитет, Беркли
 Ghislaine Glasson Deschaumes, уредник на *Transeuropéennes*, Париз
 Elizabeth Grosz, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк
 Marina Grzinic, Словенска Академија за наука и уметност
 Judith Halberstam, Калифорниски Универзитет, Сан Диего
 Petar Krasztev, Централноевропски Универзитет, Будимпешта
 Hanne Lorek, Универзитет Хумболт, Берлин
 Vladimir Milecin, Универзитет „Свети Кирил и Методиј“, Скопје
 Miglena Nikolcina, Универзитет на Софија
 Svetlana Slapsak, Institutum Studiorum Humanitatis, Љубљана

Идентитијети: 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).

Душица Димитровска Гајдоска, *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
 Elizabeth Grosz, Buffalo University - State University of New York
 Marina Grzinic, 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 Milecin, 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).

Dusica Dimitrovska Gajdoska
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 3 / Бр. 1 / Лето 2004



Identities

Journal for Politics, Gender and Culture
Vol. 3 / No. 1 / Summer 2004

С о д р ж и н а

C o n t e n t s

I. ПОЛИТИКИ/ИДЕНТИТЕТИ

- ▶ Катерина Колозова 9
Зрното на реалното во идентитетот
- ▶ Жарко Трајаноски 29
И будноста на разумот креира монструми:
Кант - категорички императив на современоста?

II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ

- ▶ Лучијана Паризи 67
За една шизогенеза на половата разлика
- ▶ Надежда Радулова 95
Фрида Кало: Портрет на едно тело
- ▶ Јасна Котеска 107
Санитарна енигма

III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ

- ▶ Армандо Њиши 135
Миграциите и литературата (сегашно и живо време)
- ▶ Кица Б. Колбе 159
Зимска вечер

IV. ДОДАТОК

- ▶ Ен Фаусто-Стерлинг 191
Петте пола: Зошто машкиот и женскиот не се доволни
- ▶ Ен Фаусто-Стерлинг 207
Петте пола, повторно: Вариететите на полот ќе ги тестираат
медицинските вредности и општествените норми

I. POLITICS/IDENTITIES

- ▶ Katerina Kolozova 9
The Grain of the Real within the Identity
- ▶ Zarko Trajanoski 29
The Wakefulness of Reason Creates Monsters as Well:
Kant - a Categorical Imperative of our Time?

II. SEXUALITIES/IDENTITIES

- ▶ Luciana Parisi 67
For a Schizogenesis of Sexual Difference
- ▶ Nadezhda Radulova 95
Frida Kahlo: A Portrait of a Body
- ▶ Jasna Koteska 107
Sanitary Enigma

III. CULTURES/IDENTITIES

- ▶ Armando Gnisci 135
Migrazione & Litteratura (La stagione presente e viva)
- ▶ Kica B. Kolbe 159
Winterabend

IV. SUPPLEMENT

- ▶ Anne Fausto-Sterling 191
The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough
- ▶ Anne Fausto-Sterling 207
The Five Sexes, Revisited: The Varieties of Sex Will Test the
Medical Values and Social Norms

ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

- **Катерина Василеска:** Кон Janja Bec (ed.) *The Shattering of the Soul*, The Simon Wiesenthal Center, Los Angeles, 1997.
- **Боби Бадаревски:** Кон Cheryl Brown Travis (ed.) *Evolution, Gender, and Rape* од MIT Press, 2003.
- **Боби Бадаревски:** Кон Florence Tamagne, *History of Homosexuality in Europe, Europe between the Wars*, Algora Publishing, 2004.
- **Боби Бадаревски:** Кон Katherine Liepe-Levinson, *Strip Show: Performances of Gender and Desire, Gender in Performance*, Taylor & Francis, London and New York, 2002.
- **Марија Ивановска:** Кон *Gender and Excellence in the Making*, European Communities, 2004.
- **Марија Ивановска:** Кон Knut H. Sørensen and James Stewart (eds.), *Digital Divide and Inclusion Measures: A Review of Literature and Statistical Trends on Gender and ICT*, NTNU, Trondh, 2002.
- **Марија Ивановска:** Кон Jane L. Parpart et. al. (eds.) *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World od Parpart*, Routledge/Warwick Studies in Globalisation, Taylor & Francis, New York, 2003.

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

► **Copyright©Identities 2004.** Сите права се задржани. Секое неовластено користење на текстот во целост или на делови од него подлежи на одговорност според Законот за авторско право и сродни права на Република Македонија.

REVIEWS

- 225 ► **Katerina Vasileska:** Janja Bec (ed.) *The Shattering of the Soul*, The Simon Wiesenthal Center, Los Angeles, 1997.
- 231 ► **Bobi Badarevski:** Cheryl Brown Travis (ed.) *Evolution, Gender, and Rape*, MIT Press, 2003.
- 233 ► **Bobi Badarevski:** Florence Tamagne, *History of Homosexuality in Europe, Europe between the Wars*, Algora Publishing, 2004.
- 237 ► **Bobi Badarevski:** Katherine Liepe-Levinson, *Strip Show: Performances of Gender and Desire Gender in Performance*, Taylor & Francis, London and New York, 2002.
- 239 ► **Marija Ivanovska:** *Gender and Excellence in the Making*, European Communities, 2004.
- 241 ► **Marija Ivanovska:** Knut H. Sørensen and James Stewart (eds.), *Digital Divide and Inclusion Measures: A Review of Literature and Statistical Trends on Gender and ICT*, NTNU, Trondh, 2002.
- 245 ► **Marija Ivanovska:** Jane L. Parpart et. al. (eds.), *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World, Parpart*, Routledge/Warwick Studies in Globalisation, Taylor & Francis, New York, 2003.

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

► **Copyright©Identities 2004.** 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.

Катерина
Колозова

Зрното на реалното во идентитетот

1. Мислење верно на реалното (зад идентитетот)

Како треба да ја мислиме нашата ситуираност во рамките на еден идентитет, како оној на „Жена“ - или која и да било друга идентитарна субјектност - во корелација со Реалното, како што тоа нѝ го предлага теоријата на Франсоа Ларуел (François Laruelle)? Не-философијата на Ларуел го промовира мислењето кое може да го избегне безизлезот на спекуларизацијата на Мислата, на авто-рефлексивноста и авто-леги-тимизацијата, како дефинирачки конституент на философијата. Или, да го преформулираме прашањето, како можеме да ги мислиме проблемите на идентитарната субјекција и едновремено да го избегнеме маѓепсаниот круг на философијата којашто се мисли самата себеси - концептуализација поврзана што воспоставува однос со друга концептуализација, отргната од реалноста на она коешто е подложено на особениот процес на генерирање на вистината? Како можеме да произведуваме вистини коишто воспоставуваат релација на верност (според зборовите на Ален Бадиу (Alain Badiou)) кон реалноста која се испитува, преку исчекорување од затвореноста на философското само-огледување? Или поскоро, како можеме да продолжиме со чинот на теоретизирањето

Katerina
Kolozova

The Grain of the Real within the Identity

1. Thinking in Fidelity to the Real (behind the Identity)

How are we to think our situatedness within an identity, such as that of a “Woman” - or any other identity subject - in correlation with the Real, as François Laruelle’s theory would propose us to do? The non-philosophy of Laruelle puts forward the proposition of thinking that can escape the impasse of Thought’s specularization, of auto-reflexivity and auto-legitimization, as the defining constituent of philosophy. Or, rephrasing the question, how can we think the problems of identity subject while escaping the vicious circle of philosophy thinking itself - conceptualization in relation to another conceptualization, detached from the reality of that which is subject to the particular process of generating truth? How can we produce truths that establish a relation of fidelity (in Alain Badiou’s parlance) to the reality that is being questioned, by way of stepping out of the enclosure of the philosophical self-mirroring? Or rather, how can we proceed with the act of theorizing a particular sample of our social-cultural reality that is an identity in which we are inescapably *always already* finding ourselves, without falling into the trap of becoming accomplices in the perennial play of Philosophy’s own auto-referential self-legitimization? That is to say, how

на еден особен образец на нашата социјално-културна реалност, кој е идентитетот во којшто ние *секогаш* *веќе* неизбежно се наоѓаме, без да паднеме во стапицата на станување соучесници во вечната игра на сопственото авто-референцијално себе-легитимирање на Философијата? Имено, како да теоретизираме преку изведувањето на легитимноста-во-крајна-инстанца на нашите увиди *не* од доктриналните составки сочинети од философски/трансцендентален материјал, туку од авторитетот на реалното врз кој почива реалноста којашто е влогот во таа потрага по разбирање?

Оваа реалност - идентитетот кој настојуваме да го разбереме и да генерираме извесна вистина за него - му припаѓа на Светот¹, а сепак неа ја живее и со неа владее (извесно) нескротливо Реално (реално). Така, обидот ќе се состои во тоа да се ангажираме во еден процес на произведување на вистината кадешто краен извор на легитимноста, арбитерот во-крајна-инстанца ќе биде реалноста на она што е подложено на разбирање, а не ученото придржување кон законите на заемната игра на философските дискурси/трансценденталните умења. Освен тоа, таквиот теориски потфат би се состоел во измолкнувањето од (философскиот) начин на мислење во кој философската одлука би била арбитер во-крајна-инстанца за реалноста за која станува збор, односно, идентитетот со кој владее реалното.

Децизионизмот - во поглед на тоа што е реалност/а - е она што Ларуел го идентификуваше како вистинското извориште на философската самодоволност и спекуларност, кадешто една (спекулативна) одлука ја изведува својата легитимност од друга таква одлука. Философијата ја легитимира философијата, и она што всушност се одигрува во овој процес на нарцистичко

can we theorize by way of drawing legitimacy-*in-the-last-instance* for our insights, *not* from the doctrinal compounds made of philosophical/transcendental material, but from the authority of the real upon which resides the reality that is at stake in that quest for understanding?

This reality – the identity that we seek to understand, generate a certain truth of – belongs to the World¹, yet is lived by and ruled by the (or a certain) unruly Real (real). Thus, the attempt would be to engage in a process of truth-production whereby the ultimate source of legitimacy, the arbiter-in-the-last-instance would be the reality of the subject to understanding, and not the adept observance of the laws of interplay of the philosophical discourses/transcendental accomplishments. Moreover, such a theoretical undertaking would consist in escaping the (philosophical) mode of thinking in which the philosophical decision would be the arbiter-in-the-last-instance over the reality at stake, that is to say, the identity as ruled by the real.

Decisionism – as to what the/a reality is about – is that which has been identified by Laruelle as the very origin of philosophical self-sufficiency and specularity, whereby one (speculative) decision draws legitimacy from another. Philosophy legitimizes philosophy, and in this process of narcissistic mirroring what is in fact taking place is, philosophy making claims over that which is extraneous

огледување е дека философијата изнесува тврдења за она што е надвор од неа, за реалност/а којашто таа настојува да ја објасни, односно, да востанови извесна вистина за неа². Овој чин на мислата се одигрува така што таа го отфрла реалното коешто владее со /која и да било/реалност(а) - на неговите нескротливи и несфатливи начини - како *немисливо* (немислив аспект на која и да било реалност), додека ја присвојува реалноста/идентитетот за кој(а) се работи единствено во согласност со правилата на нејзината владејачка одлука. Така, заедно со гестот на востановување на беспрекорно концептуално поседување на реалност/а, (философската) мисла, исто така, го извршува и инфантилниот чин на проголтување на непоседуваната (од страна на кој и да било авторитет) грутка на реалното. Токму ова е „релацијата на мешаното“ (le rapport de mixte), „амфиболошката реалност“, „лимитрофијата на реалното“, којашто, според Ларуел, е философското генерирање на вистината коешто не-философијата настојува да го надмине - или, поскоро, да го заобиколи - мислејќи во *корелација* со реалното.

На оваа појдовна точка на нашата аргументација, важно е да се нагласи дека оваа корелација *не треба да се смейа за реципрочна релација*, уште повеќе - таа воопшто и не е релација (помеѓу мислата и реалното). Имено, една од главните цели на не-философијата е да го надмине релационизмот *tout court*, и одново да го востанови мислењето-во-термините-на-Едното - во термините на сингуларноста.

Релационото заемно условување на концептите е она што нужно ја доведува Мислата до состојбата и статусот на Единство-на-спротивности, ја прави унитарна - којашто, од друга страна, е *секогаш веќе*

to it, over the/a reality that it seeks to explain – establish a truth of.² This act of thought is taking place in such a way that it discounts the real ruling the/any reality - in its uncontrollable and ungraspable ways - inasmuch as the *unthinkable* (aspect of any reality), while appropriating the reality/identity in question solely according to the rules of its governing decision. Thus, together with the gesture of establishing immaculately conceptual possession over the/a reality, the (philosophical) thought also performs the infantile act of engulfing the dispossessed (of any authority) lump of the real. This is precisely “the relation of the mixed” (le rapport de mixte), the “amphibological reality”, the “limitrophy of the real”, which is, according to Laruelle, the philosophical generation of truth that the non-philosophy strives to surpass - or rather, bypass – by thinking in *correlation* with the real.

It is important to underscore, at this starting point of our argumentation, that this correlation is *not to be taken as a reciprocal relation*, moreover - it is not a relation at all (between the thought and the real). Namely, one of the principal goals of non-philosophy is to surpass relationism *tout court*, and re-establish thinking-in-terms-of-the-One - in terms of singularity.

Relational inter-conditioning of concepts is that which necessarily brings Thought to the state and status of Unity-of-contrarities, renders it unitary, which is, on the other hand, *always already* dualistic – synthesizing the two or

дуалистичка - да се синтетизираат двете нешта или да се остават во релација на одделеност (Laruelle, 1989: 12-14). Корелацијата со реалното, поскоро, е една инстанца на едностраното ситуирање на Мислата во поглед на Реалното, додека тоа „одговара“ на овој чин на едностраност со еден не-одговор, односно, останува во крајна инстанца, индиферентно кон него.

Во еден таков теориски потфат кој, во крајна линија, не одговара на ни една доктрина (дискурс), туку на реалноста којашто се истражува и на нејзиниот идентитет-во-крајна-инстанца, кој е недофатното реално, одново се соочуваме со нужноста да оперираме единствено со философското/трансценденталното. Мислењето оперира со она коешто му е иманентно, и што е уште позначајно, со она врз коешто може да претендира на (легитимен) авторитет - со синорот на мислата, со концептите и/или јазикот, концептуалните структури или составки и нивните интринсични модуси и закони на генерирање. Мислењето мисли со мислата, но тоа може да одлучи (што по себе е еден философски гест: продуцирање на аксиома) да ѝ одговара, во крајна инстанца, на реалноста којашто секогаш веќе беше претпоставена од промените на реалното.

Така, отпорот на Реалното на аспирациите на Мислата да го сфати така што ќе го завие во концепт, ограничувањата коишто Реалното ќе ѝ ги наметне на претензиите на Мислата, ќе бидат авторитетот-во-крајна-инстанца на теориските тврдења за неговата „природа“, „суштина“, итн. Границата, оклопот на мислата којашто проистекува од „апсурдното“ реално, ќе биде инстанцата на легитимирање на извесна вистина којашто иманентно и неизбежно настојува да го присвои него претворајќи го во значење подложно на контрола. Реалното останува индиферентно кон овие

leaving them in a *relation of split* (Laruelle, 1989: 12-14). The correlation with the real is, rather, an instance of Thought's unilateral situating with respect to the Real, whereas the latter "responds" to this act of unilateralization with a non-response, that is to say, it remains in the *last instance* indifferent to it.

In such a theoretical undertaking, which does not answer, in the ultimate instance, to any doctrine (discourse), but to the reality that is being explored and to its identity-in-the-last-instance, which is the elusive real - one faces, yet again, the necessity to operate but with the philosophical/transcendental. Thinking operates with that which is immanent to it and, more importantly, with that over which it can claim (legitimate) authority - with the realm of the thought, with concepts and/or language, conceptual structures or compounds and their intrinsic modes and laws of generation. Thinking thinks with thought, but it can *decide* (which is in itself a philosophical gesture: production of an axiom) to be accountable, in the ultimate instance, to the reality that has *always already* been assumed by the vicissitudes of the real.

Thus, the resistance of the Real to Thought's aspirations to grasp it by enfolding it into a concept, the limitations that the Real will impose on the pretensions of Thought, will be the authority-in-the-last-instance to the theoretical claims of its "nature", "essence", etc. The limit, the occlusion of thought stemming from the "absurd" real, will be the instance of legitimization of a certain truth that immanently and inescapably strives to appropriate it by turning it into a controllable meaning. The real remains indifferent to these processes of truth generation. However, thought is affected by the behaviour of the real.

процеси на генерирање на вистината. Сепак, мислата е засегната од поведението на реалното. Нејзината ароганција е скротена, а незините аспирации дисциплинирани преку недисциплинираните „одговори“ на незаузданото реално. Токму на овие точки (на отпор), Мислата треба да го понуди својот молк, да го врати Реалното назад во неговиот сопствен домен, и со тоа - можеби, да се обиде да се ситуира себеси во поглед на пукнатините вовлечени во Јазикот од страна на тоа неинтелигентно и банално *реално*.

Според Ларуеловата (не-философска) „наука за човечките суштества“, формулирана со *технички* *термини на оваа теорија*, можеме да го мислиме *Човештвото* во кореспонденција со реалното единствено доколку го третираме како извесен остаток (од Трансценденталното) коешто е доживеано од страна на реалното (*Егото*) - *Странецот* (*l'Etranger*). Човештвото е само трансценденталниот материјал (философија) - концептуални комплекси и составки кои го интерпретираат и го ситуираат Човечкото во Светот (*секогаш веќе* сочинето од самите овие интерпретации, аналогно на психоаналитичкиот Јазик) - како *присвоен од страна на „Егото“* (технички термин на не-анализата, синонимен со реалното - идентитетот-во-крајна-инстанца). Сепак, во не-философската теорија за човечкото, прибегнувајќи кон сопственото препуштање на психоанализата (определена како не-анализа), последново (Его-то, реалното, под сите негови имиња), останува индиферентно кон згодите и незгодите на Странецот. Индиферентно кон ре-структурирањата и ре-позиционирањата, внатрешните расцепи и апоричните конфликти, како и кон помирувачките обединувачки чекори на синтеза и дијалектички разрешувања, бидејќи сите тие му припаѓаат и се одигруваат на

Its arrogance is being restrained and its aspirations are being disciplined by the undisciplined “responses” of the disorderly real. At precisely these points (of resistance), Thought should proffer its silence, relegate the Real to its own domain, and thereof – possibly, attempt to situate itself with respect to those cracks shoved into the Language by that unintelligent and banal *real*.

According to Laruelle’s (non-philosophical) “science of the humans”, put in the *technical terms of this theory*, one can think *Humanity* in correspondence with the real only if taken as a certain residual (of the Transcendental) that has been lived by the real (*the Ego*) – *the Stranger* (*l'Etranger*). Humanity is but the transcendental material (philosophy) - conceptual complexes and compounds interpreting and situating the Human into the World (*always already* made of these very interpretations, analogous to the psychoanalytical Language) – *as appropriated by the “Ego”* (a technical term of non-analysis, synonymous to the real - the identity-in-the-last-instance). Nevertheless, in non-philosophical theory of the human, resorting to its own rendition of psychoanalysis (termed as non-analysis), the latter (the Ego, the real, in all of its names) remains indifferent to the misfortunes and fortunes of the Stranger. Indifferent to the restructurings and re-positionings, internal fissures and aporetic conflicts, then to the reconciling unifying moves of synthesis and dialectic resolutions, all that belonging to and taking place on the level of representation (of humanity), that it to say on the level of Humanism.

нивото на претставата (за човештвото), односно на нивото на Хуманизмот.

Оваа индиферентност на не-одразеното и не-одразливо реално е блиска со гестот на *едносѣрана* разлика, *секогаш веќе* извршен од Странецот (носителот на Човечноста/Хуманизмот) vis-à-vis Его-то, т.е. реалното - којшто, сепак, живее од и е живеан од него (реалното). Чинот на унилатерализација е една од клучните теориски процедури коишто философијата ја донесуваат како не-дуалистичка, т.е. не-дихотомна и не-опозициска и, следствено, не-обединувачка и не-унитарна - а со тоа и визијата за оваа двојствена структура како не-дуалистичка. Не постои релација, ниту заемност, ниту претензија (од страна на Мислата) да го узурпира авторитетот-во-крајна-инстанца на Човечкото-во Човечкото (како реалното) - оттаму, на „територијата“ на крајно-интимната-Себност нема внатрешни расцепи ниту раскол.

Следствено, да се мисли човештвото не-философски, да се востанови една (не-философска) наука за Човечкото - теорија/наука/мисла за човечкото/Човештвото, „исчистена“ од натрапничкиот чекор на сведувањето на Човечкото-во-Човечкото на нејзината/неговата интерпретација (од страна на Хуманизмот) - која го зема предвид реалното, е нешто коешто се темели врз чинот на унилатерализацијата. Мислата за едностраната диференцијација ни го обезбедува концептот на Странецот, доживеаната Човечност (доживеана низ Его-то, во реалното). Странецот е отуѓен од радикално иманентната Себност („Егото“), и главно ја населува територијата на Трансценденталното. Сепак, преку неговата вкоренетост во и конститутивното преплетување со радикалната иманенција, ја нуди идејата, теориското

This indifference of the non-reflected and non-reflectable real intimates the gesture of *unilateral* difference, always *already* performed by the Stranger (the bearer of Humanity/Humanism) vis-à-vis the Ego, i.e., the real – yet, is living of and is being lived by it (the real). The act of unilateralization is one of the key theoretical procedures that render non-philosophy as non-dualistic – i.e., non-dichotomous and non-oppositional, and therefore, non-unifying and non-unitary – and, thus, the vision of this dual structure as non-dualistic. There is no relation, no reciprocity, no pretension (by Thought) to usurp the authority-of-the-last-instance of the Human-in-Human (inasmuch as the real) – hence, no internal fissures and no schism within the “territory” of the utmost-intimate-Self.

Therefore, thinking humanity non-philosophically, establishing a (non-philosophical) science of the Human – a theory/science/thought of the human/Humanity “cleansed” of the intrusive move of reduction of the Human-in-Human to her/his interpretation (by Humanism) – that takes into account the real, is something based on the act of unilateralization. The thought of unilateral differentiation provides us with the concept of the Stranger, the lived Humanity (lived through the Ego, into the real). The Stranger is estranged from the radically immanent Self (the “Ego”), dwelling principally within the territory of the Transcendental. However, through her/his rootedness within, constitutive intertwining with the radical immanence, it proffers the idea, the theoretical tool of the Residual (of Humanity) – the *lived Humanism*.

орудие на Остатокот (од Човечноста) - *доживеаниоѝ*
Хуманизам.

„Искусувањето на неговата (нејзината) човечност од страна на човечкото суштество е искуство на едноставна трансценденција, на една екстериорност којашто не трансцендира по вторпат врз основа на некаква преклопеност врз себеси, којашто е дадена еднаш засекогаш без да биде одново-давана“. (Laruelle, 1995: 77)

2. Кој е Страдалникот: Странецот или Реалното?

„Човекот е оној Идиот кој постои и како Универзална човечност или Странец“

Ларуел, *Теорија на Странциѝ* (78)

Егото - во не-аналитички термини - или реалното, човечкото-во-човечкото, идентитетот во крајна инстанца е Човечкото како она безусловно лишено од рефлексивност - Човечкото-во-Човечкото, лишено од трансценденција, крајната инстанца, онаа на темелната ранливост и непомирливо не-трансцендирана недостатност³. Реалното несомнено е инстанца отаде мислата, отаде јазикот - молчаливото, тивкото - квиетистичкото Его - каде што сите ние престојуваме во крајна инстанца, тоа е нашиот радикален идентитет. Ова „отаде“, во Ларуеловата теорија не е некакво „meta“ - тоа поскоро е „epekeina“, извесно „таму некаде“ коешто не востановува тополошка релација кон Странецот и нејзиниот/неговиот Свет. Она што е уште позначајно е тоа дека неговата разлика во однос на мислата, во однос на трансценденцијата и човечкото-како-носител-на-трансценденцијата (Странецот) е еднострана: не-релациона, следствено, не-обединувачка и не-дуалистичка. Со други зборови, не постои подвоеност

“The experience by the human of his (her) humanity is that of the simple transcendence, of an exteriority which does not transcend for the second time on the basis of a (re-) bending over itself, which is given one-time-every-time without being re-given.” (Laruelle, 1995: 77)

2. Who is the Sufferer: The Stranger or the Real?

“L’homme est cet Idiot qui existe aussi comme Humanité universelle ou Etranger”

Laruelle, *Théorie des Étrangers* (78)

The Ego – in non-analytic terms – or the real, the human-in-human, the identity in the last instance is the Human in/inasmuch as that utter void of reflection – the Wo/Man-in-Wo/Man devoid of transcendence, the ultimate instance, which is that of fundamental vulnerability and irreconcilably non-transcended insufficiency.³ The real is clearly the instance beyond thought, beyond language – the silent, quiet – the quietist Ego – where we all reside in the last instance, it is our radical identity. This “beyond”, in Laruelle’s theory, is not a “meta” – it is rather an “epekeina”, a certain “over there somewhere” that does not establish a topological relation to the Stranger and her/his World. What is more significant, it is that its difference to thought, to the transcendental and the human-as-the-bearer-of-the-transcendental (the Stranger) is unilateral: non-relational, thus, non-unifying and non-dualistic. In other words, there is no split implied in the Human (-in-Human), since there is no constitutive difference (of the Human, seen in her/his identity-in-the-last-instance) between the Stranger and Ego because of

присутна во Човечкото (-во-Човечкото), бидејќи нема конститутивна разлика (на Човечкото, согладана во нејзиниот/неговиот идентитет-во-крајна-инстанца) помеѓу Странецот и Егото поради едностраната диференцијација (едното vis-à-vis другото). Секоја од инстанците - секоја инстанца - е согледана во нејзината сингуларност, во нејзиното сопствено „реално“, - несфатливата, недофатната, нескротливаа преку концептуализација, неповторливост на неговата реалност. Оттаму, трансценденцијата (мислата, јазикот) како доживеано искуство од страна на човечкото-во-човечкото и владеана од реалното изискува да биде согледана како уште една актуалност на реалното. Сепак, позитивната реалност за којашто тука станува збор - да не заборавиме - е Трансценден-талното, она од коешто е сочинет Странецот. Теоријата ќе ги „унилатерализира“ обете инстанци, во полза на не-унитарната (онаа којашто не ги обединува разликите) мисла - во полза на не-децизионалното (за реал/носта), не-философско, не-дуалистичко мислење, без да ги спротиставува, без да востановува каква и да било дихотомија - двете инстанци коишто востановуваат извесно мешано (*mixte*) кохабитирање преку Странецот.

Во стриктна смисла, реалното не го населува Странецот во вистинска смисла на зборот, бидејќи тој е конституиран единствено од трансценденцијата. Сепак, трансценденцијата опфатена од и преку Странецот *секогаш веќе* е ситуирана во реално(то) и одново присвоена од неконгруентностите на извесна радикална иманенција.⁴

Технички говорејќи, би било фалсификување на мислата на Ларуел да се каже дека трансценденцијата (претставена од Странецот) би можела да биде проживеана од реалното. Имено, творецот на не-

the unilateral differentiation (vis-à-vis one another). Each of the instances – any instance – is seen in its singularity, in its own “real” – the ungraspable, elusive, uncontrollable by conceptualization, uniqueness of its reality. Therefore, the transcendence (thought, language) inasmuch as the lived experience by the human-in-human and ruled by the real urges to be considered as yet another actuality of the real. Nevertheless, the positive reality at stake here - let us not forget - is the Transcendental, that which the Stranger is made of. Theory will “unilateralize” the two instances, for the sake of the non-unitary (non-unifying of differences) thought – for the sake of the non-decisional (of the real/ity), non-philosophical, non-dualistic thinking, without opposing them, without establishing any dichotomy – the two instances that establish a certain mixed (*mixte*) cohabiting through the Stranger.

In the strict sense, the real does not inhabit the Stranger proper, the latter being constituted but of transcendence. Yet again, the transcendence comprised by and through the Stranger has *always already* been situated within a (the) real and re-appropriated by the incongruities of a certain radical immanence.⁴

Technically speaking, it would be a falsification of Laruelle’s thought to say that the transcendence (rendered by the Stranger) could be lived *by* the real. Namely, the creator of non-philosophy insists on the indifference of

философијата инсистира врз индиферентноста на реалното кон „хуманистичките“ процеси коишто се одигруваат во доменот на Странецот и на Светот, како инхерентно философски (трансцендентални). Сепак, тој го истакнува следново:

„Треба да се има на ум дека Странецот не е релацијата на Егото со Светот, синтетичка релација на реципрочност и конвертибилност. Тоа е релативно автономна релација, извлечена од Светот (на мета-човечкото мешано), којашто е примена и проживеана во-Егото и во-Човечкото без да биде релација кон Егото“ (Laruelle, 1995: 66)

Оттаму, поимот на *осџаџокоџ* е втемелен врз базичната претпоставка за интринсичното преплетување на трансценденталното со реалното. Ова е јасно искажано во следниов пасус:

„Всушност, тој остаток не може да биде конституиран само и единствено од чистата трансценденција, којашто би требала да биде емпириски апстрахирана од мешаното и спротоставена на иманентноста на Егото [...] Ние не го употребуваме Егото само на уште еден метафизички и идеалистички начин и, следствено, не велíme дека тое единствено имплицира разложување без никаков остаток на амфибологијата на Егото и Ксеносот“ (Laruelle, 1995: 164)

Сепак, Ларуел цврсто стои на тврдењето дека реалното е радикално индиферентно кон искуствата на Странецот. Формулирано во термини коишто не се - во техничка смисла - не-философски, може да се каже дека Странецот е секогаш веќе *дојрен* од реалното - или поскоро, во безизлезниот преграб на реалното - додека реалното продолжува да биде *негибнаџо* од животот на Странецот. Преку Странецот, реалното (радикално иманентното Его) учествува во животот на Човештвото и на Светот, додека, од друга страна,

the real to the “humanist” processes that take place in the domain of the Stranger and the World, as inherently philosophical (transcendental) ones. Still, he purports the following:

“One should note that the Stranger is not the relation of the Ego with the World, a synthetic relation of reciprocity and convertibility. It is a relation, which is relatively autonomous, extracted from the World (of the meta-human mixed) and which is received and lived in-Ego and in-Human without being a relation to the Ego.” (Laruelle, 1995: 66)

Therefore, the notion of the *residual* is based on the fundamental presupposition of the intrinsic intertwining of the transcendental with the real. And this is clearly stated in the following paragraph:

“In effect, that residual cannot be constituted by the sole and pure transcendence, supposed to be empirically abstracted from the mixed and opposed to the immanence of the Ego [...] We are not making of the Ego yet another metaphysical and idealist use and are, consequently, not saying that it only implicates a dissolution without any residue of the amphibology of the Ego and the Xenos.” (Laruelle, 1995: 164)

Still, it remains a strong claim by Laruelle that the real is radically indifferent to the experiences of the Stranger. Put in terms that are not – in the technical sense – non-philosophical, one can say that the Stranger is always already *touched* by the real – or rather, in the inescapable grasp of the real – whereas the real continues to be *untouched* by the life of the Stranger. Through the Stranger, the real (the radically immanent Ego) participates in the life of the Humanity and the World, while, on

останува онаа квиетистичка инстанца на извесно „отаде“.

„ [...] остои исто така и трансценденција воопшто, во којашто Егото не се ангажира себеси, но која од него [од Егото] е ангажирана како ‘човечка’“ (Laruelle, 1995: 77)

Ние ќе го застапуваме ставот дека преку овој и сличните теориски чекори, опасноста од инаугурирање на уште една онтологија (или не-онтологија) на дихотомен расцеп во самото срце на „Човековата“ конституција, ефективно е избегната. Ларуел е јасен - и мошне исцрпен во разјаснувањето на ова - дека сè што се одигрува на нивото на Странеот е „процесирано“, доживеано преку реалното. Најпосле, сето искуство, коешто во својата крајна инстанца е инхерентно не-рефлектирано (освен тоа е и инстанца на не-рефлексија), не е ништо друго освен реалното. (Оттаму, Ларуел зборува за „Joui“ на/во Реалното, којашто се одигрува во рамките на инстанцата на радикална иманенција, додека произлегува од - и во - Jouissance чијашто вистинска територија е Трансценденцијата, т.е. интерпретацијата, репрезентацијата - Јазикот).

Сепак, радикалниот квиетизам на реалното во поглед на Светот, ја покренува *дилемата* во поглед на тоа дали тој може да ја креира можноста да биде сфатен и ставен во теориска употреба како само еден нов дуалистички конституент на уште една нова теорија којашто би можела на крај да се соочи само со уште една нова апорија. Иако реалното е идентитетот-во-крајна-инстанца на сето она од хуманистичка провениенција коешто може да биде искусено, на сè што би можело да се одигра во Светот (управуван од Јазикот) - сепак, тоа е суштински отаде Јазикот, немо. И прашањето е: Дали тоа е *суштински* лингвистички

the other hand, remaining that quietist instance of a certain beyond.

“[...]here is also the transcendence in general, in which the Ego does not engage itself, but which is engaged by it [by the Ego] as ‘human’.” (Laruelle, 1995: 77)

We would argue that through this and such a theoretical move, the danger of inaugurating yet another ontology (or non-ontology) of a dichotomous fissure in the very heart of “Human’s” constitution has been effectively avoided. Laruelle is clear - and rather exhaustive in his clarification of this – that all which takes place on the level of the Stranger is “processed”, lived through the real. Finally, all experience, which is in its last instance inherently non-reflected (moreover, the instance of non-reflection), is but the real. (Therefore, Laruelle speaks of the “Joui” of/within the Real, taking place within the instance of radical immanence, while issuing from – and into - the Jouissance whose territory proper is Transcendence, that is to say, the interpretation, representation – Language.)

Yet, the radical quietism of the real with respect to the World, begets the *dilemma* as to whether it can create the possibility to be conceived of and put into theoretical use as yet another dualistic constituent of yet another theory that could end up against yet another aporia. Although the real is the identity-in-the-last-instance of everything of humanist provenience that can be experienced, of all that might take place in the World (ruled by the Language), still – it is essentially beyond Language, mute. And the question is: Is it *essentially* linguistically incompetent? (Does the “Idiot” aspect of the Stranger come from the irreparably linguistically

некомпетентно? (Дали аспектот на „Идиот“ кај Странецот потекнува од непоправливо лингвистички онеспособеното Реално на Човечкото-во Човечкото?) И понатаму, дали дефинирачкото повлекување на реалното од Јазикот не имплицира, на извесен начин, конститутивна поделба во самото срце на Човечкото-во-Човечкото? Прибегнувајќи кон философската терминологија, да речеме дека една таква импликација би била поскоро политичка одошто онтолошка (бидејќи, како што рековме погоре, идентитетот-во-крајна-инстанца на она што се случува во Светот не е ништо друго - туку Реалното.)

Доколку поделбата и внатрешните конфликти се причинети од Трансценденталното, тогаш кој страда-во-крајна-инстанца од немирите коишто ги следат овие процеси: Странецот во нејзиниот/неговиот хуманистички аспект, или Реалното (коешто учествува во „мешавината“ наречена Странец)? Или, поскоро, каде лежи идентитетот-во-крајна-инстанца на Страдалното? Ларуеловиот одговор би гласел: Во реалното. Фактички, тој експлицитно го искажува ова во елаборацијата на неговиот предлог за едно не-философско присвојување на психоанализата. Имено, говорејќи за „Joui“ - којашто му припаѓа на синорот на реалното - Ларуел вели:

„Тоа е неподелената/о (на) болка (та) - а сепак недетерминирано од неа - како неподеленото доживеано на радоста, но никогаш нивна синтеза, дури ни иманентна“.
(Laruelle, Ibid.)⁵

Сепак, останува прашањето: Ако реалното е индиферентно кон специфичните својства на Странецот (како трансцендентално), и лингвистички наполно некомпетентно, како тоа може да страда од/поради

incapacitated Real of the Human-in-Human?) Furthermore, does the defining seclusion of the real from the Language not, in some way, imply a constitutive division in the very heart of the Human-in-Human? Resorting to philosophical terminology, let us say that such an implication would be more a political rather than an ontological one (since, as said above, the identity-in-the-last-instance of World's happenings is but - the Real.)

If the division and the inner-conflicts are brought about by the Transcendental, then who is suffering-in-the-last-instance from the anxieties that accompany these processes: the Stranger in her/his humanist aspect, or the Real (participating in that “mixture” called Stranger)? Or rather, where does the identity-in-the-last-instance of the Suffering reside? Laruelle's answer would be: In the real. In fact, he explicitly states this in the elaboration of his proposition for a non-philosophical appropriation of psychoanalysis. Namely, speaking of “Joui” – which belongs to the realm of the real – Laruelle says:

“It is the undivided (of) pain – yet not determined by it – as the undivided lived of joy, but never their synthesis, not even immanent.” (Laruelle, Ibid.)⁵

Still, the question remains: If the real is indifferent to the specific properties of the Stranger (inasmuch as transcendental), and linguistically utterly incompetent, how can it suffer (for) the “violence/s of metaphysics”

„насилството/ата на метафизиката“ коешто се јавува/коишто се јавуваат во Светот на Странеот? Со други зборови, доколку идентитетот-во-крајна-инстанца на страдањето е во Реалното, додека тоа на дефинитивен начин е индиферентно кон Трансценденталното, тогаш можеме ли да прифатиме дека, според Ларуеловата не-философија, Реалното го страда страдањето, но не она за што, или од што се страда?

Прашањето коешто сакам да го поставам не се однесува на прибегнувањето кон употребата на пример во рамките на еден аргумент, ниту претставува обид да се тестира применливоста на оваа теорија, туку обид да се употреби Ларуеловата наука за човечкото/човечките суштества во тентативното теорематско испитување на едно конкретно прашање. Така, доколку јас страдаам од „повредено чувство на достоинство“ (=Трансцендентално) на мојот „идентитет како жена“ (=Трансцендентален), дали јас *реално* страдаам од повредено чувство на достоинство, или, во крајна инстанца (онаа на Реалното) само го страдаам страдањето како она *страдааношо*? Во *Theorie des Etrangers*, читаме:

„Joui-којашто-е-само-Joui не е резултатот или производот на една операција на трансцендирање на jouissance, туку тоа е Joui-en-Joui или иманентна (на) самата себеси, поскоро одошто на jouissance којашто би ја давала или којашто би ја конституирала неа“ (Laruelle, 1995: 222)⁶

Така, „Joui“, „Доживеаното“ - реалното, е „дадено“ или „конституирано“ од „jouissance“ (којашто е трансцендентална по „природа“, во нејзината позитивна реалност), а сепак, како таква, како вистинско реално, како „Joui-којашто-не-е-ништо-друго-освен-Joui“ не е ниту „резултат“ ниту „продукт“ на „трансцендентната операција на jouissance“. Ситуирајќи го овој

occurring in the World of the Stranger”? In different words, if the identity-in-the-last-instance of the suffering is in the Real, while the latter is being in a defining way indifferent to the Transcendental, then can we assume that, in Laruelle’s non-philosophy, the Real suffers the suffering but not what the suffering is about/what is suffered for/from?

The question that I am about to ask is not about resorting to the use of an example within an argument, neither a try to test the applicability of this theory, but an attempt to make use of Laruelle’s science of the human/s in a tentative theorematc interrogation of a concrete question. Thus, If I am suffering from an “inflicted sense of dignity” (=Transcendental) of my “identity as a woman” (=Transcendental), am I *really* suffering from an inflicted sense of dignity or am I, in the last instance (that of the Real), merely suffering the suffering inasmuch as the *suffered*? In *Theorie des Etrangers*, we read:

“The Joui-which-is-nothing-but-the-Joui is not the result or the product of an operation of transcendence of the jouissance, it is the Joui-in-Joui or immanent (to) itself, rather than to the jouissance that would give or constitute it.” (Laruelle, 1995: 222)⁶

Thus, the “Joui”, the “Lived” – the real, is “given” or “constituted” by the “jouissance” (which is transcendental by “nature”, in its positive reality), yet again as such, as real proper, inasmuch as “Joui-which-is-noting-but-Joui”, it is neither a “result” nor a “product” of the “transcendent operation of jouissance”. Situating this paragraph within the context of the entire setting of Laruelle’s theory, we

пасус во контекстот на целосното опкружување на Ларуеловата теорија, го наоѓаме во светлината на теоријата којашто ни дозволува да ја препрочитуваме и прераскажуваме на следниов - можеби порасветлувачки - начин. Иако *Jouissance*/Трансценденталното може - и *секогаш веќе* го прави тоа - да се преточи во/ прикаже себеси како доживеано искуство - „*Joui*“, второво, како идентитет-во-крајна-инстанца на *доживеаната* *jouissance*, е продуцирана на друго место - во сопствената радикална иманенција. Оттаму, „*Joui*“, реалното на/како доживеаното е друго, автономно пројавување - настан, феномен, или, математички искажано - одделна единица (или множество, сеедно) којашто е *само-продуцирана* на едно рамниште (реалното) по интервенција на другото (Трансценденталното). И да не заборавиме - Ларуел се повикува на едноностраноста на разликата помеѓу двете инстанци и не-подвоеноста на Човечкото (-во-Човечкото).

3. Поврзување на Реалното со Отуѓениот Човек

Сепак, се чини речиси невозможно да се лоцира точката или - доколку не станува збор за лоцирање, тогаш - да се сфати процесот на непосредуваноста на комуникацијата (или, можеби, преводот) помеѓу двете инстанци и двата соодветни рода на пројавувања. Секако, влогот тука – нагласуваме - не е синтеза - гест на обединување на двете составки на извесен бинарен конструкт - туку токму можноста за *комуникација*, за преплетување помеѓу двете инстанци. Имено, јас би го застапувала ставот дека расцепот, извесен шизматски статус е присутен во самото ткаење на Човечкото (-во-Човечкото), доколку реалното - коешто, како што е случај, учествува во генезата на Странецот - во неговата крајна немоност, останува неизменливо и непомирливо индиферентно и попречено во однос на

find it under the light of a theory that allows us to re-read it and re-tell it in the following - perhaps more clarifying - way. Although the *Jouissance*/the Transcendental can – and *always already* does - issue into/render itself as a lived experience – the “*Joui*”, the latter, as the identity-in-the-last-instance of the *lived* *jouissance*, is produced elsewhere – in its own radical immanence. Therefore, the “*Joui*”, the real of/as the lived, is another, autonomous occurrence – event, phenomenon, or mathematically put – a separate unit/set – that has been *auto-produced* on one level (the real) upon the intervention of another (the Transcendental). And let us not forget, Laruelle invokes the unilaterality of the difference between the two instances and the in-division of the Human (-in-Human).

3. Relaying the Real to the Estranged Human

Nevertheless, it seems virtually impossible to locate the point, or – if it is not a question of location, then – to conceive of a process of immediacy of communication (or, perhaps, translation) between the two instances and the two respective genera of occurrences. Surely, what is at stake here is emphatically not a synthesis – a gesture of unification of the two components of a certain binary construct – but precisely the possibility of *communication*, of interface between the two instances. Since, I would argue, a fissure, a certain schismatic status is being implicated in the very tissue of the Human (-in-Human), if the real – which, as it happens, participates in the genesis of the Stranger – in its utter muteness, remains inalterably and implacably indifferent and impeded in relation to the concerns of the Transcendental within the

преокупациите на Трансценденталното во рамките на Странецот. Оваа апсолутна индиферентност би го прикажала секое менување и модулирање, ако ништо друго - секоја повреда нанесена на Странецот само како халуцинација за идентитетот-во-крајна-инстанца. Доколку реалното е („топосот“ и/или „материјалот“ на) идентитетот-во-крајна-инстанца, и ако тој *секогаш веќе* на апсолутен начин ја отфрла релевантноста на прашањата коишто го измачуваат Странецот, тогаш, би можело да се заклучи - во рамките на оваа теорија - ирелевантно е (во крајна инстанца) дали некој страда од повреда на нејзиното/неговото „достоинство“ како жена (или геј, црнец, итн). Или, со други зборови, доколку реалното го крепи единствено „страданото“ и не се однесува на она од што или за што се страда, тогаш страдањата на повреденото „достоинство“ на некој идентитет (или на суштеството кое добро се прифаќа со себеси како токму тој поединечен идентитет) немаат никаква релевантност-во-крајна-инстанца. Најпосле, треба ли да подразбереме дека нечија нелагодност околу сопствениот статус како Жена - или Геј, или „Граѓанин на Третиот Свет“ - е во крајна линија *небиштен* за неговиот/нејзиниот идентитет-во-крајна-инстанца, којшто е оној на безгласното Реално?

Коректно е да се каже дека Ларуеловиот не-философски опус не нуди експлицитен или недвосмислен одговор на едно вакво прашање. На оваа точка, препуштени сме на можноста да се впуштиме во истражување на потенцијалот на овој дискурс да обезбеди увид во можните начини на поврзување помеѓу двете инстанции коишто би можеле легитимноста на реалното да им ја припишат на хуманистичките неспокојства на идентитетот.

Stranger. This absolute indifference would render any flexion and inflexion, if nothing else – any infliction brought upon the Stranger as nothing but a hallucination for the-identity-in-the-last-instance. If the real is (the “topos” and/or the “material” of) the identity-in-the-last-instance, and if it *always already* discounts in an absolute way the relevance of the questions tormenting the Stranger, then, one might conclude, in terms of this theory - it is irrelevant (in the last instance) if one suffers from infliction on her/his “dignity” inasmuch as a woman (or gay, black, and so on). Or, in other words, if the real bears only the “suffered” and has no bearing on what is suffered from or about, than the sufferings of the inflicted “dignity” of an identity (or of the being on good terms with oneself inasmuch as that particular identity) bear no relevance-in-the-last-instance. Finally, are we to understand that one’s malaise around one’s status as a Woman – or Gay, or “The Citizen of the Third World” – is ultimately *immaterial* to one’s identity-in-the-last-instance, which is that of the voiceless Real?

It is only fair to say that Laruelle’s non-philosophical opus does not offer an explicit or unequivocal response to a question such as this one. At this point, we are left with the possibility of venturing some investigation into the potentiality of this discourse for procuring an insight into the possible ways of interface between the two instances that might accord the legitimacy of the real to the humanist anxieties of identity.

Секако, Реалното, именувано како Его(-во Его), согледано во неговата корелација, а сепак, емфатички, неконститутивна поврзаност - со Странецот доживеаното Трансцендентално, е идентитетот-во-крајна-инстанца на Странецот, и во таа смисла тој го легитимира самиот Странец како реален. Сепак, влогот тука е прашањето за легитимирањето, преку авторитетот на Реалното, на позитивната реалност на Трансценденталното инкорпорирано во Странецот. Следствено, можам ли да кажам дека во *крајна инстанца* сум рамнодушна кон повредувачката субјекција на мојот идентитет како жена во Светот (Јазикот/Дискурсот - светот/„Светот“ во којшто живееме)? Дали мојот идентитет-во-крајна-инстанца, онаа „Себност“ којашто живее внатре и како таа неизбежна ситуираност внатре неартикулираното и несводливо на кој и да било концепт за Мене-Реалната, е напoлно неука и индиферентна во поглед на моите искуства како Жена (тој идентитарен, трансцендентален феномен)? Дали ова „инсуфициентно, разнишано“ Човечко-во Човечко (Ларуел) - коешто сум јас, во мојот идентитет-во-крајна-инстанца - е толку апсолутно некомпетентно и нечувствително на моите преживелици како Странец - Жена?

Моето-реално е *секогаш веќе* нетрансцендирано, следствено, несводливо на некакво значење. Фатеноста во „мене“ е она што не може да биде пресвртено и трансцендирано-во-крајна-инстанца. И овој преграб може да биде наречен „реално“, „човечко-во-човечко“, „идентитет-во крајна инстанца“, *но штоа не може да биде име*, и е индиферентен кон именувањето во таа смисла што нема потреба-од-него-во-крајна-инстанца.⁷ Реалното на мојата реалност е неподатливо за именување, концептуализација, тоа е несводливо на значење, бидејќи е автохтоно и доминира на сопствен, несфатлив начин, наспроти стремежот на Транс-

Surely, the Real, termed as the Ego (-in Ego), when viewed in its co-relation – yet, emphatically, not constitutive relatedness - to the Stranger/the lived Transcendental, is the identity-in-the-last-instance of the Stranger, and in that sense it legitimizes the Stranger him/herself inasmuch as real. Still, what is at stake here is the question of legitimization by the authority of the Real of the positive reality of the Transcendental incorporated within the Stranger. Therefore, can I say that I am in the *last instance* indifferent to the injurious subjection of my identity as a woman within the World (Language/Discourse – the world/”World” we live in)? Is my identity-in-the-last-instance, that “Self” living within and inasmuch as that inescapable situatedness within the unarticulated and irreducible to any concept/s Real-of-Me, entirely illiterate and indifferent with respect to my experiences as a Woman (that identitary, transcendental phenomenon)? Is that “insufficient, frail” Human-in-Human (Laruelle) – which I am, in my identity-in-the-last-instance - so absolutely incompetent and numb to my ordeals as the Stranger- Woman?

The real-of-me is *always already* untranscended, therefore irreducible to a meaning. It is that being grasped within “myself”, which cannot be overturned and transcended-in-the-last-instance. And this grasp can be named “real”, “human-in-human”, “identity-in-the-last-instance”, but it *cannot be a name*, and is indifferent to the naming in the sense that it does not need-it-in-the-last-instance.⁷ The real of my reality is elusive to naming, conceptualization, irreducible to meaning, since it is autochthonous and prevails according to its own inconceivable ways, and in spite of the appetite of the Transcendental to appropriate and tame it. In its last

ценденталното да го присвои и да го припитоми. Во крајна инстанца, тоа е суштински индиферентно кон лингвистичките претензии за негова ре-апропријација.

Сепак, доколку реалното не треба да се сфати како извесно „мета“ - или/и „идеалистичко“ место, доколку тоа *секогаш веќе* учествува во животот на Странецот, лишено од каков и да било потенцијал да „живее независен живот“, тогаш, во друга инстанца - не може да биде наполно лингвистички индиферентно. Не-философскиот дискурс го имплицира *констиитиу-иивноишо вилеикување* на Реалното во Трансценденталното. *Со други зборови, ишоа ни ја дава можностиа за легиимнаиша иреишосиавка за само-генериранаиша ирисила на Реалноишо одново да се ишојави, одново да се восианови себеси како нужен субјект и на своето соишвенено оишуѓување - на Трансценденцијаша.* Доколку реалното е идентитетот-во-крајна-инстанца на која и да било и на сета реалност, можеме да ја предложиме хипотезата дека токму Реалното е она коешто *секогаш веќе* се придвижува себеси кон сопствената - иако, во крајна инстанца, невозможна - трансценденција. Задущувачката само-обграденост на реалното се стреми кон тоа да ја надмине својата сопствена неизбежност - преку (себе-)отуѓување, преку себе-трансцендирање.

Така, генерирањето на таа „Сенка“ - Странецот, е вкоренето во нужноста имплицирана во Реалното да се ре-продуцира себеси во (и за) Светот. И доколку оваа принуда за отуѓување потекнува од извесна изворна нелагодност на Реалното (во најмала рака, од таа клаустрофобична само-обграденост), тогаш, начините на артикулација на неговото - навистина - отуѓено позиционирање во Светот - и преку Странецот - не можат да бидат суштествено произволни. Иако

instance, it is essentially indifferent to the linguistic pretensions for its re-appropriation.

However, if the real is not to be taken as a certain “meta-” or/and “idealistic” locus, if it is *always already* participating in the life of the Stranger, deprived of any potentiality to “live an independent life”, then - in another instance - it cannot be entirely linguistically indifferent. The non-philosophical discourse implies the *constitutive entanglement* of the Real with the Transcendental. *In other words, it allows us the possibility for a legitimate assumption about the self-generated compulsion of the Real to re-appear, re-establish itself as the necessary subject to its own alienation – to Transcendence.* If the real is the identity-in-the-last-instance of any and all reality, we can venture the hypothesis that it is the Real that *always already* propels itself toward its own – although, in the last instance, impossible – transcendence. The suffocating self-enclosure of the real strives to surpass its own inescapability – through (self-) estrangement, through self-transcendence.

Thus, the generation of that “Shadow” – the Stranger – is rooted in the necessity implicated within the Real to reproduce itself into (and for) the World. And if that compulsion for estrangement originates from a certain genuine discomfort of the Real (to the least, from that claustrophobic self-enclosure), then, the ways of articulation of its, indeed, alienated positioning into the World – and through the Stranger – cannot be essentially arbitrary. Even though the processes of articulation (the

процесите на артикулација (дејствувањата на Трансценденталното) се одигруваат на друго рамниште, преку друга инстанца - онаа на отуѓувањето, самата потреба за артикулација, би рекле, е зачната од реалното (од тој не-рефлектиран идентитет-во-крајна-инстанца). Иако артикулацијата (продукцијата на Трансценденталното) започнува единствено со востановувањето на инстанцата на отуѓувањето (на Реалното од него самото), и единствено преку него, Зачетникот на овие (отуѓени) процеси не може да биде - во нешто „друго-освен-крајната-инстанца“ - напoлно некомпетентен во однос на нив.

Имено, како Реалното, како оној идентитет-во-крајна-инстанца кој не бил отуѓен, „Егото“ (во не-аналитички термини) останува индиферентно кон дејствијата на идентификација на ниво на Странецот. Сепак, како онаа конститутивна - и освен тоа, засегната состојка внатре Странецот, Реалното имплицира извесна свое(видна) означувачка компетенција. *Со други зборови, дури и ако не го зборува јазикот на Трансценденталното штоа може - и нужно одговара - на него.*

Најпосле, сето она коешто било *доживеано* од Странецот, дури и на она сенчесто рамниште ма хуманистичкото Човечко (Трансценденталното), ја наоѓа својата крајна инстанца на идентитет - како *доживеано*(то) - во рамките на Реалното. Следствено, може да се тврди дека Реалното останува индиферентно кон хуманистичките неспокојства околу тоа „кои сме ние во овој Свет“, кон оние грижи и преокупации кои ѝ припаѓаат на вистинската територија на Трансценденталното. Сепак, јас би истакнала дека тоа е секогаш веќе *дојдено* - и освен тоа *засегнало* и *имплицирано* - од „трансценденталното“ коешто е *доживеано преку* оној „Идиот кој сме ние“ (Ларуел),

workings of the Transcendental) are taking place on another level, through another instance – that of the estrangement, the very need for articulation, we would argue, is begotten by the real (of that non-reflected identity-in-the last-instance). Even though the articulation (the production of the Transcendental) begins only with the establishing of the instance of estrangement (of the Real from itself) and solely through it, the Begetter of those (alienated) processes cannot be – in an “other-than-the-last-instance” – utterly incompetent in relation to them.

Namely, inasmuch as the Real, inasmuch as that identity-in-the-last-instance that has not been estranged, the “Ego” (in non-analytical terms) remains indifferent to the workings of identification on the level of the Stranger. Nevertheless, inasmuch as that constitutive – and, moreover, concerned - ingredient within the Stranger, the Real implicates a certain signifying competence of its own (kind). *In other words, even though it does not speak the language of the Transcendental it can – and necessarily does – respond to it.*

After all, everything that has been *lived* by the Stranger, even on that shadowy level of the humanist Human (the Transcendental), finds its last instance of identity – inasmuch as *(the) lived* – within the Real. Therefore, one can claim that the Real remains indifferent to the humanistic anxieties over “who we are in this World”, to those concerns and affairs that belong to the territory proper of the Transcendental. However, I would argue that it is always already *touched* – and furthermore, concerned and *implicated* – by the “transcendental” that has been lived through that “Idiot that we are” (Laruelle), the Stranger. In that sense, I will venture the claim that my malaise as a “Woman” thrown into this “World” carries

Странеот. Во таа смисла, јас го предлагам тврдењето дека мојата нелагода како „Жена“ фрлена во овој „Свет“ го носи зрното на неудобноста на реалното, и неговото соучесништво поскоро одошто индиферентноста кон мојата повредена ситуираност во овој свет „Свет“.

Превод од англиски јазик: Ана Димишковска

Библиографија

- ▶ Hallward, Peter. 2003. *Badiou: A Subject to Truth*. (Foreword by Slavoj Žižek) Minneapolis/London: University of Minnesota Press
- ▶ Laruelle, François. 1989. *Philosophie et non-philosophie*. Liège – Bruxelles: Pierre Mardaga
- ▶ _____. 1992. *Théorie des identités*. Paris: Presses Universitaires de France
- ▶ _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé
- ▶ _____. 2002. *Le Christ futur: Une leçon d'hérésie*. Paris: Exils Éditeur

Белешки

¹ „Светот“ во смисла на Ларуеловата не-философија: „светот“ на Мислата, Трансценденталното, Јазикот, Дискурзивноста - најпосле, „Философијата“ (термин во не-философијата кој настојува да ги опфати сите овие поими/имиња).

² “C’est son auto-position fondamentale; ce que l’on peut appeler aussi son auto-factualisation ou son auto-fétichisation – tout ce que nous rassemblons sous le Principe de philosophie suffisante (PPS)” (Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*: 17)

the grain of the discomfort of the real, and its complicity rather than indifference to my inflicted situating within this world/”World”.

References:

- ▶ Hallward, Peter. 2003. *Badiou: A Subject to Truth*. (Foreword by Slavoj Žižek) Minneapolis/London: University of Minnesota Press
- ▶ Laruelle, François. 1989. *Philosophie et non-philosophie*. Liège – Bruxelles: Pierre Mardaga
- ▶ _____. 1992. *Théorie des identités*. Paris: Presses Universitaires de France
- ▶ _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé
- ▶ _____. 2002. *Le Christ futur: Une leçon d'hérésie*. Paris: Exils Éditeur

Notes

¹ “World” in the sense of François Laruelle’s non-philosophy: the “world” of Thought, the Transcendental, Language, Discursivity – finally, “Philosophy” (the term in non-philosophy that seeks to encompass all these notions/names).

² “C’est son auto-position fondamentale; ce que l’on peut appeler aussi son auto-factualisation ou son auto-fétichisation – tout ce que nous rassemblons sous le Principe de philosophie suffisante (PPS)” (Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*: 17)

³ Видете: Ларуеловото дело *Le Christ futur: Une leçon d'hérésie* (2002), особено: поглавјето “La dernière prophétie ou l'homme-messie.”

⁴ “[...] ‘Humanité’ proprement dite, dont nous dirons qu’elle n’est pas habitée d’Ego – l’Ego n’habite pas – mais uniquement d’Etrangers.” (Laruelle, *Théorie des Etrangers*: 77)

⁵ “Il est le vécu indivis (de) la douleur – celle-ci ne le déterminant pas – comme le vécu indivis de la joie, mais nullement leur synthèse, même immanente [...]” (Laruelle, *Théorie des Etrangers*: 225)

⁶ “Le Jouï-qui-n’est-que-Jouï n’est pas le résultat ou le produit de l’opération transcendante de la jouissance, il est Jouï-en-Jouï ou immanent (à) soi plutôt qu’à la jouissance qui le donnerait ou le constituerait.”

⁷ “[...] c’est que le Jouï n’a pas besoin de cette symbolization, le Réel excluant par essence et positivement le signifiant [...]” (Laruelle, *Théorie des Etrangers*: 224-225)

³ See: Laruelle’s *Le Christ futur: Une leçon d’hérésie* (2002), in particular: Chapter “La dernière prophétie ou l’homme-messie.”

⁴ “[...] ‘Humanité’ proprement dite, dont nous dirons qu’elle n’est pas habitée d’Ego – l’Ego n’habite pas – mais uniquement d’Etrangers.” (Laruelle, *Théorie des Etrangers*: 77)

⁵ “Il est le vécu indivis (de) la douleur – celle-ci ne le déterminant pas – comme le vécu indivis de la joie, mais nullement leur synthèse, même immanente [...]” (Laruelle, *Théorie des Etrangers*: 225)

⁶ “Le Jouï-qui-n’est-que-Jouï n’est pas le résultat ou le produit de l’opération transcendante de la jouissance, il est Jouï-en-Jouï ou immanent (à) soi plutôt qu’à la jouissance qui le donnerait ou le constituerait.”

⁷ “[...] c’est que le Jouï n’a pas besoin de cette symbolization, le Réel excluant par essence et positivement le signifiant [...]” (Laruelle, *Théorie des Etrangers*: 224-225)

Жарко
Трајаноски

**Кант - категорички
императив на
современоста?**

Zarko
Trajanoski

**Kant - a Categorical
Imperative
of our Time?**

И будноста на разумот креира монструми

**The Wakefulness of Reason
Creates Monsters as Well**

Почитувани личности!

Dear persons!

Се надевам дека не се собравме овде само поради 200-годишнината од смртта на Имануел Кант, дека овој значаен датум не е повод само за оние што го посветиле животот на пишување философски некролози за славните и почитувани мртвци. Сосема разбирливо, почитта кон славните мртви философи е должност за оние на кои сè уште нешто им значи зборот „философија“. Секогаш може да се актуелизира дилемата дали почитувањето на славните философи е првенствено должност кон себе, или должност кон другите. Навистина, можно ли е да го почитуваме Имануел Кант ако притоа не се почитуваме и себеси? Не е ли токму Кант вечниот паметник за оние кои како императив на сегашноста го претпочитаат себепочитувањето за сметка на почитувањето на другите, за оние кои сметаат дека должностите кон себе се поважни отколку должностите кон другите?¹

I hope that the 200th anniversary of the death of Immanuel Kant is not the sole reason for our gathering here. I hope that this significant date is not an occasion just for those that have dedicated their lives to writing philosophical obituaries of the famed and respected dead. To be sure, respect towards the famous dead philosophers is a duty for those who still believe that the word ‘philosophy’ has any meaning. Whether respect of the famous philosophers is primarily a duty towards oneself or a duty towards others is a dilemma that can always be popularised. Is it truly possible to respect Immanuel Kant if we do not respect ourselves as well? Is not Kant himself the eternal memorial for those that prefer self-respect to respect towards others as an imperative of the present, for those that prefer the duties one has towards oneself to duties one has towards the others?¹

Оттаму, соочувањето со предизвикот преточен во

Thus, the accepting of the challenge evident into the in-

проникливото прашање на организаторот на оваа средба - „Каде би го одвеле Кант неговите идеи и принципи денес?“ - најмалку би смеело да исходува со философско себезаборавање. Во ова излагање се разгледува токму дилемата дали воопшто може да се прифати еден таков предизвик. Можно ли е да го почитуваме Кант денес и истовремено да се почитуваме себеси? Дали императивот на философскиот себенезаборав наложува заборавање на некои Кантови идеи и принципи денес?

Мојот нескромнен придонес кон настојувањето Кантовите идеи да се промислуваат поскоро во сегашно, отколку во минато свршено време, се состои од една мошне мала интервенција во темата на нашиот симпозиум: „Кант - категорички императив на современоста“. Имено, не интервенираме ништо во пропозиционалната содржина, туку единствено во формата. Станува збор само за една додавка на крајот, за еден обичен прашалник кој ја доведува под прашање главната тема: „Кант - категорички императив на современоста?“ Всушност, тековново излагање претставува обид да се оправда токму тој прашалник. Притоа, не е ли разбирливо што помалку реченици да завршуваат со точка, а што повеќе реченици да завршуваат со прашалник?

Почитувани личности, можно ли е Кант да се промислува во сегашно време, и ако е можно, како е можно? Поинаку кажано, можеме ли да се помириме со себезаборот и заборот на сегашноста во мнозинството тековни обиди да се „философира“ за Кант, или во врска со Кант? И, ако не можеме да се помириме ниту со себезаборот ниту со заборот на сегашноста, какви други можности ни стојат на располагање за реактуелизација на Кант? Можна ли е реактуели-

sightful question of the organiser of this meeting – “Where would Kant’s ideas take him in this day and age?” – should not result into philosophical self-oblivion. This presentation deals with the dilemma of whether such a challenge could be accepted at all. Is it possible to respect Kant today and at the same time to respect ourselves as well? Does the imperative of philosophical non-self-oblivion dictate the forgetting of some of Kant’s ideas and principles today?

My immodest contribution to the attempts of rethinking Kant’s ideas in the present tense rather than in the past tense is in the form of a very slight intervention in the theme of our symposium: “Kant – a categorical imperative of our time”. Namely, nothing intrudes upon the propositional content, only on the propositional form. It concerns only a suffix to the end, an ordinary question mark that puts the main theme under a question: “Kant – a categorical imperative of our time?” Actually, this presentation is an attempt to justify the question mark itself. And in the process, isn’t it understandable that more sentences end with a question mark than with a full stop?

Dear persons, is it possible to rethink Kant in the present tense, and if so, then *how* is it possible? In other words, can we accept self-oblivion and the oblivion of the present in the numerous ongoing attempts to ‘philosophise’ on Kant, or about Kant? And, if we can accept neither self-oblivion nor the oblivion of the present, what other options do we have at our disposal for the re-actualisation of Kant? Is it possible to re-actualise Kant without self-(re-)actualisation?

зација на Кант без себе(ре)актуелизација?

Почитувани, уште еднаш повторувам, искрено се надевам дека поводот за нашата средба нема да биде причина само за будење на некрофилските склоности, притаени кај многу историцистички настроени „философи“. Со сета должна почит кон некрофилите, љубителите на мртвото, тие наши браќа/сестри по љубов/*филиа*, но зарем нашата љубов, нашата *филиа*, не е исправена овде и сега пред сосема друг предизвик? Не е ли исправена пред предизвикот на дело да покаже (ако не и да докаже), дека она што достоинствено се себеименува како „философија“ е сè уште живо? И дека животот на *философијата* не е единствено копнеж кон мртвото и минатото, туку копнеж кон нешто актуелно, кон нешто живо, или барем кон нешто што може да се оживее во иднината?

Пред да се впуштиме во една таква интелектуална авантура, пред да го телетранспортираме Кант од кенингсбершките улици на нашите улици и плоштади, би сакал накусо да се осврнам на една можна философска одлука. Една радикална философска одлука се надвиснува како можен лек за страдањето на современата философија – за нејзината парализираност и дезориентираност како резултат на опседнатоста со сопствената историја. Имено, дали може да се прифати предлогот на Алан Бадју, за иманентно раскинување со историцизмот, за философско себепрезентирање без упатување на сопствената историја?² Дали можеме да го прифатиме предлогот за „насилно“ заборавање на историјата на философијата, да заборавиме дури и дека сме ја заборавиле историјата на философијата?³ Дали е воопшто можна таква философска одлука? Можеме ли да го заборавиме Кант како историско-философска фигура, и притоа да заборавиме дека сме го заборавиле? Дали

Dear audience, to repeat, I sincerely hope that the occasion for our meeting will not be taken only as an advantage to awaken necrophile inclinations, dwelling in many historically inclined ‘philosophers’. With all due respect to necrophiles, the lovers of the dead, our brothers/sisters in love/*philia*, but isn’t our love, our *philia*, now faced by an utterly different challenge? Isn’t it facing the challenge to show (if not prove even) that that which calls itself with dignity ‘philosophy’ is still living? That *philosophy’s* life is not only a yearning for the dead and the past, but a desire for something actual, for something living or at least for something that can be brought back to life in the future?

Before we depart into such an intellectual adventure, before we transport Kant from the streets of Königsberg to our streets and town squares, I would like to briefly address a possible philosophical decision. A radical philosophical decision dawns as a possible remedy for the sufferings of contemporary philosophy – for its paralysis and disorientation as a result of the obsession with its own history. Namely, can Alain Badiou’s proposal for the immanent breaking up with historicism, for a philosophical self-presentation without reference to one’s own history be accepted?² Can we accept his proposal for a violent forgetting of the history of philosophy, to even forget that we have forgotten the history of philosophy?³ Is such a philosophical decision at all possible? Can we forget Kant as an historical-philosophical figure and at the same time forget that we have forgotten him as such? Can this kind of oblivion ‘cure’ philosophy of its paralysis and disorientation?

таквиот забрав може да ја „излечи“ философијата од нејзината парализираност и дезориентираност?

Тука се соочуваме со неколку философски искушенија. Прво, во искушение сме да возвратиме дека идејата за една таква философска одлука е само симптом на „wishful thinking“. Не ли е проблемот токму во тоа што не можеме сосем да ја забораваме ниту историјата на философијата, а најмалку Кант? Потоа, во искушение сме да сугерираме дека философијата се актуелизира токму како своевидно опирање на забравот и себезабравот. Да се обидеш да го заборашиш Кант, не е ли исто како да се обидеш да не мислиш на белата мечка? Исто така, во искушение сме идејата за „расчистување со минатото“ да ја прогласиме за обична илузија. Веројатно можеме да живееме со илузијата дека сме расчистиле со минатото, но можеме ли сосем да ја потиснеме трауматичната согледба дека минатото не расчистило со нас?⁴

Навистина, можна ли е философската комуникација со Кант ако минатото се поима како нешто повеќе од нераскинлив дел на нашето *овде и сега*? Не е ли своєвременоста на Кант секогаш веќе дел од нашата современост? Можеме ли да му одолееме на врвното философско искушение, да го прогласиме поимот *анахронизам* (упатување на погрешно време) за самопротивречен поим, а *Philosophia actualitas* за плеоназам? Ако воопшто не е можно упатување на погрешно време, ако исклучивите упатувања на минато или идно време се признаци на ескапизам, најпосле, ако философијата е инхерентно *актуелна*, тогаш е излишно да се поставува прашањето дали Кант е наш современик. Сечија философија е -

Here we face several philosophical temptations. First, we are tempted to retort that the idea of such a philosophical decision is only a symptom of wishful thinking. Isn't the problem exactly in the fact that we cannot entirely forget the history of philosophy and need not mention Kant? Secondly, we are tempted to suggest that philosophy is actualised as a kind of resistance to oblivion and self-oblivion. Is trying to forget Kant not like trying to avoid thinking about the white bear? Also, we are tempted to proclaim that the idea of 'being through with the past' is nothing but an illusion. It is probably possible to live with the illusion that we are through with the past, but can we entirely suppress the traumatic realisation that the past is not through with us?⁴

Indeed, is philosophical communication with Kant possible if the past is perceived as something more than an integral part of *our present*? Isn't Kant's own contemporaneity always already our own contemporaneity? Can we resist the ultimate philosophical temptation, to proclaim the term *anachronism* (referring to wrong time) as being self-contradictory, and *Philosophia actualitas* as being pleonastic? If reference to a wrong time is not at all possible, if the strict references to the past or future time are symptoms of escapism, and finally, if philosophy is inherently *actual*, then the question of whether Kant is our contemporary is superfluous. Everyone's philosophy is – at the same time – reflection of its own time and of our time!

истовремено - одраз на своевременоста и современоста!

Меѓутоа, сосема друго е прашањето дали Кант може да се промислува како *категорички императив* на современоста. *Категоричкиот императив* е веројатно најпрочуениот елемент од Кантовата филозофија, а прочуеноста е мошне плодна почва за големи недоразбирања.⁵ Оттука, самото споменување на категоричкиот императив (КИ) налага крајна внимателност, имајќи предвид дека на различен начин ја стимулира философската имагинација. Имено, претставата за КИ како *компас* за морално ориентирање на обичниот човеков разум,⁶ е поинаква од претставата за КИ како *формула*,⁷ од претставата за КИ како нешто што обезбедува *логички тест* за нашите максими,⁸ од претставата за КИ како *генерална процедура* за конструирање на морално релевантни мисловни експерименти,⁹ најпосле, многу поинаква од претставата за КИ како Фројдовото *суперего*.¹⁰ Да не ја споменуваме претставата за Кант како пандан на Маркиз де Сад.¹¹

Навистина, може ли Кант да послужи како компас за современото морално дезориентирано човештво? Дали е Кант вистинската формула за надминување на „македонската состојба“ на границите помеѓу доброто и злото и нивното повторно исцртување? Можеме ли логички да ги тестираме максимите на нашата современост повикувајќи се токму на Кант? Кои мисловни експерименти се морално релевантни денес? Најпосле, можно ли е да се (психо)анализира Кантовата коперниковска револуција¹² од една пост-фројдовска и пост-марксистичка позиција, во значително изменетиот универзум како резултат на Фројдовата коперниковска револуција¹³ и марксистичките социјални револуции? Несомнено, сите овие

However, the question of whether Kant can be rethought as a *categorical imperative* of our time is an entirely different question. *The categorical imperative* is likely to be the most famous element of Kant's philosophy and its fame is pretty fertile ground for great misunderstandings.⁵ Hence, mere mention of the categorical imperative (CI) requires greatest diligence, considering that it stimulates the philosophical imagination in a different way. Namely, the conception of the CI as a compass for moral orientation of common human reason,⁶ differs from the conception of the CI as a *formula*,⁷ from the conception of the CI as something that provides a *logical test* for our maxims,⁸ from the conception of the CI as a *general procedure* for the constructing of morally relevant thought experiments,⁹ and finally, it is much more different from the conception of the CI as Freud's *superego*.¹⁰ Not to mention the conception of Kant as the counterpart of Marquis de Sade.¹¹

Really, can Kant serve as the compass for the contemporary morally disoriented humanity? Is Kant the true formula to surpass the *Mazedonische zustande* at the borders between good and evil and their re-demarcation? Can we logically test the maxims of our time referring to Kant himself? What thought experiments are morally relevant these days? Finally, is it possible to (psycho-)analyse Kant's Copernican revolution¹² from a post-Freudian and post-Marxist position in a considerably altered universe as a result of Freud's Copernican revolution¹³ and Marxist social revolutions? Without a doubt, all these options open various horizons for the rethinking *of our time* by envisaging various Kantian positions.

можности отвораат различни хоризонти за промислување на *современоста* преку виртуелизирање на различни кантовски позиции.

Различните начини на кои Кантовиот категорички императив ја стимулирал философската имагинација во последните две и нешто столетија сугерираат најразновидни можности за преиспитување на современоста. Фокусирањето единствено врз КИ, и врз философската рецепција на КИ, може да има дезориентирачко, па дури и парализирачко дејство. Впрочем, има ли нешто што веќе не е кажано за категоричкиот императив? Зошто да се пишуваат нови текстови на оваа тема, кога и старите веќе ретко кој ги чита? Не беше ли мноштвото дилеми кои се јавуваат во врска со меѓусебната компатибилност на различните формулации на КИ што ги дава самиот Кант, само повод за продуцирање опсежна секундарна литература која остана речиси незабележана за пошироката философска и културна јавност?

Во овие прашања се кријат само дел од причините зошто ова излагање не претендира да биде опстојна философска анализа на категоричкиот императив и на неговата функција во Кантовата етика. Во нашиот тематски хоризонт, категоричкиот императив е само метафора за Кант како референтна точка за *философско* промислување на современоста. „Философско“, доколку сè уште може да се зборува за некаква философија како мислење кое се обидува да ја опфати своевременоста, а чиј к'смет е да биде современо мислење. Токму затоа, нема да се впуштаме во никакви историско-философски обдукции - нема ниту да го сецираме ниту да го опеваме мртвото тело на Кант. Наместо извесните методи на философската некрофилија ќе ги претпочитаеме неизвесните експерименти на магиската некромантија. Без оглед на

The different ways in which Kant's categorical imperative has stimulated philosophical imagination in the last two-and-something centuries suggest a great variety of options for the reconsidering of our time. Focusing on the CI alone and on the philosophical reception of the CI may have a disorienting and even paralysing effect. Is there something that has not already been said on the categorical imperative? Why write new texts on this topic, when the existing ones are almost ignored? Wasn't the multitude of dilemmas arising from the mutual compatibility of the different formulations of the CI given by Kant himself a reason for the production of extensive secondary literature that remained almost unnoticed by the broader philosophical and cultural audience?

These questions display only some of the reasons why this presentation does not have any pretensions to be a definite philosophical analysis of the categorical imperative and of its function in Kant's ethics. Within our thematic horizon, the categorical imperative is only a metaphor for Kant as a reference point for a *philosophical* rethinking of our time. 'Philosophical', provided it is still possible to talk of a philosophy as thinking that attempts to grasp 'our time', thinking with *kismet* to be contemporary thinking. This is precisely why we won't proceed with any historical-philosophical autopsies – nor shall we dissect or lament Kant's corpse. Instead of the predictable methods of philosophical necrophilia, we shall prefer the unpredictable experiments of necromancy. Regardless of the risks that may arise from necromantic practices, we shall conjure up the dead man, trying to excite his spirit to an-

ризиците што можат да произлезат од некромантските практики, ние ќе го повикаме мртовецот обидувајќи се да го поттикнеме неговиот дух да одговори на прашањата што ќе му ги поставиме.

Господине Имануел Кант, нека ми е простено што Ве будам од вечниот мир, но овде и сега ме измачуваат неколку прашања во однос на кои би сакал да го чујам Вашето почитувано мислење!

Вистината и човештвото

1) Простете ми за мојата љубопитност господине Кант но, би сакал да знам дали и сега, во овој миг, сè уште би одговориле негативно на двете прашања кои ги поставувате во вашиот напис „За божемото право да се лаже од алтруистички мотиви“? Да Ве посетам, вие одлучно дадовте негативен одговор на следниве прашања: 1) Дали во случаи кога не можеме да избегнеме одговор со ‘Да’ и ‘Не’, имаме право да не кажуваме вистина?; 2) Дали сме обврзани да кажеме неvistина, кога сме неправедно принудени да дадеме изјава, за да се заштитиме себеси или некој друг од неделото што нѝ се заканува?¹⁴

Според Вас, нема никакви дилеми, секој човек нема само право туку и стриктна обврска да кажува вистина, дури и со исказите кои не може да ги избегне, без оглед дали тие му наштетуваат нему или на другите. Познато ни е, господине Кант, дека кажувањето вистина е формална и безусловна должност на секого кон секого, *императив* кој важи во сите околности. Бездруго, би направиле неизмерна неправда кон човештвото кога би кажале барем една единствена лага.

swer the questions that we ask him.

Sir Immanuel Kant, may I please be forgiven for raising you from the eternal peace, but I am troubled, here and now, with several issues on which I would like to hear your respected opinion!

Truth and Humanity

1) Forgive my curiosity Sir Kant, but I would like to know, at this very moment, whether your answer to the two questions in your article ‘On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives’ would be still negative? Allow me to remind you that you decidedly gave a negative answer to the following questions: 1) “...whether a man – in cases where he cannot avoid answering ‘Yes’ or ‘No’ – has the right to be untruthful”; 2) “whether, in order to prevent a misdeed that threatens him or someone else, he is not actually bound to be untruthful in a certain statement to which an unjust compulsion forces him?”¹⁴

There is no dilemma, according to you, that a person does not only have the right, but also a rigorous obligation to tell the truth, even with the statements that cannot be avoided, regardless of whether they are harmful to him/her or to others. We are aware, Sir Kant, that telling the truth is a formal and unconditional duty of everyone towards everyone else, an *imperative* that applies to all circumstances. Undoubtedly, one would inflict a great injustice upon all humanity if one told as much as a single lie.

Но, да претпоставиме господине Кант, дека на вашата вечерна прошетка по кенингсбершките улици ве среќава СС патрола која сосем љубезно ве запира, поставувајќи го прашањето: „Дали Ви е познато каде можеме да го пронајдеме Евреинот Имануел Кант?“ Да претпоставиме дека сте Евреин, и дека во истиот миг сфаќате оти патролата не знае дека сте вие всушност Евреинот Имануел Кант. Исто така, познато ви е дека речиси сите Евреи кои биле приведени од страна на СС патрола исчезнале и никогаш повторно не се вратиле на кенингсбершките улици. Што ќе им одговорите господине Кант, знаејќи дека ако се обидете да не дадете одговор речиси сигурно ќе бидете принудени да го сторите тоа?

Дали достоинствено ќе кажете „Јас сум Имануел Кант, Евреинот што го барате“, и покрај тоа што една единствена лага со голема веројатност би можела да ви го спаси животот, овозможувајќи ви доволно време да побегнете? Дали штетата што би му ја нанеле на човештвото со кажувањето на една невестина може да се споредува со штетата што би ви била нанесена Вам по исполнувањето на Вашата безусловна должност да ја кажете вистината? Или, едноставно, ќе останете на тоа дека не можете да знаете дали лагата ќе Ви го спаси животот, па затоа ќе ја кажете вистината? Дали категоричкиот императив може да го разреши конфликтот помеѓу должноста да бидеме искрени и должноста да си помогнеме себеси?

Уште Ниче, во *Антихрист*, го предупредуваше човештвото дека вашиот категорички императив е опасен по живот, дека нема ништо поуништувачко за човекот од дејствувањето како автомат на должноста. Што би му возвратиле, господине Кант? Можете ли да не посветувате како може да ги преживее еден кантовец премрежијата на Аушвиц, и после Аушвиц?

But, let's suppose Sir Kant, that during your evening promenade along the streets of Königsberg an SS patrol crosses your path, ever so politely requires you to halt, and poses the question: "Do you know where we could find the Jew, Immanuel Kant?" Let's suppose that you are a Jew and you just realise in that moment that the patrol does not know that you in fact are the Jew, Immanuel Kant. Also, you know that all Jews that were captured by the SS patrol disappeared and never more returned to the streets of Königsberg. What is your answer, Sir Kant, knowing that if you try to avoid answering, you will almost certainly be forced to divulge your identity?

Will you with dignity declare "I am Immanuel Kant, the Jew you are looking for", although one single lie would most likely save your life, allowing you enough time to flee? Can the damage that would be inflicted upon humanity by the telling of one lie be compared to the damage that would be inflicted on you after the fulfilment of your unconditional duty to tell the truth? Or will you simply consider that you cannot know whether the lie will save your life, so you will tell the truth and nothing but the truth? Can the categorical imperative resolve the conflict between the duty to be truthful and the duty to help to ourselves?

Already Nietzsche in *Antichrist* warned humanity that your categorical imperative is life-threatening, that there is nothing as destructive for a human being than to act as a mere automaton of duty. How would you respond to him, Sir Kant? Could you advise us on how a Kantian can survive the misfortunes of Auschwitz, and those that follow Auschwitz?

2) Во истиот текст, господине Кант, ги предупредувате бенеvolentните лажовци дека со кажувањето лага стануваат *правно* одговорни за сите консеквенци, што не би било случај доколку кажеле вистина. Кога кажуваме вистина, јавната правда ништо не ни може, велите Вие, без оглед на тоа какви се консеквенците. Но, да го разгледаме малку примерот што го давате.

Ако на прашањето на некој убиец, дали неговата потенцијална жртва е кај вас дома, ние излажеме, одговарајќи не, тогаш би можеле да бидеме правно одговорни доколку жртвата била убиена како резултат на нашата лага. Ако жртвата во меѓувреме побегнала низ прозорецот на улица, а убиецот после нашето „не“ ја сретнал на истата улица и таму го извршил убиството тогаш - предупредувате Вие - би можеле да бидеме оправдано обвинети како причина за нејзината смрт. Имено, ако сме го следеле категоричкиот императив дека никогаш не треба да лажеме, што била наша безусловна должност, убиството најверојатно немало да се случи.

Но, господине Кант, можеме ли да бидеме обвинети за кажување лага поради нашата изјава дека потенцијалната жртва не била во нашиот дом ако во меѓувреме таа излегла преку прозорецот? Ако потенцијалната жртва излегла преку прозорецот, тоа значи дека таа не била дома; и не е ли тогаш поточно да се каже, *правно* гледано, дека ние всушност сме ја кажале вистината иако сме верувале дека кажуваме лага? Можеме ли да го отстраниме сомнежот дека она во што веруваме дека е така, е *навистина* така? А ако не можеме, како тогаш да се исполни светата должност да се кажува само вистината и ништо друго освен вистината?¹⁵

2) In the same text, Sir Kant, you warn the benevolent liars that by telling a lie they become *legally* responsible for all consequences, which wouldn't be the case if they were to tell the truth. When we speak the truth, the public justice can hold nothing against us, you say, regardless of what the consequences might be. But, let's consider for a while the example that you portray.

If, asked by a murderer whether his potential victim is in our home, we lie by saying 'no'; then we could be held legally responsible if the victim were murdered as a result of our lie. If, in the meantime, the victim managed to escape through a window to the street, and after our 'no' the murderer met him/her in the same street and committed the murder there, then, you warn, we could justifiably be accused as being the cause for his/her death. For, if we followed the categorical imperative never to tell a lie, as our unconditional duty, the murder would most probably never have occurred.

But, Sir Kant, can we be accused of telling a lie due to our statement that the potential victim is not in our home if in the meantime he/she got out through the window? If the potential victim exited through the window, that means that he/she was not in our home; and isn't it more accurate to say, *legally* speaking, that we actually told the truth although we believed we were telling a lie? Can we believe without a doubt that what we regard as being true is *really* true? If we can't, then how is one to fulfil the sacred duty of telling the truth and nothing but the truth?¹⁵

3) Се прашувам, господине Кант, дали ригорозното следење на категоричкиот императив може во одредени ситуации да нè ослободи од личната одговорност за консеквенците што произлегуваат од нашите постапки? Верувам, познато ви е дека Вашето инсистирање на императивот на должноста им послужи како одлична рационална одбрана на организаторите, наредбодавците и егзекуционерите во концентрационите кампови, во обидот да се ослободат од личната одговорност за сторените недела. Некои верни следбеници на нацистичките закони при својата одбрана експлицитно се повикаа на вас.¹⁶ Ајхман бил длабоко убеден дека го следел категоричкиот императив, обидувајќи се да го поткрепи истото со посочување на моментите кога бил свесен дека престанал да го следи.¹⁷

Навистина, спомнувањето на вашето име во овој контекст некои го прогласија за „очигледно бесрамно“ и „несфатливо“, со образложение дека „Кантовата философија на моралот е најтесно поврзана со човековата способност за расудување, која ја исклучува слепата послушност“.¹⁸ Сепак, продолжија отворено да се поставуваат прашањата за врската помеѓу Вашата етика и ладнокрвната убиствена машина на Аушвиц,¹⁹ и да се подготвуваат обвинителни акти и апологии во ваше име.

Славој Жижек, на пример, се осврнува токму на искушението да се тврди дека „...нацистичкиот холокауст претставува историска актуелизација на самиот поим на ‘дијаболчно зло’ отфрлен од страна на Кант како незамислив...“.²⁰ Како Ваш адвокат, тој се обидува да ги отфрли, од една страна, обвинувањата дека „формалистичкиот ригоризам на кантовската етика е можна легитимација на нацистичките егзекуционери“ и, од друга страна, обвинувањата дека

3) I wonder, Sir Kant, whether the rigorous following of the categorical imperative can in certain situations exempt us from the personal responsibility for the consequences of our actions? I believe you are aware that your emphasis on the imperative of duty served as an excellent rational defence for the organisers, commanders and executioners in the concentration camps in their attempts to be excused from the personal responsibility for the committed crimes. Some faithful followers of the Nazi laws explicitly referred to you in their defence.¹⁶ Eichmann was deeply convinced that he had followed the categorical imperative, trying to confirm the same by pointing out the moments in which he was aware that he stopped to follow it.¹⁷

Indeed, the very mention of your name in this context was declared by some commentators as ‘outrageous’ and ‘incomprehensible’, accompanied by the explanation that “Kant’s moral philosophy is so closely bound up with man’s faculty of judgement, which rules out blind obedience”.¹⁸ Nevertheless, questions about the link between your ethics and the cold-blooded killing machine of Auschwitz¹⁹ continued to be asked openly and prosecution acts and apologies continued to be prepared in your name.

Slavoj Zizek, for example, takes a look at the very temptation to claim that “...the Nazi Holocaust presents an historical actualisation of this very notion of ‘diabolical evil’ rejected by Kant as unthinkable...”²⁰ As your attorney, he tries to discard, on one hand, the accusations that “the formalist rigorism of Kantian ethics as a possible legitimisation of the Nazi executioners” and, on the other, the accusations that Nazi evil is “a phenomenon which transcends the horizon of Kant’s ethical theory”.²¹

„нацистичкото зло е феномен што го трансцендира хоризонтот на Кантовата етичка теорија“.²¹

Сепак, дури и да се прифатат таквите апологии кои се обидуваат да покажат дека нацистичките постапки не биле лишени од патолошки мотивации, останува сомнежот на кој начин Вашата философија на моралот ја исклучува слепата послушност кон законот, независно од неговата содржина, и независно од консеквенците. Останува да виси во воздухот прашањето дали може проблемот на личната одговорност да се разреши со помош на категоричкиот императив, ако исправноста на одреден акт се просудува само од аспект на диспозициите на акторот, а не и врз основа на консеквенците од актот.²²

Да се потсетиме уште еднаш на примерот во кој нашата должност (секогаш да ја зборуваме вистината) и доброто на нашиот ближен се очигледно спротиставени. Ако доброто на нашиот ближен не може да послужи како оправдание за да не се исполни нашата должност²³ - да ја кажеме вистината (или она што сметаме дека е вистина) - тогаш дали може да се тврди и дека доброто на нашиот ближен не може да послужи како оправдание за да не се исполни нашата должност да ги почитуваме постојните закони (без оглед на нивната содржина)?

Останува нејасно, нуди ли Вашата философија некаков стандард за проценување на *личнаџа одговорност* на луѓето кои тврдат дека со почитувањето на нацистичките закони само ја исполнувале сопствената должност заради самата должност? Како да се просудува личната одговорност на луѓето кои постапувале чисто формално, ладнокрвно и рационално, без да размислуваат за содржината на законот кој го почитувале, и за реалните консеквенци по

However, even after such apologies that try to prove that the Nazis' actions were not deprived of pathological motivation, the doubt remains on how your moral philosophy excludes blind obedience to the law, regardless of its contents and regardless of the consequences. Whether the problem of personal responsibility can be resolved by means of the categorical imperative if the rightness of a certain act is judged on the dispositions of the actor alone, and not on the consequences of the act itself, remains controversial.²²

Let's go back once again to the example of where our duty (always to speak the truth) and the good of our fellow man are in manifest conflict. If the good of our fellow man cannot serve us as an excuse to avoid compliance with our duty²³ - to tell the truth (or what we regard as being the truth) - then can it also be claimed that the good of our fellow man cannot serve us as an excuse for not fulfilling our duty to obey the existing laws (regardless of their contents)?

It remains unclear whether your philosophy offers some kind of standard for assessment of the *personal responsibility* of those that claim that by respecting Nazi laws they were really only doing their duty for the sake of duty itself? How to judge the personal responsibility of people that have acted in a purely formal manner, cold-bloodedly and rationally? How to judge the personal responsibility of those that have acted without giving any thought to the contents of the law they obeyed and of the actual conse-

другите луѓе - кои биле понижувани, мачени, убивани како резултат токму на исполнувањето на светата должност да се почитува кој било закон? Дали можат да имаат морална вредност некои постапки кои се израз на непочитување на тековните закони? Со други зборови, дали повторно би истакнале дека „...ниту стравот, ниту инклинацијата туку едноставно почитта кон законот е оној поттик што може да им даде на постапките морална вредност“?²⁴

4) Претпоставувам, господине Кант, со голема леснотија би докажале дека нацистичките постапки немаат никаква морална вредност, и дека нивните максими не го поминуваат тестот на категоричкиот императив. Навистина, формално гледано, дали е воопшто потребно да се докажува дека кај нацистичките максими и постапки волјата излегува вон себе, дека волјата не си го дава самата себе законот и, следствено, дека во случај на *хејерономна* волја се можни само *хејерономни* императиви?

Исто така, од содржински аспект, верувам лесно би ѝ докажале и дека максимите и постапките на убиствената нацистичка машина не можат во никаков случај да се сообразат со категоричкиот императив. Има ли нешто поочигледно од тоа дека нацистичките максими и постапки не го поминуваат тестот на *пракџичкиот* императив²⁵ (втората формула на моралниот закон или „формулата на човештвото како цел по себе“²⁶), со оглед на тоа што жртвите на Холокаустот беа користени само како потрошни средства, а никогаш како цели сами по себе?

Впрочем, не останува ли категоричкиот императив без основа ако ја пренебрегнеме разумната природа која суштествува како цел сама по себе и која изразува респект кон човештвото како постоечка цел? Но, дури и ако се согласиме дека морално добро поведение е

quences to others – to those that have been humiliated, tortured, killed as a result of the actual fulfilment of the sacred duty to obey any law? Can you conceive a morally worthy action that is an expression of disobedience to the current laws? Would you once again declare that “...neither fear nor inclination but simply respect for the law is that incentive which can give actions a moral worth”?²⁴

4) I suppose, Sir Kant, that you would very easily prove that the Nazis’ doings have no moral worth and that their maxims do not pass the test of the categorical imperative. Indeed, formally speaking, is there any need at all to prove that in Nazi maxims and actions the will goes beyond itself, that the will does not give itself its law? Consequently, that in the case of a *heteronomous* will, only *hypothetical* imperatives are possible?

Furthermore, focusing on the contents, I believe that you would also easily prove that the maxims and actions of the Nazi killing machine were not in accordance with the categorical imperative. Is there anything more evident than that? Nazi maxims and actions do not pass the test of the *practical* imperative²⁵ (the second formula of the moral law or “the formula of humanity as end in itself”²⁶), considering that the victims of the Holocaust were used as disposable means and never as an end in themselves.

Actually, doesn’t the categorical imperative lose its foundation if we neglect the rational nature that exists as end in itself and that expresses respect towards humanity as an existing end? But even if we agree that morally good conduct is the one that expresses respect to humanity as

она што изразува респект кон човештвото како постоечка цел,²⁷ останува да се одговори сомничавото прашање на кој начин ќе се интерпретира „човештвото“, и според кои критериуми ќе се определуваат неговите граници.

Навистина, господине Кант, не ли е Вашето поимање на човештвото прилично ограничувачко и исклучувачко? Некои коментатори веќе предупредија дека не секој припадник на нашиот биолошки вид може лесно да се квалификува во „човештвото“ редуцирано на „разумна природа“.²⁸ Да Ве потсетам само, во една прилика, кога се обидуваме да ја разоткриете софистичноста на аргументите на оние кои поттикнати од „сочувствената сентименталност“ тврдеа дека смртната казна е по себеси погрешна и неправедна, ја поставувате дилемата дали и мајката која го усмртила своето *нелегитимно* чедо треба да добие највисока казна. Простете, но Вашето образложение зошто највисоката казна не треба да се примени во овој исклучителен случај нам ни прозвучува мошне шокантно:

„Нелегитимното дете доаѓа на свет вон Законот кој соодветно го регулира бракот, и е родено надвор од границите на дозволеното или вон уставната заштита на Законот. Таквото дете е воведено во заедницата, така да се каже, како забранета стока, и исто како што нема легално право на постоење, така и неговото уништување може да биде игнорирано; ниту пак срамот на мајката може да се отстрани со некоја правна уредба откако ќе се дознае за нејзиното немажено породување.“²⁹

Господине Кант, дали сè уште сметате дека родените деца можат да се делат на „легитимни“ и „нелегитимни“ и дека само првите имаат „легално право на постоење“? Останува нејасно господине Кант, како може Вашата споредба на „нелегитимните“ деца со

an existing end,²⁷ we are still without an answer how ‘humanity’ is to be interpreted, and according to which criteria its limits are to be determined.

Honestly, Sir Kant, isn’t your understanding of humanity quite a limiting and excluding one? Some commentators have already warned that not all members of our biological species can easily qualify for a ‘humanity’ reduced to ‘rational nature’.²⁸ Allow me to remind you, how on one occasion when you attempted to reveal the sophistry of those, inspired by ‘compassionate sentimentality’, who insisted that the death penalty is in itself wrong and unjust, you posed the dilemma of whether the mother that has murdered her *illegitimate* child should receive greatest punishment. Sorry, but your explanation of why the ultimate punishment should not be applied in this particular case sounds quite shocking to us:

“An illegitimate child comes into the world outside of the Law which properly regulates Marriage, and it is thus born beyond the pale or constitutional protection of the Law. Such a child is introduced, as it were, like prohibited goods, into the Commonwealth, and as it has no legal right to existence in this way, its destruction might also be ignored; nor can the shame of the mother when her unmarried confinement is known, be removed by any legal ordinance.”²⁹

Sir Kant, do you still accept that infants can be categorised as ‘legitimate’ and ‘illegitimate’ and that only the former have “a legal right to existence”? It remains unclear Sir Kant, how your comparison of the ‘illegitimate’ children to ‘prohibited goods’ can reconcile with respect towards

„криумчарена стока“ чие „уништување може да биде игнорирано“ да се помири со почитта кон човештвото, инхерентна на моралното постапување? Ако нивното „уништување може да биде игнорирано“ зошто тогаш воопшто да се размислува за примена на „Категоричкиот императив на казнената правда“³⁰ кој, бездруго, во основа би требало да го содржи човештвото како постоечка цел? Не почнува ли одеднаш Вашиот категорички императив, како што проникливо забележа Ниче, да смрди на свирепост?³¹

Најпосле, господине Кант, се намножија и такви обвинувања во врска со вашето поимање на човештвото на кои тешко би можел човек денес да остане рамнодушен. Многумина би сакале да знаат дали сè уште би инсистирале на расната хиерархија (бело, жолто, црно, црвено) во Вашата класификација на расите (од предавањата по *Физичка географија*)? Многумина би сакале да видат како би ја помириле вашата идеја за човечноста со идејата за еднаквоста помеѓу луѓето, имајќи го предвид Вашето тврдење дека во белата раса човештвото е во најголема совршеност?³²

Или, пак, време е да преминеме на другата група прашања?

Моралниот закон и сексуалноста

Господине Кант, се наметнува впечатокот дека во дел од Вашите етички размислувања се соочувате со горливиот проблем како да се обезбеди соживот помеѓу две навидум исклучувачки идеи: идејата на човекот како *морално* суштество и идејата на човекот како *сексуално* суштество. Навистина, може ли морално да се удостои човековата сексуалност, имајќи го предвид Вашето благородно поимање на човеш-

humanity, inherent to moral action? If their “destruction might also be ignored”, then why even consider the use of the “Categorical imperative of the penal justice”³⁰ that should presuppose humanity as an existing end? All of a sudden, doesn’t your categorical imperative, as Nietzsche observantly put it, give off a whiff of cruelty?³¹

Finally, Sir Kant, it is really hard to remain calm today when there are many other accumulated accusations related to your notion of humanity. For example, many would like to know whether you would still insist on racial hierarchy (white, yellow, black, and red) in your classification of races (from the lectures in *Physical Geography*)? Many would like to know how you would harmonise your idea of humanity with the idea of equality among people, bearing in mind your claim that humanity has its highest perfection in the white race?³²

Or at the moment, without any further comment, we should shift to the next set of questions?

The Moral Law and Sexuality

Sir Kant, sometimes we are under the impression that your ethical speculations are concerned with the insoluble problem of how to provide the cohabitation of two apparently exclusive ideas: the idea of the person as a *moral* being and the idea of the person as a *sexual* being. Indeed, can human sexuality be morally honoured, bearing in mind your noble understanding of humanity (predes-

твото (обременето со идеите на слободата, на моралната автономија и на категоричкиот императив)?

Познато ни е дека Вашата идеја за човештвото подразбира морална слобода и морална автономија, но дали со самото тоа се исклучува можноста за сексуална слобода и сексуална автономија? Прашањето за можноста на едно сексуално слободно и сексуално автономно суштество не може да се пренебрегне од аспект на категоричкиот императив (како препознатлив белег на нашата слобода како автономија). Имено, дали сексуалните активности можат да го поминат тестот на категоричкиот императив и со тоа да се стекнат со морална вредност, со оглед на тоа што активностите побудени од сексуални чувства и склоности се хетерономни и, по правило, можат да го поминат тестот само на хипотетичкиот императив?

Господине Кант, и нашата современост е преокупирана со древниот етички проблем како да се помири сексуалноста со моралот, моралот со сексуалноста. Но, на прсти можат да се избројат современите мислители кои се обидуваат рационално да докажат дека хетеросексуалниот брак³³ е единственото можно етичко помирување помеѓу автономниот морал и хетерономната сексуалност. За современиот човек кој секојдневно се соочува со конфликтите помеѓу моралот и сексуалноста не е приемлива идејата дека единствено во хетеросексуалниот брак човекот може да биде сексуално суштество без да престане да биде и морално суштество.

Затоа, простете и на мојата љубопитност, но дали и сега би ги користеле истите аргументи во докажувањето на тоа дека секоја употреба на сексуалноста вон бракот е злоупотреба - дека сексуалната љубов вон бракот нема никаква морална вредност? Дали сè уште

tinied by the ideas of freedom, moral autonomy and the categorical imperative)?

We are aware that your idea of humanity embraces *moral* freedom and *moral* autonomy, but does it at the same time exclude the possibility of *sexual* freedom and *sexual* autonomy? The question about the possibility of a *sexually* free and *sexually* autonomous being is unavoidable from the aspect of the categorical imperative (as a distinctive mark of our freedom as autonomy). In other words, can sexual activities pass the test of the categorical imperative and so acquire moral worth, considering that the actions motivated by sexual feelings and inclinations are heteronomous and, without exception, can pass the test of only the *hypothetical* imperative?

Sir Kant, our time is preoccupied with the ancient ethical problem of how to reconcile sexuality with morality, and morality with sexuality. Still, the contemporary thinkers that attempt to rationally prove that heterosexual marriage³³ is the only possible ethical reconciliation of autonomous morality and heteronomous sexuality are indeed few. The idea that only in heterosexual marriage a human being can be a *sexual* being without ceasing at the same time to be a *moral* being is not acceptable for our contemporaries, daily affected by the conflict between morality and sexuality.

Therefore, forgive my curiosity, but would you still use the same arguments as when you attempted to prove that every use of sexuality out of marriage is abuse – that sexual love ceases to have any moral worth outside of marriage? Would you still argue that the use of our ‘sexual attributes’

би аргументирале дека употребата на нашите „сексуални атрибути“ вон бракот е прекршување на должноста кон себеси, предавство на сопствената личност, затоа што е спротивна на целите на човештвото? И не е ли ваквиот тип аргументација само логична импликација на втората формулација на категоричкиот императив (формулата на човештвото како цел за себе)?

Љубопитни сме, господине Кант, и дали увидот во разновидноста на современите сексуални практики и сфаќања некако би ви помогнал да дојдете до сознание дека Вашите поранешни согледби за бракот и сексуалноста се должат на едно мошне тесноградо поимање на сексуалноста. Се чини дека јазот помеѓу моралот и сексуалноста лесно би можел да се премости кога сексуалните практики не би се сфаќале единствено како употреба на сексуалните органи при која секогаш имаме однос кон другиот (или кон себеси) само како кон средство, а никогаш како кон цел. Бездруго, сексуалноста би престанала да биде закана за хуманоста во личноста на човекот доколку сексуалното поведење би можело да изразува респект кон човештвото како постоечка цел, доколу би можеле да си претставиме сексуален однос - кон другиот или кон себеси - во кој сексуалните органи не се користат само како средство за задоволување на „ниски“ животински апетити.

Но, ако сексуалното општење³⁴ секогаш се поима како однос при кој индивидуата се претвора себеси во ствар (*res*), како прекршување на „правото на човештвото во нејзината сопствена личност“, се поставува прашањето дали хетеросексуалниот брак, преку принципот на реципрочно предавање на „сексуалните атрибути“, го има тој капацитет да ја превоспостави загубената „рационална персоналност“. Може ли

outside of marriage is a violation of our duty to ourselves, a betrayal of our own person because it is contrary to the goals of humanity? And isn't such argumentation just a logical implication of the second formulation of the categorical imperative (the formula of humanity as an end in itself)?

I also wonder, Sir Kant, whether the insight into the variety of contemporary sexual practices and views would help you to recognise that your previous conceptions of marriage and sexuality are due to a quite narrow-minded understanding of sexuality. It seems as though the gap between morality and sexuality could easily be bridged if sexual practices wouldn't be perceived solely as the use of the sexual organs in which we always have a relation to the other (or to ourselves) as to a means, never as to an end. Most certainly, sexuality would cease to be a threat to the humanity in the person if sexual behaviour could exhibit respect for humanity as an existing end; that is, if we could anticipate a sexual relation (towards the other(s) or towards ourselves) in which the sexual organs are not used only as a means of satisfying 'bare' animal appetites.

But, if sexual intercourse³⁴ is always perceived as a relation in which the person turns itself into a thing (*res*), as a breach of the “right of humanity in his own person”, the question arises whether heterosexual marriage has the capacity to re-establish the lost ‘rational personality’ through the principle of *reciprocity* (“lifelong possession of each other’s sexual attributes”). Is it possible to talk about *moral personal autonomy* within marriage if sexu-

воопшто да стане збор за *морална лична автономија* во бракот, ако сексуалноста секогаш подразбира постварување на другиот (или на себеси), и ако секој сопругник стекнува реално лично право врз другиот, до таа мерка што „ако една од венчаните личности побегне или дојде во посед на друг, другиот е овластен, во кое било време, и беспоговорно, да си ја поврати во претходниот однос, исто како таа личност да е ствар“?³⁵

За жал, вашата напомена дека нужноста на бракот (сфатен како реципрочно уживање согласно сексуалната природа на мажот и жената) е во склад со јуридикските закони на чистиот разум, не успева да ги отстрани сомнежите за непомирливоста помеѓу автономниот морал и хетерономната сексуалност. Ако реципрочното постварување или третирањето на другиот како средство во сексуалната брачна унија може да го помине тестот на категоричкиот императив, зошто истиот тест не би го поминала и секоја друга практика на третирање на другиот како средство која би се засновувала на договор врз принципот на реципрочност? Ако, пак, договорите засновани врз принципот на реципрочност не можат да бидат никакво оправдување за третирање на другиот како средство, тогаш дали бракот воопшто може, онака како што го дефинирате,³⁶ да го помине тестот на категоричкиот императив? Не станува збор тука само за дилемите зошто реципрочното поседување на сексуалните атрибути помеѓу брачните партнери би требало да трае *за цел животи*, или зошто нужно бракот би морало да биде сексуална унија на две личности од *различен* пол; пред сè, ја имаме предвид дилемата дали принципот на реципрочност, во смисла на реципрочно поседување на другиот како *средство*, воопшто може да биде *морален* принцип?

ality is always perceived as being an objectification of the other (or of oneself)? Is it possible to talk about *moral autonomy* if each spouse acquires an actual personal right of the other to the extent that “...if one of the married persons run away or enter into the possession of another, the other is entitled, at any time, and incontestably, to bring such a one back to the former relation, as if that person were a thing”?³⁵

Unfortunately, your remark that the necessity of marriage (understood as reciprocal enjoyment in accordance with the sexual nature of man and woman) is in accordance with the juridical laws of pure reason, does not successfully resolve the doubts on the irreconcilability of autonomous morality and heteronomous sexuality. If reciprocal objectification or the treating of the other as an instrument in the sexual marital union could pass the test of the categorical imperative, then why couldn't any other practice of treating the other as an instrument – based on an agreement respecting the principle of reciprocity – do the same? If, however, agreements based on the principle of reciprocity cannot serve as a justification of treating the other as an instrument, then can marriage at all, in the manner in which you define it,³⁶ pass the test of the categorical imperative? We are not talking here only about the dilemmas of why reciprocal possession of the sexual attributes between the marital partners is supposed to be *life-long*, or why marriage must be a sexual union of two persons of *different* sexes; first and foremost, we are talking about the dilemma of whether the principle of reciprocity, in the sense of reciprocal possession of the other as an *instrument*, could be a moral principle?

Најпосле, почитуван професоре, можеби навистина нема соживот помеѓу идејата на човекот како *морално* суштество (во еден светоглед каде што тест за моралноста на максимите и постапките е КИ) и идејата на човекот како *сексуално* суштество (каде што сексуалноста е редуцирана на генитално општење). Ако идејата на слободата, меѓу другото, нужно подразбира непотчинување на *сексуални*те инклинации, тогаш идеите за сексуална слобода и сексуална автономија се не само *морално*, туку и *логички* проблематични. Навистина, што би им одговориле на оние коментатори кои, надоврзувајќи се на Вашите претпоставки, иронично забележаа дека „единствениот дозволив брачен секс е досадниот брачен секс“,³⁷ сексот кој не е толку возбудлив за да ја доведе под прашање нашата рационална автономија?

Согледбите дека Вашето поимање на бракот (како институција која им дава морална вредност на инаку неморалните сексуални активности) претставува недоследна примена на претходно зацртаните морални принципи ги поттикна спротиставените струи да предложат други „кантовски“ решенија за конфликтот помеѓу моралот и сексуалноста. Според извесни радикални толкувања, обидот за помирување со сексуалноста на идејата за *должноста* (како нешто предискуствено што подразбира разум кој априорно ја определува волјата) и на идејата за *доблестта* (која подразбира власт на умот и должност за апатија),³⁸ доследно би исходувал со *садистичко* сексуално поведение.³⁹ Навистина, каква реакција би предизвикале кај Вас инсинуациите за кантовски садизам: морална индигнација и гнасење, апатија или индиферентност? Или, едноставно, би им укажале на инсинуаторите дека ако садистичкото сексуално поведение во извесни случаи и може да подразбира

Finally, dear professor, possibly there is no coexistence between the idea of the human as a *moral* being (in a worldview where the CI is the test for the morality of maxims and actions) and the idea of the human being as a *sexual* being (where sexuality is reduced to genital intercourse). If the idea of freedom, inter alia, necessarily includes disobeying of the *sexual* inclinations, then the ideas of sexual freedom and sexual autonomy are not only *morally*, but also *logically* problematic. Indeed, what would your answer be to those commentators who, following your assumptions, ironically concluded that “the only permissible marital sex is boring marital sex”,³⁷ the sex that is not exciting enough to undermine our rational autonomy?

The observations that your understanding of marriage (as an institution that gives moral worth to the otherwise immoral sexual activities) is an inconsistent application of Kantian moral principles provoked the opposing currents to suggest other ‘Kantian’ solutions to the conflict between morality and sexuality. According to certain radical interpretations, the attempt to reconcile sexuality with the idea of *duty* (as something pre-empirical that implies a reason that a priori determines the will) and the idea of *virtue* (which implies the rule of reason and duty of apathy),³⁸ would inevitably result in *sadistic* sexual behaviour.³⁹ Indeed, what kind of reaction does the insinuations on Kantian sadism provoke in you: moral indignation and disgust, apathy or indifference? Or would you simply point out to the insinulators, that if sadistic moral indifference could imply moral *indifference*, it would not mean that it also implies moral *apathy*.⁴⁰

морална *индиферентност*, тоа не значи дека истото подразбира и морална *апатетија*.⁴⁰

Најпосле, господине Кант, што би им одговориле на оние кои се сметаат за доследни кантовци кога приговараат дека бракот не ја помирува сексуалноста со моралниот закон, дека респектот кон моралниот закон - кој е посилен од секое (друго?) чувство - логично би требало да исходува со *асексуално* поведение? Не е ли токму *Coito, ergo non sum!* слоганот кој верно ги изразува вашите сфаќања за сексуалноста, а *Cogito, ergo sum!* максимата според која - како што логично може да се претпостави - сте се раководеле во текот на целиот ваш живот?

Сексуалноста и хуманоста

Господине Кант, еве, ќе ја прифатиме за момент и претпоставката дека единствено хетеросексуалниот брак овозможува сексуално поведение кое не ја прекршува втората формулација на КИ. И покрај тоа што оваа претпоставка му е сосем туѓа на духот на нашата современост, ќе се согласиме дека единствено во бракот е можно луѓето да не се третираат себеси и другите *само* како средство за задоволување на сопствените сексуални инклинации - туку и како цел, исто така. Тогаш, единствено врз основа на таа претпоставка, без други дополнителни аргументи, би следувало дека секоја сексуална активност вон бракот е морално недостојна; секое вонбрачно сексуално поведение би претставувало злоупотреба на сексуалноста и прекршување на моралниот закон. Затоа, на прв поглед зачудуваат приложените аргументи кон разграничувањето помеѓу *crimina carnis secundum naturam* (*шелесни пресџаџи согласно природаџа*) и *crimina carnis contra naturam* (*шелесни пресџаџи проџив природаџа*). Не е ли сосема доволно да се

Finally Sir Kant, what would you answer to those that consider themselves as true Kantians when making objections that marriage does not reconcile sexuality with moral law that respect for the moral law – which is stronger than any (other?) feeling – would logically result in asexual behaviour? Isn't *Coito, ergo non sum* the slogan that truly expresses your understandings of sexuality? Isn't *Cogito, bachelor I am* the maxim that you have followed throughout your life?

Sexuality and Humanity

Sir Kant, for the moment, we will accept your presumption that sexual behaviour (which does not violate the second formulation of CI) is possible only in heterosexual marriage. Despite the fact that the presumption is quite outlandish to the spirit of our time, we will concede that only in marriage it is possible to treat ourselves and the others not *only* as means for satisfying our sexual inclinations, but as an end, as well. In that case, solely on that assumption, without additional arguments, it follows that any sexual activity outside of marriage is morally unworthy. Any sexual conduct outside of marriage would be an abuse of sexuality and a violation of the moral law. Therefore, at first sight, it is quite strange that you propose a distinction between *crimina carnis secundum naturam* and *crimina carnis contra naturam*. Isn't it sufficient to demonstrate that any sexual behaviour *outside* of marriage is contrary to “the essential ends of humanity”? Why do you still need to prove that certain sexual behaviours outside of marriage are *contrary to the nature*, as well?

докаже дека секое *вонбрачно* сексуално поведење е спротивно на „есенцијалните цели на човештвото“? Зошто притоа е потребно да се докажува дека извесни *вонбрачни* сексуални поведенија се и *природни*?

Иако сфаќањата за противприродноста на одредени сексуални практики се сè уште прилично распространети насекаде, не може да се порекне дека една од основните етички тенденции на нашата современост е соочувањето и прифаќањето на различните начини на кои може да се изразува човековата сексуалност. Уште од почетокот на дваесеттиот век, сексуалниот идентитет „станува и останува интегрален дел на нашата себност“, како што забележа еден историчар на сексуалноста.⁴¹ Дури и конзервативците од Ватикан, уште пред неколку децении, не можеа да го порекнат влијанието кое ѝ се припишува на сексуалноста во обликувањето на човековиот живот во изминатиот век.⁴² Затоа, би било мошне интересно кога денес би можеле да ги чуеме Вашите согледби во однос на современите поимања на човековата сексуалност како „интегрален дел на персоналноста на секое човечко суштество“. Имено, како би реагирале на современите стремежи за преиспитување на идеите за слободата и еднаквоста, за достоинството и правата, од позиција на сите оние кои сакаат да се респектираат себеси, да бидат респектирани, и да ги респектираат другите, не само како *рационално* автономни суштества, туку и како *сексуално* автономни суштества? Дали би Ве поттикнале на премислување аргументите кои ги доведуваат под прашање основните постулати на етиката на човекови права,⁴³ од позиција на сексуално инаквите, на оние кои не можат да се вклопат во доминантната, исклучувачка, хетеросексуална норма?

Although attitudes about the unnaturalness of certain sexual practices are still widespread almost everywhere, it is hard to deny that one of the main ethical inclinations of our time is the recognition of the variety of ways in which human sexuality can be expressed. At the beginning of the twentieth century, sexual identity “became, and remains, an integral part of our modern sense of self”,⁴¹ as one historian of sexuality noticed. Even the Vatican’s conservatives, a few decades ago, were not in a position to deny the influence ascribed to sexuality as one of the basic factors shaping human life in the previous century.⁴² So, it would be really stimulating to hear your considerations on the modern conceptions of sexuality as “an integral part of the personality of every human being”. What would be your attitude towards the contemporary tendencies for re-questioning the ideas of liberty and equality, the ideas of dignity and human rights, from the point of view of all the persons that need to respect themselves, that need to be respected, and to respect the others, not only as *rationally* autonomous beings, but as *sexually* autonomous beings too? And whether the undermining arguments against the basic principles of the ethic of human rights,⁴³ emphasised from the position of sexually queer – from the position of those that could not fit in the dominant, exclusive, heterosexual norm – will motivate you to rethink your own exclusive arguments?

Почитуван господине Кант, како би реагирале кога би се прошетале низ скопските улици, и би ги здогледале билбордите за правата на сексуалните малцинства со пораката „соочи се со разликите“? За жал, најмалку што би можеле да очекуваме од Вас е благонаклона реакција, впечаток што се потврдува по читањето на презирните и осудителни пресуди за *crimina carnis*. Дури и поголемиот дел од припадниците на хетеросексуалното мнозинство веројатно би останале запрепастени од начинот на кој ги осудувате хетеросексуалниот промискуитет, проституцијата, конкубинатот и прелјубништвото - впрочем, секое вонбрачно сексуално поведење кое не е против *природајџа*, туку единствено против здравиот *разум*.

Ех, кога сме кај „здравиот разум“, дали Ве зачудува што сè денес не се подразбира како согласно „здравиот разум“? Дали Ве изненадува широчината на дијапазонот „нормални“ и општествено прифатливи сексуални поведенија?⁴⁴ Вашите аргументи за противприродноста на сексуалната имагинација, по сè изгледа, денес нема да бидат толкувани само како несогласни со „здравиот разум“ на модерниот западен човек, туку како симптом за импотентност, или за некое друго сериозно психичко нарушување. Потоа, како ќе го толкувате фактот дека сексуалната фантазија, заедно со „подрачјето избори на лично задоволство“,⁴⁵ не само што не се сфаќа денес како нешто противприродно, туку спаѓа во доменот на заштита на правото на приватност?

Почитуван професоре, особено би го ценеле Вашиот критички суд за современите етички дебати околу сексуалните перверзии,⁴⁶ имајќи ги предвид контроверзните „аргументи“ со кои ги исклучувате *crimina carnis contra naturam*. Простете ни, сепак, што тука ќе ги имаме предвид и консеквенците од Вашите

With all due respect Sir Kant, but what would your opinion be if, on your walk through the streets of Skopje, you suddenly face the announcement promoting sexual minority rights, with the message “Face the differences”? Unfortunately, the least expected from you is a benevolent response, and that impression is certain after reading your contemptuous indictments about *crimina carnis*. Probably, even the most of the heterosexual majority will be frightened by the unbearable lightness of the indictments against heterosexual promiscuity, prostitution, concubinage, and adultery – in fact, any sexual behaviour outside of marriage which is not against *nature*, but only against sound *reason*.

As far as ‘sound reason’ is concerned, are you bewildered by the variety of practices acknowledged today as in accordance with the ‘sound reason’? Are you surprised concerning the wide spectrum of ‘normal’ and socially acceptable sexual behaviour?⁴⁴ Your arguments for the unnaturalness of the sexual imagination will be interpreted today, most likely, not only as contrary to the ‘sound reason’ of the modern western man and woman, but as a symptom of impotence or as a symptom of another serious psychological disorder. In addition, how would you interpret the fact that the sexual imagination, along with the “the realm of choices of personal pleasures”,⁴⁵ is not conceived today as something unnatural, but as something within the domain protected by the right of privacy?

Dear professor Kant, I would really appreciate your critical judgement on contemporary ethical disputes concerning sexual perversions,⁴⁶ bearing in mind the controversial ‘arguments’ supporting the indictments against *crimina carnis contra naturam*. Forgive us, but here we have to take into consideration the consequences of your

расудувања, а не само моралните интенции кои им подлежат. Несомнено, респектот кон човековата природа, изразен и преку втората формулација на КИ, сè уште ја стимулира моралната имагинација на западните мислители. Но, ако ги оставиме за момент благородните интенции настрана, и се сосредоточиме врз консеквенците од таквите расудувања, можеме да дојдеме до ужаснувачки и поразувачки сознанија. Ужаснува и поразува, господине Кант, тоа што Вашите забелешки за опасностите по човековата природа од *crimina carnis contra naturam* можат да се сфатат поскоро како имплицитна закана, отколку како благонаклоно предупредување. Веројатно не би биле толку ужаснати од презривата забелешка дека при онанијата и хомосексуалните акти човекот се сведува на ствар (деградирајќи се себеси под нивото на животно), кога истата не би била проследена со имплицитната закана дека секој има слобода да го/ја третира како животно, или како ствар, оној/онаа кој/а веќе не е човечко суштество, затоа што - со своето сексуално поведење - не покажал/а респект кон човековата природа.⁴⁷

Но, дури и да замижаме пред чудовишната идеја за супериорноста на човекот во однос на ирационалните живи суштества⁴⁸ - што е тема за посебна расправа - шокантно е колку малку треба, па одеднаш човекот да престане да биде човек во вашите очи. Може ли претставата за човекот - кој не е ниту ствар, ниту животно - само со губењето на одредени атрибути, за миг толку да се трансформира, што слободното суштество ќе се претвори во сопствената негација: во објект со кој може секој да го прави она што ќе го посака? Односно, преведено на помодерен јазик, може ли некој/а да ги загуби сите свои права како човек - следствено, да биде третиран/а како предмет, или како животно - само поради задоволувањето на своите сексуални потреби?

judgements, not only the underlying moral intentions. Undoubtedly, the respect for human nature, expressed by the second formulation of CI, still inspires the moral imagination of the Western thinkers. However, if we put aside for the moment your benevolent intentions, and focus on the consequences of your judgements, we can reach terrifying and shocking opinions. It terrifies and shocks, Sir Kant, that your remark that *crimina carnis contra naturam* present the danger for human nature, could be interpreted as an implicit threat rather than benevolent warning. Probably we would not be terrified so much of your contemptuous comments that during masturbation and homosexual behaviour a human being reduces itself to a thing (degrading himself/herself below the level of an animal), if they were not accompanied by the implicit threat. By the threat that everyone has a freedom to treat him (or her) as a beast, or as a thing, for he (or she) is no longer a human being because – by his/her sexual behaviour – he/she did not respect human nature.⁴⁷

But, even if we close our eyes before the monstrous idea of human superiority regarding the irrational living creatures⁴⁸ – which is a topic for another exposition – it is shocking that only such a minor change is needed for a human being to cease to be a human being in your eyes. Can the idea of a human being – neither a thing, nor a beast – be so changed suddenly with the loss of certain attributes, that a previously free person is transformed into his/her own negation: becoming for everyone an object of free will? Or, to put it another way, can someone be deprived of his/her human rights – and, as a result, be treated as a thing or as a beast – simply for the reason that he/she is satisfying his/her sexual needs?

Господине Кант, треба ли да потсетуваме дека модерниот концепт на човекови права го подразбира токму спротивното; дека човек не смее да биде третиран поинаку освен достоинствено и со почит кон неговата личност, независно од разликите помеѓу луѓето според полот, бојата на кожата, возраста, потеклото, сексуалната ориентација...? Треба ли да потсетуваме колку луѓе во изминатиот век ги загубија своите животи само затоа што беа Евреи или Роми, само затоа што не беа хетеросексуалци, или само затоа што имаа поинакви религиозни убедувања? Треба ли да потсетуваме дека дел од оние што им ги одзедоа животите, го сторија тоа со предубедување дека не убиваат луѓе, туку нелуѓе - суштества кои се деградирале под нивото на човек?

Господине Кант, што би кажале во своја одбрана по нападите дека вашите антрополошки согледби поттикнуваат мизантропски предубедувања? Зарем согледбите за *crimina carnis*, покрај тоа што ги потврдуваат и зајакнуваат традиционалните негативни стереотипи за сексуалноста, не се одлично рационално оправдување за перманентното психичко и физичко насилство врз нехетеросексуалците?⁴⁹

Хуманоста и еднаквоста

Господине Кант, доволна е само помислата дека престанува да биде човек оној што сексуално се изразува на поинаков начин (и, следствено, дека можеме да го третираме како не-човек), за да не доведе во искушение да ја прекинеме оваа спиритистичка сеанса без никакви натамошни одложувања. Зарем не би било сосем елегантно решение, од она што го кажавме досега, изведувањето на заклучокот дека ниту нашата современост го поминува тестот на

Sir Kant, is there any need to mention that the modern concept of human rights intends exactly the opposite; that a human being is to be treated only with dignity and respect towards his/her person, without distinction with regard to sex, race, age, origin, sexual orientation...? Is there any need to repeat how many human beings have lost their lives during the last century only because they were Jews or Roma, only because they were not heterosexuals, or because they had different religious beliefs? Should we remind you that some of those who took those lives acted with prejudice that they were not killing human beings, but non-human beings – beings that had degraded themselves below the level of humanity?

Dear Sir, what would be your apology considering the accusations that your anthropological considerations encourage misanthropic prejudices? What would be your comments to the charge that your considerations about *crimina carnis* confirm and reinforce the traditional negative stereotypes about sexuality? Would you still defend your opinions regardless of the claims that they served as rational excuses for the permanent psychological and physical violence against non-heterosexuals?⁴⁹

Humanity and Equality

Sir Kant, we are tempted to quit the present spiritualistic session, without delay, upon the very thought that a human being could be treated as a non-human being if he/she is sexually different. After all what we have said, wouldn't it be a pretty elegant solution to deduce that neither our time has passed the test of the categorical imperative nor the categorical imperative has passed the test of our time?

категоричкиот императив, ниту категоричкиот императив го поминува тестот на нашата современост?

Како би изгледало нашето секојдневие доколку моралните максими и постапки на луѓето би настојувале да го поминат тестот на КИ, онака како што го интерпретирате? Треба ли да се напише уште една негативна утопија за појасно да се согледаат сите нечовештини кои можат да произлезат од ригорозното следење на Кантовата идеја на човештвото? Уште една 1984, но во која Големиот брат не нè сирка однадвор туку однатре, свет во кој ниеден надворешен трибунал не е толку страшен колку внатрешниот трибунал на совеста?⁵⁰

Затоа, господине Кант, ако некој почне да Ве уверува дека е дотолку подобро за нашата современост тоа што не го поминува тестот на КИ (и дотолку полошо за КИ тоа што не го поминува тестот на нашата современост), ве молам, немојте да ја губите Вашата добра волја. Се чини, ништо друго не е толку неограничено колку што се капацитетите на човештвото за себеуништување па, оттаму, и шансите за еден кантовски *Доблесен нов свеџ* воопшто не треба да се потценуваат.

Моите досегашни неблагонаклони укажувања и тенденциозни прашања настојуваа да ги разликуваат аргументите со кои, ако успеав да го предочам тоа, ги компромитирате возвишените идеи на *вистината* и *слободата*. Претпазливоста е секојпат добредојдена: идејата на вистината може да го зголеми бројот на мртвите, а идејата на слободата бројот на жртвите, ако се прифати начинот на кој што ги интерпретирате, кога се повикувате на *моралниот закон* при анализата на некои конкретни ситуации. Пред разделба,

How would our time look like if our moral maxims and actions pretend to pass the test of CI, according to your own interpretation? Should we create another negative utopia in order to envisage more clearly all the inhumanities that could arise as a result of the rigorous following of the Kantian idea of humanity? Should we create another 1984 in which the Big Brother is not watching outside but inside us, a world in which there is no external tribunal so oppressive as the internal tribunal of the conscience?⁵⁰

Hence, Sir Kant, if someone is trying to persuade you that it is much better for our time that it has not passed the test of CI (and that it is much worse for the CI that it has not passed the test of our time), please, don't let your good will to be affected by such attempts. Apparently, there is nothing more unlimited than the human capacity for self-destroying; therefore, the possibility for a Kantian *Brave New World* is not to be underestimated.

So far, with my non-benevolent points and biased questions I tended to disturb your arguments, and to show how the sublime ideas of *truth* and *freedom* are discredited. As long as the sublime ideas are concerned, we should always be careful: if your practice of interpretation is accepted, the idea of truth can increase the number of deaths; the idea of freedom can increase the number of victims. Caution is always to be recommended during the analysis of certain cases when we are referring to the *moral law*. Before quitting our session, I will try to ex-

ќе се обидам да предочам извесни Ваши размислувања, само како илустрација на тоа колку лесно може да се искомпромитира и возвишената идеја на *еднаквоста*.

Бездруго, одговорот на прашањето што самиот си го поставувате - не е ли спротивно на *еднаквоста* на венчаните личности кога законот налага „*тиј* ќе биде твој господар“ („he shall be thy master“)⁵¹ - заслужено влегува не само во анализите на Западната софистика, туку и во анализите на философската мизогинија. Имено, ако таквата „легална супремација“, ако правото да се заповеда е засновано само врз фактот за „природната супериорност на способностите на сопругот во споредба со сопругата“ тогаш, тврдите вие, брачната состојба - „тој командува, таа се покорува“ - не е спротивна на „природната еднаквост на човековиот пар“⁵² !!! Обидот, пак, супериорноста да се претстави како реципрочна релација,⁵³ која е во интерес на прогресот на културата, може сериозно да не замисли во поглед на искреноста на вашето *Sapere aude*, лозинката на просветителството! Имате ли, почитуван професоре, храброст да се служите со сопствениот разум и тогаш кога предмет на рационална критика се традиционалните општествени институции и предрасуди?

Не е ли логично, дури и од вашите крајно сомнителни претпоставки - дека супериорноста на жената се состои во нејзиниот природен талент да господари со неговата желба за неа и, дека „во граѓанското општество жената не се потчинува себеси без брак кон желбите на некој маж“⁵⁴ - храбро да се заклучи дека граѓанското општество не е скроено според желбите на жените туку според желбите на мажите? Не е ли логично да се заклучи дека бракот ја претвора претпоставената супериорност на жената во нејзина

hibit some of your considerations, only as an illustration of how the sublime idea of *equality* could be easily discredited as well.

Unquestionably, the answer of your question – whether it is not contrary to the *equality* of married persons when the law, in every way, says of the husband when in relation to the wife, “he shall be thy master,”⁵¹ – deserves to be enlisted in the annals of the Western sophistry as well as in the annals of the Western misogyny. For, if such ‘legal supremacy’ and the right to command are based only upon the fact of “the natural superiority of the faculties of the husband compared with those of the wife” then, as you assert, the marital condition – he is the one who commands, and she is the one who obeys – cannot be regarded as contrary to “the natural equality of a human pair”⁵² !!! Your attempt to justify the superiority of one partner as a relation of reciprocity, as in the interest of the progress of culture,⁵³ can cast a serious doubt on the sincerity of *Sapere aude*, the legendary motto of the Enlightenment! Indeed, dear professor, do you have the courage to employ your reason when the target of your rational critique are the traditional social institutions and the traditional prejudices?

Is it not reasonable, even with your highly suspicious assumptions,⁵⁴ to conclude firmly that the civil society is designed according to men’s desires rather than to women’s desires? Is it not quite reasonable to conclude that the marriage is what transforms the alleged superiority of woman into her own inferiority – “her natural talent for mastering his desire for her” into legal obligation for conforming to his desires?

инфериорност - нејзиниот природен „талент за господарење со неговата желба за неа“, во законска должност за покорување кон неговите желби?

За жал, иако ја величавте смелоста како доблест, немавте смелост докрај да ги следите ниту Вашите патријархални претпоставки. Уште поиронично, иако за препознатлива црта на Кантовата етика се смета токму почитта кон личностите,⁵⁵ Вашата личност не можеше да остане поштедена од непочитување, како што впрочем не останаа поштедени ниту оние кои толку лесно го губеа статусот „личност“ во Вашите очи. На обвинувањата дека не сте модел за интелектуален интегритет,⁵⁶ логично се надоврза и претставата за Кант како „егземплар на философски сексизам“ со реакционерни гледишта кон жените дури и за неговото време.⁵⁷

За тоа колку таквите обвинувања се основани - колку Вашиот морален закон, и претпочитањето на должностите кон себеси, можат да бидат навистина опасни по живот (особено за жените) – најдобро можат да посведочат Вашите сопствени согледби: „Во мигот кога повеќе не можам да живеам честито туку станувам недостоен за живот со една таква (срамна) постапка, јас воопшто не можам да живеам повеќе“⁵⁸ Сè уште сме запрепаствени, почитуван професоре, како тоа некој може да го „обесчести човештвото во својата сопствена личност“ со тоа што ќе стане беспомошна жртва на некоја срамна акција? Едноставно сме вцашени, господине Кант, од Вашето образложение дека е подобро потенцијалната жртва на силување да се самоубие пред силувањето, со смрт да ја одбрани сопствената чест, отколку да дозволи честа неповратно да биде изгубена.⁵⁹

Unfortunately, although you have elevated courage as a virtue, you did not have the courage to follow consistently even your own patriarchal assumptions. Ironically enough, although the respect for persons is considered as a mark of the Kantian ethics,⁵⁵ your person was not spared from disrespect, as those who have lost the status of ‘person’ so easily in your view were not spared. The accusations that you are not a model of intellectual integrity⁵⁶ were logically extended with the assessment of Kant as “an exemplar of philosophical sexism” holding reactionary views about women, reactionary even in your own time.⁵⁷

Dear Sir, the most persuasive evidence for the plausibility of that kind of accusations – that your moral law, and preference to the duties one has to himself/herself, can be really dangerous to life (especially to women’s lives) – are your own considerations: “The moment I can no longer live in honour but become unworthy of life by such [disgraceful] an action, I can no longer live at all.”⁵⁸ We are still bewildered, dear professor, how someone could “dishonour humanity in her own person” by becoming a helpless victim in certain disgraceful actions? We are simply offended, Sir Kant, by your reasoning that it would have been better for the potential rape victim to commit suicide before the rape, to defend her honour unto death, rather than to allow an irreversible loss of her honour.⁵⁹

Тука веќе не можеме да му одолееме на искушението да се поделиме од Вас, почитуван професоре, и повторно да Ве препуштиме на вечниот мир. Нај-после, има ли некакво значење тоа што нашите прашања ќе останат без одговор? Има ли појасен признак за будноста на разумот од чинот на прашување? И што креира поголеми монструми: заспаноста на разумот или будноста на разумот? Конечно, ќе има ли разумот доволно храброст и сила да се соочи со сопствената монструозност?

For the time being, dear professor, we are not in a position to resist the temptation to say adieu to you and to leave you in eternal peace. Finally, is there any significance that our earlier questions will remain unanswered? Is there a more transparent symptom of the wakefulness of the reason than the very act of (Re-) questioning? What creates more dreadful monsters: the sleep of reason or the wakefulness of reason? At last, would we be powerful enough to face our own monstrosity?

Translated from Macedonian by
Rodna Ruskovska and Zarko Trajanoski

Белешки

¹ Cf. Arendt, Hannah “Some Questions of Moral Philosophy”. *Social Research*, 1994, Vol. 61, Issue 4. (Source: *Academic Search Premier*).

² Cf. Badiou, Alain. “The (Re)turn of Philosophy Itself”, in *Manifesto for Philosophy*. Albany: State University of New York Press, p. 114.

³ Ibid. p. 115.

⁴ Како што неколку пати нè потсетуваат незаборавните ликови од филмот *Магнолија* од Пол Томас Андерсон.

⁵ Cf. Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. Albany State University of New York Press, 1994, p. 145: „Категоричкиот императив е еден од најпроучените - и најлошо разбрани - елементи на Кантовата мисла.“

⁶ Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 1998. p. 16: „Тука лесно би било да се покаже како обичниот

Notes

¹ Cf. Arendt, Hannah “Some Questions of Moral Philosophy”. *Social Research*, 1994, Vol. 61, Issue 4. (Source: *Academic Search Premier*).

² Cf. Badiou, Alain. “The (Re)turn of Philosophy Itself”, in *Manifesto for Philosophy*. Albany: State University of New York Press, p. 114.

³ Ibid. p. 115.

⁴ As we are repeatedly reminded by the unforgettable characters portrayed in the film *Magnolia* by Paul Thomas Anderson.

⁵ Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. Albany State University of New York Press, 1994, p. 145: “The categorical imperative is one of the most famous—and most thoroughly misunderstood—elements of Kant’s thinking.”

⁶ Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 1998. p. 16: “Here it would be easy to show how common hu-

човеков разум, со овој компас в рака, знае многу добро како да разграничи во секој нареден случај што е добро а што е зло, што е согласно должноста а што спротивно на должноста...“ (G 4:404)

⁷ Cf. Arendt, Hannah “Some Questions of Moral Philosophy”. *Social Research*, 1994, Vol. 61, Issue 4. (Source: *Academic Search Premier*): „...формулата што секој човек ум ја применува кога треба да препознае добро и лошо.“

⁸ Cf. Scarre, Geoffrey. “Interpreting the Categorical Imperative”. *British Journal for the History of Philosophy*, 1998, Vol. 6 Issue 2, p. 224.

⁹ Cf. Pogge, Thomas W. “The Categorical Imperative” in *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, Md. Rowman & Littlefield, 1998, p. 206.

¹⁰ Zupancic, Alenka. “The Subject of the Law” in *Cogito and the Unconscious*, ed. by Slavoj Zizek, Duke University Press, 1998, p. 41: „’Фројдовскиот налет’ може да се сумира вака: она што философијата го нарекува морален закон и, поточно, она што Кант го нарекува категорички императив, всушност не е ништо друго освен суперегото.“

¹¹ За контроверзите во однос на претставата за Кант како пандан на Маркиз де Сад види повеќе во Zizek, Slavoj. “Kant with (or against) Sade” in *The Zizek Reader*, Blackwell Publishers, 1999, pp. 283-301, кој се надоврзува на текстот на Лакан “Kant avec Sade”. Жижек се осврнува на гледиштата на Адорно и Хоркхајмер и на Лакановите гледишта.

¹² Cf. Deleuze, Gilles. *Coldness and Cruelty*. New York: Zone Books, 1999, p. 83: „Коперниковската револуција на Кантовата *Критика на чистиоој разум* се состоеше во согледувањето на објектите како да кружат околу субјектот; но *Критикајта на практичноој разум*, каде што Бог е согледан како да кружи околу Законот, е можеби дури и пореволуционерна. Веројатно таа ги одразуваше главните промени во светот.“

man reason, with this compass in hand, knows very well how to distinguish in every case that comes up what is good and what is evil, what is in conformity with duty or contrary to duty...” (G 4:404)

⁷ Cf. Arendt, Hannah “Some Questions of Moral Philosophy”. *Social Research*, 1994, Vol. 61, Issue 4. (Source: *Academic Search Premier*): “...the formula which the human mind applies whenever it has to tell right from wrong.”

⁸ Cf. Scarre, Geoffrey. ‘Interpreting the Categorical Imperative’. *British Journal for the History of Philosophy*, 1998, Vol. 6 Issue 2, p. 224.

⁹ Cf. Pogge, Thomas W. “The Categorical Imperative” in *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, Md. Rowman & Littlefield, 1998, p. 206.

¹⁰ Zupancic, Alenka. “The Subject of the Law” in *Cogito and the Unconscious*, ed. by Slavoj Zizek, Duke University Press, 1998, p. 41: “The ‘Freudian blow’ could be summarized as follows: what philosophy calls the moral law and, more precisely, what Kant calls the categorical imperative, is in fact nothing other than the superego.”

¹¹ More on the controversies regarding the conception of Kant as a counterpart of Marquis de Sade see in Zizek, Slavoj. ‘Kant with (or against) Sade’ in *The Zizek Reader*, Blackwell Publishers, 1999, pp. 283-301, that refers to Lacan’s text ‘Kant avec Sade’. Zizek addresses the views of Adorno and Horkheimer and Lacan’s views.

¹² Cf. Deleuze, Gilles. *Coldness and Cruelty*. New York: Zone Books, 1999, p. 83: “The Copernican revolution in Kant’s *Critique of Pure Reason* consisted in viewing the objects of knowledge as revolving around the subject; but the *Critique of Practical Reason*, where the Good is conceived as revolving around the Law, is perhaps even more revolutionary. It probably reflected major changes in the world.”

¹³ За Фројдовата „коперниковска револуција“ види повеќе kaj Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. New York & London, W.W.Norton & Company, 1977, p. 165.

¹⁴ Cf. Kant, Immanuel, ‘On a Supposed Right to Tell Lies From Benevolent Motives’ in Kant’s *Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, B.D., Fellow and Tutor of Trinity College, Dublin, 4th revised ed. (London: Kongmans, Green and Co.), 1889, p. 362.

¹⁵ Спореди Lacan, Jacques. *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge* (The Seminar of Jacques Lacan Book XX), W.W. Norton & Company, New York & London, 1998, p. 92: „Од императивот дека ништо патетично не треба да му наложува на сведочењето, мора ли да дедуцираме дека некој слободен човек би требало да му ја каже на тиранот вистината, дури и ако вистинољубивоста значи испорачување на непријателот или соперникот во рацете на тиранот? Воздржаноста која ја предизвикува Кантовиот позитивен одговор во секој од нас произлегува од фактот дека целокупната вистина е нешто што не може да биде кажано.“

¹⁶ За Ајхмановата одбрана на неговото судење во Ерусалим, споредете Glover, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. Yale University Press. New Haven and London. 1999, p. 357: „Го прифатив Кантовиот категорички императив како моја норма многу одамна. Сопствениот живот го подредив на тој императив...“. „Со мојата забелешка за Кант подразбирам дека принципот на мојата волја мора секогаш да биде таков за да стане принцип на општите закони.“

¹⁷ Спореди и Villa, Dana Richard, *Politics, Philosophy, Terror: Essays On the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, N.J. Princeton University Press, 1999, p. 51.

¹⁸ Арент, Хана, *Ајхман во Ерусалим: Извештај за баналноста на злошо*, Темплум, Скопје, 2003, стр. 186.

¹³ More on the Freud’s ‘Copernican revolution’ see Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. New York & London, W.W.Norton & Company, 1977, p. 165.

¹⁴ Kant, Immanuel, ‘On a Supposed Right to Tell Lies From Benevolent Motives’ in Kant’s *Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, B.D., Fellow and Tutor of Trinity College, Dublin, 4th revised ed. (London: Kongmans, Green and Co.), 1889, p. 362.

¹⁵ See Lacan, Jacques. *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge* (The Seminar of Jacques Lacan Book XX), W.W. Norton & Company, New York & London, 1998, p. 92: “From the imperative that nothing pathetic should dictate testimony, must we deduce that a free man ought to tell the tyrant the truth, even if that means delivering the enemy or rival into the tyrant’s hands by his truthfulness? The reservations sparked in all of us by Kant’s answer, which is affirmative, stem from the fact that whole truth is what cannot be told.”

¹⁶ About the Eichmann defence on his trial in Jerusalem, compare Glover, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. Yale University Press. New Haven and London. 1999, p. 357: “I have taken Kant’s categorical imperative as my norm, I did long ago. I have ordered my life by that imperative...”. “I meant by my remark about Kant that the principle of my will must always be such that it can become the principle of general laws”.

¹⁷ See also Villa, Dana Richard, *Politics, Philosophy, Terror: Essays On the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, N.J. Princeton University Press, 1999, p. 51.

¹⁸ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 136.

¹⁹ Cf. Zizek, Slavoj. "Kant with (or against) Sade" in *The Zizek Reader*, Blackwell Publishers, 1999, p. 285: „...дали има линија која води од кантовската формалистичка етика до ладно-крвната убиствена машина на Аушвиц? Дали концентрационите логори и убивањето како неутрален бизнис се инхерентен исход од просветителското инсистирање врз автономијата на Разумот?“

²⁰ Zizek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*, Verso, 1997, p. 233.

²¹ Ibid.

²² Compare Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford, U.K.; Cambridge, Mass. Blackwell Publishers, 2000, p. 164.

²³ See Zupancic, Alenka. "The Subject of the Law" in *Cogito and the Unconscious*, ed. by Slavoj Zizek, Duke University Press, 1998, p. 49: „Ако моралниот закон е навистина безусловен, ако не следува од кој и да е поим на добро, туку самиот е основа за секоја мо'на дефиниција на доброто, тогаш е јасно зошто Кант не може да прифати дека доброто на нашиот ближен може да послужи како оправдание за неисполнувањето на нашата должност. Оние кои не сакаат да го прифатат овој аспект на Кантовата позиција во дискутираниот пример туку го отфрлаат, исто така го отфрлаат целото здание на кантовската етика кое што се крепи токму врз оваа точка.“

²⁴ Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 1998, (4:440).

²⁵ Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 1998. p. 38: „Постапувај така што ќе го ползуваш човештвото, без оглед дали во твојата личност или во личноста на друг, секогаш истовремено како цел, никогаш само како средство.“

²⁶ Cf. Wood Allen. "Humanity as End in Itself" in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*,

¹⁹ Cf. Zizek, Slavoj. 'Kant with (or against) Sade' in *The Zizek Reader*, Blackwell Publishers, 1999, p. 285: "...is there a line from Kantian formalist ethics to the cold-blooded Auschwitz killing machine? Are concentration camps and killing as a neutral business the inherent outcome of the enlightened insistence on the autonomy of Reason?"

²⁰ Zizek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*, Verso, 1997, p. 233.

²¹ Ibid.

²² Compare Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford, U.K.; Cambridge, Mass. Blackwell Publishers, 2000, p. 164.

²³ See Zupancic, Alenka. *The Subject of the Law in Cogito and the Unconscious*, ed. by Slavoj Zizek, Duke University Press, 1998, p. 49: "If the moral law is indeed unconditional, if it does not follow from any notion of the good, but is itself the ground for any possible definition of the good, then it is clear why Kant cannot accept that the good of our fellow man might serve us as an excuse for not doing our duty. Those who are not willing to accept this aspect of Kant's position in the discussed example but reject it, are also rejecting the entire edifice of Kantian ethics that hangs precisely upon this point."

²⁴ Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 1998, (4:440).

²⁵ Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 1998. p. 38: "The practical imperative will therefore be the following: So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means."

²⁶ Cf. Wood Allen. "Humanity As End in Itself" in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*,

Lanham, Md. Rowman & Littlefield, 1998, p. 169.

²⁷ Cf. Ibid.

²⁸ Cf. ibid. p. 185: „Кантовата теорија имплицира дека ако на некои членови од нашиот биолошки вид им недостига ‘човечност’ во оваа смисла, без разлика дали привремено или трајно, тогаш секој член од нашиот вид не е цел за себеси. Се чини, очигледно е дека малите деца и луѓето чии рационални способности се изразито нарушени едноставно немаат способност да поставуваат цели согласно разумот. Следствено, врз основа на Кантовата теорија, тие не би требало да се сметаат како личности и како цели за себе.“

²⁹ Kant, Immanuel. *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, trans. W. Hastie (Edinburgh: Clark, 1887). Во пододделот „Правото на казнување“.

³⁰ „...Категоричкиот императив на Казнената Правда, дека убивањето на која и да е личност спротивно на Законот мора да биде казнето со смрт...“

³¹ Cf. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals: A Polemic: By Way of Clarification and Supplement to My Last Book, Beyond Good and Evil*. Oxford; New York Oxford University Press (UK), 1997, p. 47.

³² Цитирано според Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press (US), 2000. p. 15: „Човештвото ја има својата најголема совршеност во белата раса. Жолтите Индијанци имаат нешто помалку талент. Црнциите се подолу, а најдолу од сите е дел од американските раси.“ (*Geo* 9:316)

³² Kant, Immanuel. *The Science of Right*. trans. by Hastie, W. Raleigh, N.C. Alex Catalogue (www.netlibrary.com), p. 38: „...ако еден маж и една жена имаат волја да стапат во реципрочно уживање согласно нивната сексуална природа, тие мора нужно да се венчаат еден за друг; а оваа нужност е во согласност со јуридикските закони на чистиот разум.“

Lanham, Md. Rowman & Littlefield, 1998, p. 169.

²⁷ Cf. Ibid.

²⁸ Cf. ibid. p. 185: “...Kant’s theory implies that if some members of our biological species lack ‘humanity’ in this sense, whether temporarily or permanently, then not every member of our species is an end in itself. It seems evident that young children and people whose rational capacities are severely impaired simply do not have the capacity to set ends according to reason. On Kant’s theory, therefore, they have to count as non-persons and are not ends in themselves.”

²⁹ Kant, Immanuel. *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, trans. W. Hastie (Edinburgh: Clark, 1887). In the subsection: “The Right of Punishment”

³⁰ “...The Categorical Imperative of Penal Justice, that the killing of any person contrary to the Law must be punished with death...”

³¹ Cf. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals: A Polemic: By Way of Clarification and Supplement to My Last Book, Beyond Good and Evil*. Oxford; New York Oxford University Press (UK), 1997, p. 47.

³² Compare Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press (US), 2000. p. 15: “Humanity has its highest perfection in the white race. The yellow Indians have a somewhat lesser talent. The Negroes are much lower, and lowest of all is part of the American races” (*Geo* 9:316)

³³ Kant, Immanuel. *The Science of Right*. trans. by Hastie, W. Raleigh, N.C. Alex Catalogue (www.netlibrary.com), p. 38: “...if a man and a woman have the will to enter on reciprocal enjoyment in accordance with their sexual nature, they must necessarily marry each other; and this necessity is in accordance with the juridical laws of pure reason.”

³⁴ “Commercium sexuelle est usus membrorum et facultatum sexualium alterius.”

³⁵ Kant, Immanuel. *The Science of Right*. trans. by Hastie, W. Raleigh, N.C. Alex Catalogue (www.netlibrary.com), p. 39.

³⁶ Како „...унијата на две личности од различен пол за доживотно реципрочно поседување на нивните сексуални атрибути.“

³⁷ Soble, Alan. “Kant and Sexual Perversion”. *The Monist*, vol. 86, no. 1, p. 77.

³⁸ Власија на разумој се огледа во самосовладувањето, а должносија за апатија во забраната за препуштање на сопствените чувства и нагони. Видете Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics* (eBook) Publication: Raleigh, N.C. Alex Catalogue (<http://www.netlibrary.com>), p. 33: „Доблеста, значи, сè додека е заснована врз внатрешна слобода, содржи позитивна заповед за човекот, имено, дека тој би требало да ги подреди сите моќи и склоности под негово владение (на Разумот); и ова е позитивен налог за себезаповедање покрај забраната, имено, дека не треба да дозволи самиот да биде под власт на своите чувства и склоности (должноста за апатија); зашто, сè додека разумот не ги држи уздите во своите раце, чувствата и склоностите ќе си господарат со човекот.“

³⁹ За кантовската “морална апатичност” на ликовите од делата на Маркиз де Сад видете во вториот екскурс од “*Dialektik der Aufklärung*“, на Хоркхајмер и Адорно.

⁴⁰ За погрешното поистоветување, и за разграничувањето помеѓу апатијата (која подразбира морално чувство на респект кон законот) и индиферентноста видете Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics*, p. 34: „Ова погрешно разбирање може да се избегне ако се именува како морална апатија оној недостиг на емоција кој треба да се разликува од индиферентноста. Кај првата, чувствата кои произлегуваат од сетилните впечатоци го губат своето

³⁴ “Commercium sexuelle est usus membrorum et facultatum sexualium alterius.”

³⁵ Kant, Immanuel. *The Science of Right*. trans. by Hastie, W. Raleigh, N.C. Alex Catalogue (www.netlibrary.com), p. 39.

³⁶ As “...the union of two persons of different sex for life-long reciprocal possession of their sexual faculties.”

³⁷ Soble, Alan. “Kant and Sexual Perversion”. *The Monist*, vol. 86, no. 1, p. 77.

³⁸ *The rule of reason* corresponds to self-control, and *duty of apathy* to prohibition that he should not allow himself to be governed by his feelings and inclinations. Cf. Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics* (eBook) Publication: Raleigh, N.C. Alex Catalogue (<http://www.netlibrary.com>), p. 33: “Virtue, therefore, in so far as it is based on internal freedom, contains a positive command for man, namely, that he should bring all his powers and inclinations under his rule (that of reason); and this is a positive precept of command over himself which is additional to the prohibition, namely, that he should not allow himself to be governed by his feelings and inclinations (the duty of apathy); since, unless reason takes the reins of government into its own hands, the feelings and inclinations play the master over the man.”

³⁹ In the second part of the *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer and Adorno are explaining how Kantian ‘moral apathy’ is exposed in the Marquis de Sade works.

⁴⁰ According to Kant, apathy (which indicates a moral feeling of respect for the law) is wrongly equated with indifference. See Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics* (eBook) Publication: Raleigh, N.C. Alex Catalogue (<http://www.netlibrary.com>), p. 34: “This misconception may be avoided by giving the name moral apathy to that want of emotion which is to be distinguished from indifference. In the former, the feelings arising from sensible impressions lose their

влијание врз моралното чувство само затоа што респектот кон законот е помоќен отколку сите тие заедно.“

⁴¹ *Sexuality* ed. by Robert A. Nye. Oxford University Press, 1999, p. 12: „Одговорот на прашањето *Што сум јас?* во почетокот на дваесетиот век веројатно би упатувал на некоја од овие нови сексуални категории: хетеросексуалец, хомосексуалец, мазохист, садист, или фетишист.“

⁴² “Vatican Declaration on Some Questions of Sexual Ethics” (1976) in: Mappes, Thomas A. *Social Ethics*. McGraw-Hill, 1982, p. 204: „Човековата личност, согласно научните дисциплини од нашево време, е под толку големо влијание од нејзината сексуалност што истата мора да се смета за еден од основните фактори кои го обликуваат човековиот живот.“

⁴³ Cf. Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Verso, 2001, p. 8: „Експлицитната референца на оваа ориентација (етиката на човековите права), во корпусот на класичната философија, е Кант. Нашиот современ момент е дефиниран со едно големо "враќање кон Кант".“

⁴⁴ Дури и такви *конзервативци* како што е Томас Нејгел (барем што се однесува до неговата дилема дали хомосексуалноста е или не е сексуална перверзија) забележаа дека „Денес одвај може да се најде некој што ќе пцуе против орално-гениталниот контакт, а предностите на содомијата се предочуваат од толку респектабилни фигури како што се Д. Х. Лоренс и Норман Мејлер.“ (Nagel, Thomas. *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 49.)

⁴⁵ Cf. Nagel, Thomas. ‘Personal Rights and Public Space’ in *Deliberative Democracy And Human Rights*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999, p. 37.

⁴⁶ Самиот концепт на “сексуална перверзија” е “кантовски” симптоматичен. Споредете ја, на пример, определбата на Нејгел: „...ако воопшто постојат некакви сексуални перверзии, тие би требало да бидат сексуални желби или практики кои, во извесна смисла, се неприродни, иако

influence on the moral feeling only because the respect for the law is more powerful than all of them together.”

⁴¹ *Sexuality* ed. by Robert A. Nye. Oxford University Press, 1999, p. 12: “The answer of the question ‘Who am I?’ at the beginning of the twentieth century would now probably include some reference to one of these new sexual categories: heterosexual, homosexual, masochist, sadist, or fetishist.”

⁴² See “Vatican Declaration on Some Questions of Sexual Ethics” (1976) in: Mappes, Thomas A. *Social Ethics*. McGraw-Hill, 1982, p. 204: “The human person, according to the scientific disciplines of our day, is so deeply influenced by his sexuality that this latter must be regarded as one of the basic factors shaping human life.”

⁴³ Cf. Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Verso, 2001, p. 8: “The explicit reference of this orientation [the ethic of human rights], in the corpus of classical philosophy, is Kant. Our contemporary moment is defined by an immense "return to Kant”.

⁴⁴ Even such *conservatives* as Thomas Nagel (as far as his dilemma of whether homosexuality is sexual perversion is concerned) remarked that “Hardly anyone can be found these days to inveigh against oral-genital contact, and the merits of buggery are urged by such respectable figures as D.H. Lawrence and Norman Mailer.” (Nagel, Thomas. *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 49.)

⁴⁵ Cf. Nagel, Thomas. “Personal Rights and Public Space” in *Deliberative Democracy And Human Rights*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999, p. 37.

⁴⁶ The very concept of ‘sexual perversion’ is symptomatically “Kantian”. Compare, for example, the definition of Nagel: “...if there are any sexual perversions, they will have to be sexual desires or practices that are in some sense unnatural, though the explanation of this natural/unnatural distinction is of course

објаснувањето на оваа дистинкција природно/неприродно, се разбира, е главниот проблем., (Nagel, Thomas. *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 39.)

⁴⁷ Некои Кантови согледби од *Еџичкиџе ѓредавања*, се поразувачки: „Човекот може да располага само со стварите; сверовите се ствари, во ова значење; но човекот не е ствар, не е свер. Ако тој располага со себеси, тој ја третира својата вредност како како таа на сверовите. Тој кој така се однесува, кој нема никаков респект кон човековата природа и кој прави ствар од себеси, станува за секого Објект на слободна волја. Ние сме слободни да го третираме како свер, како ствар, и да го користиме за наша забава како што го правиме тоа со коњ или куче, затоа што тој не е веќе човечко суштество.“ (цитирано во Soble, Alan. “Kant and Sexual Perversion”. *The Monist*, vol. 86, no. 1, 2003, p. 78.)

⁴⁸ Cf. Kant, Immanuel. *Anthropology From a Pragmatic Point of View* (eBook): Carbondale, Ill. Southern Illinois University Press, 1996, p. 89: „Фактот дека човекот има свест за его-поим бескрајно го издигнува над сите други суштества што живеат на Земјата. Поради тоа, тој е личност; и благодарение на оваа единственост на свеста, тој останува една и иста личност и покрај сите непредвидливи промени што можат да го снајдат. Тој е суштество кое, со својата надмоќност и достоинство, е сосем различно од *сџварџџе*, како што се ирационалните животни со кои може да владее и управува по своја волја.

⁴⁹ Cf. Soble, Alan. “Kant and Sexual Perversion”. *The Monist*, vol. 86, no. 1, p. 78: „...Кантовото интелектуално геј-шиканирање е надополнето, всушност, со застапување на физичко геј-шиканирање.“

⁵⁰ Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics* (eBook) Publication: Raleigh, N.C. Alex Catalogue (<http://www.netlibrary.com>), p. 35: „Секој човек има совест, и е набљудуван од внатрешен судија кој се заканува и го држи во стравопочит (длабока почит комбинирана со страв); и оваа моќ која ги надгледува законите во него не е нешто

the main problem.” (Nagel, Thomas. *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 39.)

⁴⁷ Some Kant’s remarks in *Lectures on Ethics* are shocking: “Man can only dispose over things; beasts are things in this sense; but man is not a thing, not a beast. If he disposes over himself, he treats his value as that of a beast. He who so behaves, who has no respect for human nature and makes a thing of himself, becomes for everyone an Object of free will. We are free to treat him as a beast, as a thing, and to use him for our sport as we do a horse or a dog, for he is no longer a human being.” (quoted in Soble, Alan. ‘Kant and Sexual Perversion’, *The Monist*, vol. 86, no. 1, p. 78.)

⁴⁸ Cf. Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (eBook): Carbondale, Ill. Southern Illinois University Press, 1996, p. 89: “The fact that man is aware of an ego-concept raises him infinitely above all other creatures living on earth. Because of this, he is a person; and by virtue of this oneness of consciousness, he remains one and the same person despite all the vicissitudes which may befall him. He is a being who, by reason of his pre-eminence and dignity, is wholly different from things, such as the irrational animals that he can master and rule at will.”

⁴⁹ Cf. Soble, Alan. “Kant and Sexual Perversion”, *The Monist*, vol. 86, no. 1, p. 78: “...Kant’s intellectual gay-bashing is supplemented, in effect, by the advocacy of physical gay-bashing...”

⁵⁰ Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics* (eBook) Publication: Raleigh, N.C. Alex Catalogue (<http://www.netlibrary.com>), p. 35: “Every man has a conscience, and finds himself observed by an inward judge which threatens and keeps him in awe (reverence combined with fear); and this power which watches over the laws within him is not some-

што самиот (своеволно) го создава, туку е инкорпорирана во неговото битие. Таа го следи како неговата сенка, кога мисли да избега. Навистина, тој може да се затупува со задоволства и застранувања, но не може да го избегне, кога тогаш, доаѓањето при себе или будењето, и тогаш веднаш го перципира нејзиниот ужаснувачки глас. Навистина, во крајна изопаченост тој може да не внимава на неа, но не може да избегне да не ја слуша.“

⁵¹ Cf. Kant, Immanuel. *The Science of Right*. trans. by Hastie, W. Raleigh, N.C. Alex Catalogue (www.netlibrary.com), p. 39.

⁵² Ibid. p. 40.

⁵³ *Anthropology*, p. 216: „Во интерес на прогресот на културата, едниот партнер мора да биде посупериорен кон другиот на хетероген начин. Мажот мора да биде супериорен кон жената во поглед на неговата физичка сила и храброст, додека жената мора да биде супериорна кон мажот во поглед на нејзиниот природен талент да господари со неговата желба за неа.“

⁵⁴ „...а ако таа е венчана, тогаш само во моногамија.“ (*Anthropology*, p. 217.)

⁵⁵ Cf. Allison, Henry E. “Ethics, Evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood’s Kant’s Ethical Thought”. *Ethics*, 2001, p. 594.

⁵⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*. Oxford; New York: Oxford University Press (UK), 1998, p. 51.

⁵⁷ May Schot, Robin. “Kant” in *A Companion in Feminist Philosophy*. Blackwell Publishers, 1998, p. 40: „Имајќи го предвид експлицитното прифаќање на потчинетоста на сопругите кон нивните сопрузи и исклучувањето на жените од

thing which he himself (arbitrarily) makes, but it is incorporated in his being. It follows him like his shadow, when he thinks to escape. He may indeed stupefy himself with pleasures and distractions, but cannot avoid now and then coming to himself or awaking, and then he at once perceives its awful voice. In his utmost depravity, he may, indeed, pay no attention to it, but he cannot avoid hearing it.”

⁵¹ Cf. Kant, Immanuel. *The Science of Right*. trans. by Hastie, W. Raleigh, N.C. Alex Catalogue (www.netlibrary.com), p. 39.

⁵² Ibid. p. 40.

⁵³ *Anthropology*, p. 216: “In the interest of the progress of culture, one partner must be superior to the other in a heterogeneous way. The man must be superior to the woman in respect to his physical strength and courage, while the woman must be superior to the man in respect to her natural talent for mastering his desire for her.”

⁵⁴ The assumptions that “the woman must be superior to the man in respect to her natural talent for mastering his desire for her” as well as that “in a civil society the woman does not submit herself without marriage to the desires of a man, and if she is married, then only in monogamy”. (*Anthropology*, p. 217.)

⁵⁵ Cf. Allison, Henry E. “Ethics, Evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood’s Kant’s Ethical Thought”. *Ethics*, 2001, p. 594.

⁵⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize With a Hammer*. Oxford; New York: Oxford University Press (UK), 1998, p. 51.

⁵⁷ Cf. May Schot, Robin. “Kant” in *A Companion in Feminist Philosophy*. Blackwell Publishers, 1998, p. 40: “Given Kant’s explicit endorsement of the subordination of wives to their husbands and the exclusion of women from intellectual and politi-

интелектуалните и политичките права, не зачудува тоа што повеќе феминистки го сметаат за егземплар на философски сексизам.“

⁵⁸ *Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield (Indianapolis, IN: Hackett, 1963), p. 156: „На пример, ако некоја жена не може повеќе да го зачува својот живот освен да ја предаде нејзината личност на волјата на некој друг, таа е обврзана поскоро да се откаже од нејзиниот живот отколку да го обезбести човештвото во нејзината личност, што би било случај кога би се предала како ствар на волјата на некој друг.“

⁵⁹ Cf. *Ibid.* pp. 149-150.

cal rights, it is no surprise that many feminist consider Kant to be an exemplar of philosophical sexism.”

⁵⁸ *Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield (Indianapolis, IN: Hackett, 1963), p. 156: “If, for instance, a woman cannot preserve her life any longer except by surrendering her person to the will of another, she is bound to give up her life rather than dishonour humanity in her own person, which is what she would be doing in giving herself up as a thing to the will of another.”

⁵⁹ Cf. *Ibid.* pp. 149-150.

Лучијана
Паризи

За една шизогенеза на половата разлика

Линијата на настанувањето не е одредена од точките кои таа ги поврзува, или пак од точките кои ја сочинуваат, туку сосема спротивно, таа минува помеѓу точките, влегува отседе, врви вертикално од првозабележаните точки па оди трансверзално до одредишната врска со оддалечени или соседни точки.¹

Ако поимот киборг нè натера одново да обмислиме што е женскоста и што прави феминистичката политика, тогаш е важно да се запрашаме кои се новите модалитети на половата разлика кои се раширија од неговото појавување. На пример, едно повнимателно разгледување на киберфеминистичката литература го открива делото на Седи Планта (Sadie Plant) како безмалку редок исклучок во критичките дебати околу проблемите на половото отелотворување и бестелесност, наметнати од биоинформатичките капиталистички технологии, бидејќи е насочено кон соодавање на нови модалитети на пол.² Планта не ја ограничува својата критичка проникливост само на информатичките науки за да ги повтори доминантните културни конструкции за женскоста во однос на машините, туку јасно предлага нов метод на размислување за женскоста кој се шири кон една онтологија на настанување, наместо да тапка во репрезентативната рамка на женскиот идентитет.

Luciana
Parisi

For a Schizogenesis of Sexual Difference

A line of becoming is not defined by points that it connects, or by points that compose it; on the contrary, it passes between points, it comes up through the middle, it runs perpendicular to the points first perceived, transversally to the localizable relation to distant or contiguous points.¹

If the notion of the cyborg has forced us to rethink what femininity is and what a feminist politics does then it has become important to ask which are the new modalities of sexual difference that have sprawled in its aftermath? For example, a closer look at cyberfeminist literature sees Sadie Plant's work as an almost unique exception in critical debates about the problems of sexual embodiment and disembodiment posed by bioinformatic capitalist technologies, as it is geared towards the production of new modalities of sex.² Plant does not limit her critical insights into information sciences to a reiteration of the dominant cultural constructions of femininity in relation to machines, but clearly proposes a new method to think of femininity that stretches towards an ontology of becoming rather than dwelling upon the representative framework of women's identity. The same cannot be said for the recently published cyberfeminist literature that has seen a significant dis-intensification of innovative critique after the critical hype of the 90s, which is now revamping fa-

Истото не би можело да се рече за неодамна издадената киберфеминистичка литература која, по оној значаен наплив во деведесеттите, бележи значително обесилување од иновативна критика, и којашто ги обновува познатите поими за отелотворување, ставајќи ја женскоста во една веќе утврдена шема (доминантна идеологија, означувачки структури, системи на репрезентација).³ Во овој случај, сфаќањето на женскоста е прилагодено да соодветствува на положбата на телото со фрагментирани категории на репрезентација: црно и бело, хомосексуален и хетеросексуален, работничка класа и средна класа итн. На сличен начин, врската со машините постојано е оптоварена со проблемите околу користењето, интерфејсот и пристапноста, кои одново воведоа едно онтолошко отстојание меѓу мислењето и дејствувањето, умот и телото итн. Ова не значи дека овие работи не се од важност во контекстот на биоинформатичкиот капитализам. Напротив, со оваа статија сакам да укажам дека за да се сфати нивната важност тие треба да се нурнат во едно пошироко поле на односи, коешто ќе стане јасно малку подоцна, и коешто содржи збирови на промени и диференцијации низ скали на мерење и прагови. Значи, на врската помеѓу женскоста и технологијата во оваа статија ќе ѝ се пријде од едно ново гледиште кое се протега до онтологијата на настанувањето, истовремено посочувајќи ги онтолошките проблеми на киберфеминистичкиот политички корсокак помеѓу есенцијализмот и конструктивизмот.

Во моментот е битно да се нагласи дека новите модалитети на половата разлика, кои од неодамна влијаат врз феминистичката политика, главно се поткрепени со теории на постфеминизмот или постродовиот феминизам.⁴ Пред да го објасниме влијанието на овие теории, можеби ќе биде од значење да ја

miliar notions of embodiment locating femininity in a pre-established grid (dominant ideology, signifying structures, systems of representation).³ In this case, the notion of femininity has been readjusted to rematch the position of the body with the fragmented categories of representation – white and black, gay and straight, working class and middle class and so on. Similarly, the relation with machines has been congealed around issues of usability, interface, and access that have reinstalled an ontological distance between thinking and doing, mind and body and so on. This is not to say that these issues are unimportant in the context of bioinformatic capitalism. On the contrary, this article suggests that to grasp their importance, they need to be plunged in a wider field of relations, which accounts, as it will become clearer later, for assemblages of change and *differentiation* across scales and thresholds. In this article then the relation between femininity and technology will be approached from a new standpoint that pushes further the ontology of becoming whilst indicating the ontological problems of the cyberfeminist political impasse between essentialism and constructivism.

At this point, it is important to highlight that new modalities of sexual difference recently influencing feminist politics have been mostly sustained by theories of post-feminism or post-gender feminism.⁴ Before explaining the implications of these theories, it might be relevant to highlight the crucial role that scientific theories and technolo-

нагласиме клучната улога што ја одиграа научните теории и технологии на комуникација и размножување во културната политика на родот.⁵ Во книжевноста на киберпанкот, а посебно во делата на Октавија Е. Батлер (Octavia E. Butler), новите модалитети на половата разлика се во крајна мера изложени на начинот на кој кибернетичките биотехнологии го изменија нашето поимање за женскоста и телото.⁶

Уште во раните деведесетти години, поимите „киборг“ и „ситуирани знаења“ на Дона Харавеј (Donna Haraway) станаа клучни за истражувањето на културната, политичката и економската трансформација на капитализмот, кој сè повеќе вложува во информатичките науки и технологии.⁷ Харавеј зборуваше за еден нов режим на контрола на информациите којшто работи преку мрежи на комуникација и доведува до разложување на дисциплинарните начини на индивидуација - видови (класификација на животни, луѓе), категории (класа, род, раса), човек и машина итн. Нејзината визија се поклопи со тврдењето на Делез за трансформацијата на Фукоовото (Foucault) дисциплинарно општество во поимот на контролирано општество⁸ на Бароу (Burrough), или со италијанската расправа за автономијата на „Општиот интелект“, пошироко објаснета во делото *Имјерија*⁹ на Негри (Negri) и Харт (Hardt). Методот со кој Харавеј ѝ пристапи на науката и технологијата беше насочен кон обичниот јазик на информациите, којшто посредува помеѓу природата и културата. За Харавеј, битката помеѓу есенцијализмот и конструктивизмот е надмината во интегрираниот јазик на информациите што ја приопштува и материјалноста и дискурсивноста.¹⁰ Информатичкиот капитализам нѝ го дава киборгот и една нова онтологија, којашто се коси со метафизиката на есенцијализмот: природа и култура, женскост и машкост, емоција и разум, ум и тело, човек и машина.

gies of communication and reproduction have played in the cultural politics of gender.⁵ In cyberpunk literature, and particularly in the work of Octavia E. Butler, the new modalities of sexual difference are extremely exposed to the way cybernetic biotechnologies have changed what we take femininity and the body to be.⁶

Since the early 90s, Donna Haraway's notions of the "cyborg" and "situated knowledges" have become crucial to investigate the cultural, political and economic transformation of capitalism increasingly investing in information sciences and technologies.⁷ Haraway talked of a new regime of information control operating through networks of communication and inducing the breaking down of disciplinary modes of individuation – species (break down of animal, human), categories (class, gender, race), human and machine and so on. Her vision echoed Deleuze's argument about the transformation of Foucault's disciplinary society into Burrough's notion of control society⁸, or the Italian autonomia's argument of the "General Intellect", extensively discussed in Negri and Hardt's *Empire*.⁹ Haraway's method of approaching science and technology focussed on the common language of information that mediates nature and culture. For Haraway the battle between essentialism and constructivism has been overcome in the integrated language of information encompassing both materiality and discursivity.¹⁰ Information capitalism gives us the cyborg and a new ontology, which challenges the metaphysics of essentialism: nature and culture, femininity and masculinity, emotion and rationality, mind and body, human and machine.

Прашањето за телото и материјалноста тогаш е вpletкано со поимот информација. Битно е, сепак, да се разлабават ваквите врски, и да се запрашаме: каков вид јазик е информацијата? Дали критичкиот корсо-как помеѓу есенцијализмот и конструктивизмот се надминува со помош на семантичка мрежа? Може ли онтологијата да се изведе од епистемологијата? Дали науката е исклучително дискурс? Дали политиката на телото се поклопува со техно-научната кодификација?

Така, на пример, во теоријата за информации на Шенон (Shannon) се вели дека семантичките аспекти на комуникација се небитни за инженерските проблеми.¹¹ Еден суштински проблем на комуникацијата е тоа што системот мора да биде осмислен за да функционира во секој можен избор, а не само во еден, т.е. во лингвистичкиот. Честопати пораките имаат значење во смисла на тоа дека тие упатуваат или се однесуваат на некои системи со извесен физички или концептуален ентитет. Сепак, битно е тоа што актуелната порака е само една, избрана од повеќе можни пораки, што пак, при, нејзиното создавање не е познато. На сличен начин, Бејтсон (Bateson) укажува на тоа дека информацијата не може да се претстави во просторот, да се измери, и да се локализира. Информацијата нема димензија. Таа претставува една бесконечна дробка која во себе содржи нумерички низи или алгоритми, каде што квантитетот е секогаш приближен.¹² Информацијата подразбира екстра-лингвистички редуванци, т.е. заднински шум, кои имаат клучна улога во пренесувањето на пораките.

На сличен начин, во молекуларната биологија информациите не соодветствуваат на лингвистичката кодификација и на семантичката содржина. Во природните науки, централната догма на ДНК главно е анализирана од гледиште на културното означу-

The question of the body and materiality is then entangled with a notion of information. However, it is important to loose these ties and ask what kind of language is information? Is the critical impasse between essentialist and constructivist nature overcome by a semantic web? Can ontology be deduced from epistemology? Is science exclusively a discourse? Does body politics coincide with technoscientific codification?

For example, Shannon's information theory argued that the semantic aspects of communication are irrelevant to engineering problems.¹¹ A fundamental problem of communication is that the system must be designed to operate for each possible selection, not just the one – i.e., linguistic. Frequently messages have meaning; that is they refer to or are correlated according to some systems with certain physical or conceptual entities. Yet, what is important is that the actual message is one selected from a set of possible messages, which is unknown at the time of design. Similarly, Bateson points out that information cannot be spatialised, measured, localised. Information has no dimension. It is an infinite fraction that entails numerical patterns or algorithms where quantity is always approximate.¹² Information entails extralinguistic redundancies – i.e., background noise- that are crucial to the transmission of messages.

Similarly, in molecular biology, information does not correspond to linguistic codification and semantic content. In science studies, the central dogma of DNA has been mainly analysed from the standpoint of cultural signification. Although this analysis has importantly recon-

вање. Иако ваквата анализа на мошне важен начин повторно ги спои природните науки со културата во хуманистички науки, таа исто така отвори и битни прашања: како да ѝ пристапиме на материјалноста на информацијата? Доволно ли е да ја објасниме нејзината културна релевантност преку означување? Не ризикуваме ли притоа да го помешаме дискурсивното со материјалното? Пристапот кон овој проблем на Феликс Гатари укажа на тоа дека материјалноста не се објаснува ниту преку дадени суштини, ниту преку означувачки структури.¹³ Наместо тоа, приоѓањето кон материјалноста го налага развојот на една мешана семиотика, или склопови коишто се одговорни за врската помеѓу асемиотичките кодови (генетскиот материјал) со семиотичките асигнификации¹⁴ и режими на означување. Со други зборови, Гатари ја нагласува важноста на мешаната семиотика (или на машинските склопови: динамика на измазнетост и набразденост, циклус на диференцијација), укажувајќи на матрици кои ги преминуваат димензиите и нивните различни кодови - еден трансверзален пресек помеѓу виртуелно-неопределените, недискурсивни домени и постојните дискурсивни домени.¹⁵

Според тоа, возможно е да се пристапи кон информацијата без да се привилегираат лингвистичките означувања и семантичките содржини. Гилберт Сајмондон (Gilbert Simondon), на пример, се залага за едно поимање на информцијата како да е истовремено и квалитативна и квантитативна: пред-индивидуален и индивидуален интензитет или афект.¹⁶ Би било корисно да објасниме што подразбираме под интензитет. Ова е клучен поим во *философијата на разликата*, која има долга патека во западната мисла. Свикнати сме на философската традиција која оди од Платон, Декарт, Кант, Хегел, и тн. Сепак, философијата на разлика за којашто се залагаме, трансвер-

nedected science to culture in the humanities, it has also opened important questions: how do we approach the materiality of information? Is it enough to explain its cultural relevance through signification? Aren't we risking confusing the discursive with the material? Félix Guattari's approach to this problem pointed out that materiality is explained by neither given essences nor signifying structures.¹³ Rather, an approach to materiality necessitates the development of a mixed semiotic – or assemblages – accounting for the relation between a-semiotic encodings (genetic material) with semiotic a-significations¹⁴ and regimes of signification. In other words, Guattari stresses the importance of a mixed semiotics (or *machinic* assemblages: dynamics of smoothness and striation, a cycle of differentiation) arguing for matrices that cross dimensions and their various codings - a transversal intersection between virtual – indeterminate - nondiscursive domains and actuals, discursive domains.¹⁵

It is possible then to approach information without privileging linguistic significations and semantic contents. Gilbert Simondon for example argues for a notion of information that is at the same time qualitative and quantitative: pre-individual and individual intensity or affect.¹⁶ It may be useful to explain what we mean by intensity. This is a key notion in the *philosophy of difference*, which has a long trajectory in Western thought. We are used to the philosophical tradition that goes from Plato, Descartes, Kant, Hegel and so on. Yet the philosophy of difference we are arguing for transversally links Spinoza, Bergson, Whitehead, Foucault, Deleuze and Guattari and many more... The notion of intensity is to be found in

зално ги поврзува Спиноза (Spinoza), Бергсон (Bergson), Вајтхед (Whitehead), Фуко (Foucault), Делез (Deleuze), Гатари и многу други... Значењето на поимот интензитет може да се најде во *Еџикаџа* на Спиноза, каде тој тврди, спротивно од Декарт, дека нема две супстанции - *res extensa* и *res cogito*, или ум и тело, или бог и природа, нематеријално и материјално, кои го сочинуваат универзумот - туку една супстанца или мноштво составено од една бесконечност на атрибути и облици или модалитети кои се афекции на супстанцата, т.е., квалитативни степени на различје или интензитети.¹⁷ На тој начин, интензитетот истовремено содржи една разлика по вид и по степен, по квалитет и квантитет, чувство на настанување на супстанцата. На информацијата, како што тврди Сајмондон, не може однапред да ѝ се даде квантитет или квалитет - идентитет, туку таа треба да се замисли во еден процес на индивидуација којшто се движи од неодреденото кон одреденоста, од потенцијалното кон актуелизацијата.¹⁸ Така, за да ѝ се пристапи на материјалноста - екстралингвистичката реалност, од голема важност е да се позанимаваме со афективната смисла на информацијата - како интензивна диференцијација - каде пораките кои имаат смисла излегуваат од мешани семиотики, од кои лингвистичкото означување и содржина претставуваат само еден аспект. На тој начин, генетската информација, која ни одблизу не е предодредена како генетски означител или функција (каков што е случајот на фамозната информатичка единица на неодарвинистите¹⁹) е вмешана во еден процес на промени: начинот на кој генетската информација се организира во бактериски (нејадрови) и еукариотски (јадрови) клетки, т.е., треба да се поврзе со еден процес на диференцијација наместо предодредување. На пример, теоријата за ендосимбиоза на Лин Маргулис (Lynn Margulis) нуди едно сфаќање на еволуцијата

Spinoza's *Ethics* where he argues, contrary to Descartes, that there are not two substances – *res extensa* and *res cogita* or mind and body or god and nature, the immaterial and the material that form the universe – but one substance or multiplicity composed of an infinity of attributes and modes or modalities that are affections of the substance – i.e. qualitative degrees of difference or intensities.¹⁷ Intensity thus entails at the same time a difference in kind and degree – quality and quantity – a sense of becoming of substance. Information, as Simondon argues, cannot be given a priori quantity or quality – identity – but needs to be considered in a process of individuation moving from the indeterminate to determination – from potential to actualization.¹⁸ Thus in order to approach materiality – extralinguistic reality - it is crucial to engage with an affective notion of information – as *intensive differentiation* - where meaningful messages emerge out of a mixed semiotics, of which linguistic signification and content are only one aspect. Thus, genetic information, far from being predetermined as a genetic signifier or function – as with neodarwinians' famous information unit¹⁹ - is rather entangled to a process of change: the way genetic information becomes organized in bacterial (non-nucleated) and eukaryotic (nucleated) cells – i.e. it needs to be linked to a process of differentiation rather than predetermination. For example, Lynn Margulis's theory of endosymbiosis provides an understanding of evolution as ecologies of differentiation that challenge the Darwinian and neo-Darwinian evolutionary model based on gradual evolution of predetermined units – species or genes.²⁰ Endosymbiosis points at the dynamics of cellular self-organization starting from ecologies of molecular relations rather than originating from preconstituted points, such as the individual and the environment, genes and cells, simple and complex bodies. Endosymbiosis thus exposes genetic information to a process of becoming, which contributes to question the essentialist ontology of

како екологи на диференцијација кои му противречат на дарвинистичкиот и нео-дарвинистичкиот еволутивен модел, којшто се темели врз постепена еволуција на предодредени единки - видови или гени.²⁰ Ендосимбиозата укажува на динамиката на клеточната самоорганизација која започнува со екологи на молекуларни врски наместо да потекнува од предодредени точки како што се единката и околината, гените и клетките, простите и сложените тела. На тој начин, ендосимбиозата ги изложува генетските информации на еден процес на настанување, кој помага да се доведе во прашање есенцијалистичката онтологија на половата разлика, истовремено овозможувајќи еден пристап до материјата кој не е ограничен од семантичкиот конструктивизам. Ова не води кон едно поблиско соочување со онтолошкиот проблем на разликата.

Како да го надминеме критичкиот ќорсокак помеѓу есенцијализмот и конструктивизмот, водејќи сметка за несемантичката содржина на информациите? Би било корисно да се истакне дека во западната философска традиција есенцијализмот главно се засновува на постоењето на природни ноумени коишто се феномени независни од умот. Конструктивизмот, од друга страна, се засновува на природни феномени, т.е., на начинот на кој природните феномени му изгледаат на човечкиот ум. Општо кажано, може да се тврди дека онтолошкото нагласување на природните ноумени довело до реализам или до есенцијализам. Од друга страна пак, природните феномени го објаснуваат искуството како идејна категорија. Така, на пример, Сосир (Saussure) ќе рече дека категориите се произволни. Во неговата структурална рамка, секоја култура како да живее во различен свет.²¹ Би било корисно, исто така, да се нагласи дека лингвистичката конструкција на искуството се наоѓа

sexual difference whilst at the same time providing an approach to matter that is not confined to semantic constructivism. This leads us to engage more closely with the ontological problem of difference.

How do we overcome the critical impasse between essentialism and constructivism by accounting for the non-semantic content of information? It may be useful to point out that generally, in Western philosophical tradition, essentialism is predicated on the existence of natural noumena that are mind independent phenomena. Constructivism, on the other hand, is predicated on natural phenomena- i.e., the way phenomena appear to the human mind. Generally speaking, it is possible to argue that the ontological emphasis on natural noumena has lead to realism or essentialism. On the other hand, natural phenomena rather explain experience as a conceptual category. For example, Saussure would argue that categories are arbitrary. In his structural framework it is as if every culture lives in a different world.²¹ It may be useful also to point out that the linguistic construction of experience is at the very core of postmodern and postlacannian theories of identity.

во центарот на пост-модерните и пост-лакановски теории на идентитетот.

Ако сме решиле да го приближиме поимањето за женскоста кон една онтологија на разлика, тогаш битно е да се каже дека генетската информација е повеќе од лингвистичка идеалност или од еден обичен емпириски факт. Како што беше кажано погоре, интензитетот ја објаснува информацијата многу пошироко отколку готовите природни и феноменски ноумени: емпиризмот и претставувањето. Наместо да ја имаме природата како нус производ на културата, или културата одредена од некоја природа, онтологијата на разликата ќе го нагласи настанувањето на културното од природата: што е прашање на континуум преку варијација - едно нагласување на диференцијацијата, движењето и на појавувањето, коешто фрла светлина на материјалноста на средишното, на врската меѓу разликите. На пример, поимот за стратификација²² на Делез и Гатари ни помага да се соочиме со едно поимање на природата кое не е ниту дадено ниту конструирано, туку составено од склопови: едно трансверзално, интензивно инженерство помеѓу асемиотички кодови, семиотичко асигнификација, означувачка семиотика, дискурсивни искази и недискурсивни постапки. Од ова гледиште, доминантните пристапи кон критичката теорија - идеологијата, семиотиката, структурализмот, конструктивизмот, постструктурализмот - не можат туку-така да се отфрлат. Напротив, тие треба ригорозно да се поврзат со нивното поле на примена. Повеќето од овие пристапи се концентрираат на детерминанти - семиотика на означување, местоположби на телата во дадена структура, идеолошки пренагласени детерминации - т.е., на фазата на запирање при едно движење во односи, и на условите кои произлегуваат од него: системот и предметот, општеството и поединецот,

If we are to push the notion of femininity further towards an ontology of difference, then it is important to argue that genetic information is more than a linguistic ideality or a mere empirical fact. As previously argued, intensity explains information beyond the ready-made natural and phenomenal noumena: empiricism and representation. Rather than having nature as a by-product of culture, or culture as determinate by a given nature, an ontology of difference will emphasise the becoming cultural of nature: a matter of continuum through variation – an emphasis on differentiation, movement, and emergence that sheds light onto the materiality of the middle, the relation between differences. For example, Deleuze and Guattari's notion of stratification²² help us to engage with a notion of nature that is neither given nor constructed, but composed of assemblages: a transversal – intensive - engineering between a-semiotic encodings, semiotic a-signification, signifying semiotics, discursive utterances and non-discursive practices. From this standpoint, dominant approaches in critical theory – ideology, semiotics, structuralism, constructivism, post-structuralism – are not simply to be dismissed. On the contrary, they need to be rigorously linked to their field of application. Most of these approaches concentrate on determinants – a semiotics of signification, bodies' positions in a structure, ideological overdeterminations – i.e., the stopping phase of movement in a relation, its resulting terms: the system and the subject, the society and the individual, the gene and the environment. The issue is not that these stoppages are irrelevant, but that they are to be considered according to their vaster process of formation accounting for mixed or machinic semiotics: assemblages across scales. As Massumi has recently argued, even when dealing with materiality, the body, these approaches are quick to give

генот и околината. Проблемот не е во тоа што овие сопирања се безначајни, ами во тоа што тие треба да се земат предвид согласно нивниот поширок процес на создавање на кој се должи мешаната или машинската семиотика: склопови ширум секакви мерила. Како што Масуми неодамна рече, дури и кога се занимаваат со материјалноста, телото, ваквите пристапи можат брзо да му дадат на телото определени функции и форми: да посредуваат околу него.²³ На пример, телото останува агент на означување. Движењето станува промена на точки врз мрежа којашто е неподвижна. Промената секогаш останува како веќе содржан дел од структурата. Врската е сведена на еден збир или негација на веќе одредени поими. На тој начин, еден пристап кој се темели на машински склопови подразбира истражување на процесот на создавање - од неодредено во одредено - од виртуелно во постоечко, каде одредувањето на информациите вклучува склопови на модификација кои не се исклучиво составени од означувања, дискурси и идеологии. Детерминациите не може да бидат одвоени од нивниот измешан процес на создавање.

На тој начин, онтологијата на разликата не е одредена од епистемолошкото знаење, како што е случај со новите парадигми на технонауката.²⁴ Тоа би водело кон апсолутен релативизам, кој го исклучува непознатото, она коешто Бруно Латур (Bruno Latour) го нарекува нехумано, квази-објект.²⁵ Апсолутниот релативизам ја издвојува природата како и секаков вид на непозната каузалност којашто се потпира на последиците, на она што било актуелизирано. Далеку од тоа да ја повторува есенцијалистичката каузалност или релативистичкиот конструктивизам, онтологијата на разликата е вплеткана со релационизмот - склопови и мешавини по диференцијација. Повторно

determinate forms and functions to it: to mediate it.²³ For example, the body remains an agent of signification. Movement becomes a change of points on a grid that does not move. Change remains always already contained in the structure. Relation is reduced to an addition or negation of already determined terms. An approach based on machinic assemblages thus involves an investigation of the process of formation – from the indeterminate to the determinate – from the virtual to the actual – where the determination of information entails assemblages of modification, which are not exclusively constituted by significations, discourses and ideologies. Determinations cannot be disentangled from their mixed process of formation.

Thus, an ontology of difference is not determinate by epistemological knowledge, such as the new paradigms of technoscience.²⁴ This would lead to absolute relativism, which excludes the unknown, what Bruno Latour calls the nonhuman, the quasi-object.²⁵ Absolute relativism brackets nature off and all sorts of unknown causality relying on the effects – what has been already actualized. Far from reiterating essentialist causality or relativist constructivism, an ontology of difference is entangled to relationism – assemblages and mixtures by differentiation. Again Spinoza's notion of affective modalities – intensive degrees of differentiation of substance – is crucial to develop a new approach to causalities as a relational field out of

поимот за афективни модалитети на Спиноза - интензивни степени на диференцијација на материјата - е клучен за развивање на еден нов пристап на каузалности како поле на односи од кое произлегуваат поимите.²⁶ Со други зборови, афективните модалитети го одредуваат приматот на врската над поимите. Сепак, таквиот примат не е последичен - не се однесува на даден систем кој ги определува сите свои исходи. Поточно речено, приматот е, да употребиме еден термин од Г. Сајмондон, онтогенетски, т.е., врската е создавачка - таа создава варијации, а истовремено самата е производ на варијациите. Ваквото нагласување на врските налага нагласување на една шизогенеза: афективното суштествување на средиштето - интензивното поле на создавање на новото - кое никогаш не е исто со условите на врската (или половите спроти кои врската е привлечена). Шизогенезата е таа која го чини создавањето или диференцијацијата на биолошки, социјални, економски и технички детерминанти на информацијата - т.е. афективното средиште на модификации.

Афективниот релационизам како онтологија ни помага во тоа повторно да ја земеме предвид важноста на науката за културата од една друга гледна точка. Стенцерс, на пример, зборува против епистемолошките парадигми на Кун коишто се темелат на претпоставката дека науката е човечка конструкција и дека природонаучната објективност е социјална конвенција, утврдена со нормативен договор помеѓу научниците.²⁷ Науката не е пред сè институција која создава доминантни знаења и која застапува доминантни идеологии, хегемонии и дискурси. Од друга страна, пак, „единственоста на природните науки не треба да се сведе на привилегираниот израз за една рационалност која би била свртена против илузијата, идеологијата, и мнението.“ (1997: 134.5). Самата наука е

which terms emerge.²⁶ In other words, affective modalities define the primacy of the relation over terms. Yet such a primacy is not sequential – it is not about a given system that determines all of its outcomes. Rather, this primacy is, borrowing a term by G. Simondon, ontogenetic – i.e., the relation is generative – it generates variations whilst being generated by them. This emphasis on relations entails an emphasis on *schizogenesis*: the affective being of the middle – the intensive field of composition of the new - which is never the same as the terms of the relation (or the poles against which the relation is attracted). Schizogenesis accounts for the formation or differentiation of biological, social, economical and technical determinants of information – i.e. the affective middle of modifications.

Affective relationism as ontology helps us to reconsider the importance of science for culture from another standpoint. For example, Stengers argues against the Kuhnian epistemological paradigms based on the assumption that science is a human construction and that scientific objectivity is a social convention established by a normative agreement between scientists.²⁷ Science is not primarily an institution that reproduces dominant knowledge and represents dominant ideologies, hegemonies and discourses. On the other hand, “[t]he singularity of the sciences has not to be reduced to the privileged expression of a rationality that would be set against illusion, ideology, opinion.” (1997: 134.5). Science is itself primarily subjected to the “chance-event” characterised by non-scientific procedures, which define scientific history and

подложена на „случаен настан“ кое се одликува со ненаучни постапки, кои ја дефинираат научната историја и знаење како „транс-ситуациско“: надвор од централноста на човековата улога и на парадигмата на научно знаење. Постапките во природните науки не се ниту хомогени ниту аисториски. Спротивно на тоа, тие се потпираат на достигнувањата на експериментот. Научната рационалност не создава готови факти, туку артефакти кои произлегуваат од експериментирањето, способноста на експериментот да му поставува релевантни прашања на научникот.²⁸ Научното збиднување е определено од способноста на експериментот да навлезе во сферата на перцепција со повторување на неговата новост, да го премавне расудувањето преку учење од предметот, и да не прикаже некаква парадигма. Според Стенџерс, поголемата релевантност на некои научни постапки од други ја подразбира способноста на експериментот да истрае во неговото опстојување, да ја покаже својата релевантност ширум кое било поле (пр. вториот закон за термодинамика спореден со класичната физика). Со други зборови, научните постапки треба да се сметаат како настани.²⁹ Наместо да го отфрли непознатото како да е секогаш конструирано од општествените структури, Стенџерс се залага за „екологија на постапки“, за еден афективен наместо парадигматски метод на поврзување на науката со културата, на природните науки со хуманистичките. Ваквата екологија на постапки истакнува дека научното знаење го надминува семантичкиот ред, бидејќи семантичкиот експеримент е перцептивна порта којашто води кон непознатото.

Онтологијата на разликата налага да се зафатиме со поимот за мешана семиотика на Феликс Гатари (или машински склопови кај Делез и Гатари, 1987) за да ја поврзаме науката и технологијата со хуманистичките

knowledge as “transituational”: outside the centrality of the human actor and the paradigm of scientific knowledge. Scientific practices are neither homogeneous nor a-historical. On the contrary, they rely on the achievement of the experiment. Scientific rationality does not produce ready-made facts but artifacts that emerge from experimentation, the ability of the experiment to pose relevant questions to the scientist.²⁸ The scientific event is defined by the capacity of the experiment to enter the sphere of perception by repeating its novelty, to suspend judgement by learning from the object and not to demonstrate a given paradigm. According to Stengers the relevance of some scientific practices over others involves the capacity of the experiment to endure in its existence, to exhibit its relevance across fields (e.g., the second law of thermodynamics compared to the classical physics). In other words, scientific practices are to be considered as *events*.²⁹ Rather than disqualifying the unknown as always constructed by social structures, Stengers argues for an “ecology of practices” an affective rather than paradigmatic method of relating science and culture, the sciences and the humanities. This ecology of practices points out that scientific knowledge exceeds semantic order as the scientific experiment is a perceptive portal towards the unknown.

An ontology of difference requires that we engage with a notion of mixed semiotics developed by Félix Guattari (or machinic assemblages in Deleuze and Guattari, 1987) to connect science and technology to the humanities. Sci-

науки. Научните истражувања отсекогаш нè предупредувале за социобиолошката употреба на науката со цел да ги одржи идеологиите. Се разбира дека ние сме прилично свесни за тоа. Сепак, изгледа дека е уште поважно да се биде исто така свесен дека науката е нешто повеќе од идеолошко-дискурсивна конструкција. Како што тврдат Стендерс (1997) и Латур (1993), на науката треба да ѝ се пријде без да се запаѓа во дистинкцијата природа/култура на модерното устројство. Така, влијанијата на информатичката наука и технологија во однос на онтологијата на разликата треба да се насочат кон една критичка интервенција во хуманистичките науки, чија цел ќе биде да смени нешто во вообичаената перцепција на природата, на телото, и на женскоста.

Следејќи ја ваквата критичка интервенција, Масуми се залага за нов метод кој ќе ги поврзува науката и културата, надминувајќи го есенцијалистичко-конструктивистичкиот ќорсокак. „Најдобра ситуација би била да се земе еден научен поим и да се употреби на начин на кој истиот престанува да биде систематички научен, но не завршува скротен како метафорички експонат во менаџеријата на некој друг“ (2002:20). Со други зборови, тој предлага со еден научен поим да се однесуваме онака како што се однесуваме со сите останати поими: почитувајќи ја неговата ригорозност и поврзливост. Всушност, еден поим е многу помалку дефиниран од неговата семантичка содржина, отколку од постојаноста за поврзување. „Кога се занимавате со научен поим, истиот носи со себе научни афекти“ или “извесен остаток на активност од неговата поранешна улога“ (20). Ова претставува повеќенасочен пренос на афектот кој ги распоредува вплетканите врски преку диференцијација. Масуми предлага да се изневери системот на науката, истовремено почитувајќи го

ence studies have always warned us about the sociobiological use of science to sustain ideologies. Of course we are very aware of this. Yet it seems increasingly important to be also aware that science is more than ideological-discursive construction. As Stengers (1997) and Latour (1993) argue, science has to be approached beyond the nature/culture distinction of the modern constitution. Thus, the implications of information science and technology in relation to the ontology of difference are to be geared towards a critical intervention in the humanities acting to make a change in the habitual perception of nature, the body, and femininity.

Following this critical intervention, Massumi argues for a new method to link science and culture beyond the essentialist-constructivist impasse. “The optimal situation would be to take a scientific concept and use it in a way that it ceases to be systematically scientific but doesn’t end up tamed, a metaphorical exhibit in someone else’s menagerie” (2002:20). In other words, he suggests treating a scientific concept the way all concepts are treated: respecting its rigorosity and connectibility. A concept indeed is defined less by its semantic content than by the regularity of connection. “When you poach a scientific concept, it carries with it scientific affects” or “a certain residue of activity from its former role” (20). This is a multidirectional transmission of affect that lays out embroiled relations through differentiation. Massumi suggests to betray the system of science whilst respecting its affect in a way designed to force a change in the humanities. The point is not to make the humanities scientific, but to borrow from science in order to change the habitual perception of crucial notions for the humanities, not just to differ in themselves, but also to make them differ from

неговиот афект на начин кој е смислен за да изнуди промени во хуманистичките науки. Целта не е во тоа хуманистичките науки да се направат природни, ами да позајмуваат од науката, со цел да се промени вообичаената перцепција на клучни поими за хуманистичките науки. „Со други зборови, дел од идејата е да се стават хуманистичките науки во таква положба што постојано ќе мора да ја усогласуваат нивната врска со природните науки и притоа повторно да кажуваат што е карактеристично за нивните капацитети (каков вид на афекти можат да пренесуваат)“ (21). Од ова гледиште, може да се рече дека важноста на природните науки за разбирање на културните промени го наложува конструирањето на една трансверзална или симбиотичка врска помеѓу науката и културата: еден вид паразитска комбинација, каде домаќинот и гостинот учествуваат во создавањето на една нова стварност, во изразувањето на промените.

Занимавајќи се со овие методолошки проблеми за тоа како да им се пристапи на информациите, на науката и на технологијата, онтологијата на разликата открива едно значење на женскоста кое оди подалеку од влијанието на суштините и претставите. Женскоста не може да се сведе на семантички претстави и есенцијалистичка природа, на биолошки пол и размножување.³⁰ Поконкретно, може да се рече дека влијанието на биотехнологијата врз еволутивната функција на полот и размножувањето - мејотичкиот пол - кој ја изедначува женскоста со органската природа, предизвикува ново испитување на еволутивната динамика на молекуларниот пол и на размножувањето, доведувајќи го во прашање моделот за полова разлика вкоренет во дарвинизмот и неодарвинизмот, којшто се засновува на органски и генетски одредувања на полот. Така, на пример, ако се позанимаваме со теоријата за ендосимбиоза, автопојеза (себе-созда-

the sciences. “In other words, part of the idea is to put the humanities in a position of having continually to renegotiate their relations with the sciences – and, in the process, to rearticulate what is unique to their own capacities (what manner of affects can they transmit)”(21). From this standpoint, it can be argued that the importance of science for understanding cultural changes necessitates the engineering of a transversal or symbiotic connection between science and culture: a sort of parasitic combination where the host and the guest participate in the production of a new reality, in the expression of change.

Engaging with these methodological problems of approaching information, science and technology, an ontology of difference exposes a notion of femininity that moves beyond the predominance of essences and representations. Femininity is irreducible to semantic representations and essentialist nature, biological sex and reproduction.³⁰ In particular, it may be argued that the impact of biotechnology on the evolutionary function of sex and reproduction – meiotic sex - that identifies femininity with organic nature triggers a new investigation of the evolutionary dynamics of molecular sex and reproduction bringing into question the model of sexual difference rooted in Darwinism and neo-Darwinism, which is predicated on organic and genetic determinations of sex. For example, if we engage with the theory of endosymbiosis, autopoiesis, and turbulent organization, modes of sex and reproduction (information transmission) are not predetermined by the economy of survival, sexual competi-

вање), и турболентна организација, модусите на пол и размножување (преносот на информациите) не се предодредени од економијата на опстанокот, половото соперништво, изборот на најдобрите и од пасивната адаптација. Модусите на пол и размножување не се подложни на некоја предодредена цел - како што е тоа генеалошкото здружување, чија цел е да ги зголеми напредокот и еманципацијата на човештвото - туку вклучуваат молекуларни диференцијации ширум единечни мерила на клеточна организација. Со други зборови, ваквите начини стануваат модалитети на диференцијација на пол и размножување или модификации на молекуларни склопови на пол и размножување, кои откриваат едно важно ниво на различност: асемиотски кодови. На тој начин, наместо да се занимава со материјалноста на половата разлика од гледна точка на даден модус на пол и размножување (органиски и генетски), ендосимбиозата ни овозможува да се занимаваме со молекуларните настанувања или микронивоата на разликата. Во таа смисла, ендосимбиозата ги истакнува хетерогените асемиотски кодови во мешаната семиотика, којашто ја шири женскоста кон настанување наместо кон претставување. Мешаната семиотика на тој начин ни овозможува да ја исцртаме женскоста, или она што јас го нарекувам микроженскост, врз една трансверзална мрежа од пол и размножување: комбинирајќи ја генетската и мултиклеточна организација со човечката и техничката еволуција, недискурзивните постапки и дискурзивните форми. Ваквиот трансверзален склоп е до тој степен во спротивност со есенцијализмот и конструктивизмот, што наметнува една мрежа од врски на најиндиферентните елементи во континуумот природа-култура. Со други зборови, афективната врска меѓу телото и технологијата треба да биде засегната во средината - во мешавина или склоп од потенцијални врски. Повеќе

tion, selection of the fittest and passive adaptation. Modes of sex and reproduction are not subjected to a pre-determinate aim – such as the genealogical filiation aimed to increasing progression and emancipation of humanity - but involve molecular differentiations across singular scales of cellular organization. In other words, these modes become modalities of differentiation of sex and reproduction or modification of molecular assemblages of sex and reproduction, which expose an important level of difference: a-semiotic encodings. Thus, rather than addressing the materiality of sexual difference from the standpoint of a given mode of sex and reproduction (organic and genetic), endosymbiosis enables us to engage with molecular becomings or microlevels of difference. In this sense, endosymbiosis highlights heterogeneous a-semiotic encodings in mixed semiotics, which stretches femininity towards becoming rather than representation. A mixed semiotics thus enables us to map femininity or what I call microfemininity across a transversal network of sex and reproduction: combining genetic and multicellular organization with human and technical evolution, nondiscursive practices and discursive formations. This transversal assemblage challenges essentialism and constructivism insofar as it entails a network of relations of the most indifferent elements on a nature-culture continuum. In other words, the affective relation between the body and technology has to be addressed in the middle – in the mixture or assemblage of potential relations. More than a post-gender feminism, I argue for an affective microfeminism opening up sex and gender to mixed assemblages across different scales of materiality. This is not a deconstruction of the sex-gender binarism but a schizogenetic constructivism of sex-gender on a nature-culture continuum.

отколку за еден родов феминизам, јас се залагам за афективен микрофеминизам кој ги отвора полот и родот за мешаните склопови ширум различни мерила на материјалност. Ова не е деконструкција на пол-род бинаризмот, туку шизогенетски конструктивизам на пол-род во континуумот природа-култура.

Еволутивниот модел на пол и размножување, кој ја поврзува женскоста со половото размножување, понатаму е изложен на вирусната динамика на полот и размножувањето кои му претходат и го надминуваат здружувањето и размената на хромозоми, како и органската гениталност и генетскиот пол. Молекуларната еволуција на полот и размножувањето го наметнува симбиотскиот пренос на информации ширум видовите: вирусна зараза, бактериски паразитизам, митохондриска репликација, бактериско пупење, партеногенеза, алинеарно размножување. Биотехнологијата ги искористува овие способности за молекуларна репликација, размножување и пренесување на вируси.

Така, ако молекуларната биологија веќе ја одделува женскоста од императивот на половото размножување и генетскиот пол, зошто, тогаш, претставата за женскост би имала какво било значење за политиката на телото? Мислам дека овде треба да покренеме едно тактичко извртување: ако женскоста отсекогаш била поврзувана со дадена природа (органска, сродствена, генетска и емоционална) определена од еволутивна онтологија на недостаток, оскудност, и конкуренција, тогаш дали е можно целосно да се ослободиме од женскоста, без да водиме сметка за менување на динамиката на стратификација и дестратификација на полот и размножувањето? Неодамна, Мојра Гејтенс (Maira Gatens) и Елизабет Грос (Elisabeth Grosz) тврдеа дека онтологијата на разлика ни овозможува да

The evolutionary model of sex and reproduction that links femininity to sexual reproduction is then exposed to viral dynamics of sex and reproduction that precede and exceed filiation and chromosomal exchange as well as organic genitality and genetic sex. The molecular evolution of sex and reproduction entails the symbiotic transmission of information across species, viral contagion, bacterial parasitism, mitochondrial replication, bacterial budding, parthenogenesis, a-linear reproduction. Biotechnology exploits these capacities of molecular replication, reproduction and viral transmission.

Thus, if molecular biotechnology is already detaching femininity from the imperative of sexual reproduction and genetic sex then why would a notion of femininity be relevant at all to body politics? I think that here there is a tactical twist that we need to initiate: if femininity has always been linked to a given nature (organic, filiative, genetic and emotional) determined by an evolutionary ontology of lack, scarcity, and competition, then is it possible to get rid of femininity all together without accounting for changing dynamics of stratification and destratification of sex and reproduction? Recently, Maira Gatens and Elisabeth Grosz have argued that an ontology of difference enables us to engineer a body politics for feminism that highlights differential changes rather than locating sexual difference in a given grid of power.³¹ To open

конструираме политика на телото за феминизмот која ги потенцира диференцијалните промени, наместо да го наоѓа местото на половата разлика во дадена мрежа на моќта.³¹ Така, отворањето на феминизмот кон еден поим за настанување - неодредена мутација - останува критичка постапка на диференцијација која дејствува против политиката на претставување, не подложувајќи се себеси на истата. Во овој случај, едно опипливо извртување веднаш ќе потврди дека женскоста не се совпаѓа со идентитетот и претставата за жената, и дека подразбира инженерски склопови во континуумот природа-култура.

Од оваа гледна точка, влијанието на биотехнологијата треба да се земе предвид во едно пошироко поле пресекувајќи низ единечни скали на пол и размножување кои се показатели на настанувачката култура на природата и настанувачката природа на културата - двонасочен афективен пренос кој ја опфаќа динамиката на промените. Така, далеку од тоа да резултира со обично ослободување на женскоста од патријархалната економија на полово размножување, биотехнологијата не може да се отпетла од начинот на кој склоповите на женскост се менуваат, укажувајќи на тој начин на нови нивоа на заробување и модифицирање на телото во континуумот природа-култура. Поконкретно речено, биодигиталниот капитализам го модулира самиот потенцијал - неодредените можности за пол и размножување, за пренос на информации ширум секакви мерила - и на тој начин директно се вмешува во конструирањето на женскоста. Како што рековме, ова не се случува само на нивото на семантичка конструкција, ами исто така, и мошне важно, преку создавањето на афективни склопови ширум секакви мерила, вклучувајќи несемiotички кодови - генетски и клеточни информации - и аозначувачка семиотика - недискурзивни перцепции

feminism to a notion of becoming – indeterminate mutation - thus remains a critical practice of differentiation that acts against yet does not subject itself to a politics of representation. In this instance, a tactile twist will at once affirm that femininity does not coincide with women's identity and representation and that it involves engineering assemblages on a nature-culture continuum.

From this standpoint, the impact of biotechnology has to be considered on a wider field traversing singular scales of sex and reproduction that are indexes of the becoming culture of nature and the becoming nature of culture – a two-way affective transmission that grasps dynamics of changes. Thus, far from resulting into a simple liberation of femininity from the patriarchal economy of sexual reproduction, biotechnology cannot be disentangled from the way assemblages of femininity change and thus point to new levels of capture and modification of the body on a nature-culture continuum. In particular, biodigital capitalism modulates the very potential – the indeterminate capacities of sex and reproduction - of transmitting information across scales – and thus intervenes directly in the engineering of femininity. As we said, it is not only on the level of semantic construction that this happens, but also, and importantly, through the generation of affective assemblages across scales including nonsemiotic encodings – genetic and cellular information- and a-signifying semiotics – nondiscursive percepts and affects.³² This affective modulation does not simply make the body disappear as often claimed by the cyberfeminist critique of cyberspace, but rather points to the *incorporeal* or potential capacities of assemblages to become, modify. This

и афекти.³² Оваа афективна модулација не прави телото едноставно да исчезне, како што често се тврди во киберфеминистичката критика на киберпросторот, ами укажува на бестелесните или потенцијални можности на склоповите за настанување, за модифицирање. Оваа модулација подразбира едно важно прашање за моќта. Како да правиме разлика меѓу онтологијата на врски која ни овозможува да се занимаваме со материјалните склопови на женскост, надминувајќи го есенцијалистичко-конструктивистичкиот ќорсокак и биодигиталниот капитализам којшто работи врз основа на ваквата онтологија? Онтологијата на разлика дава одговор на ова прашање нагласувајќи ја важноста на етиката на Спиноза и на микрополитиката на врски.³³

Накратко, спинозовската етика нема никаква врска со моралот, со доброто и лошото, со умот и телото, со исправното и погрешното. Етиката подразбира единствено прагматика на врски - согласување и несогласување меѓу телата-умовите кои водат кон конструирање на еден општ поим³⁴ - општо поле на дејствување, каде што има само колективни индивидуации, наместо индивидуални избори или детерминации. На пример, секое несогласување е афективно несогласување коешто налага една намалувачка сила да дејствува од сите делови кои земаат учество во врската. Оваа етика содржи три нивоа на прагматичка врска. Првото ниво укажува дека во една врска секоја точка има противточка: дожд и растение, пајак и мува. Со други зборови, ниеден поим не може да се одвои од неговите врски. Второто ниво објаснува дека сите врски се поврзани со околности: некогаш дури и отровот може да стане храна. На третото ниво, етиката на врски нè води кон тоа да прашаме: како врските ги сочинуваат дружељубивоста и заедниците? Како може едно колективно суштество да земе друго колективно

modulation involves an important question of power. How do we differentiate between an ontology of relations that helps us to engage with the material assemblages of femininity beyond the essentialist-constructivist impasse and a biodigital capitalism that operates according to this ontology? An ontology of difference addresses this question by highlighting the importance of Spinozian ethics and micropolitics of relations.³³

Briefly, a Spinozist ethics has nothing to do with morality, with the good and the bad, with mind and body, right and wrong. Ethics only entails a pragmatics of relation - the agreement and disagreement between bodies-minds that lead to the construction of a common notion³⁴ - a common plane of action where there are only collective individuations rather than individual choices or determinations. For example, each disagreement is an affective disagreement entailing a decreasing power to act of all parts partaking in the relation. This ethics includes three levels of pragmatic relation. The first level points that in a relation each point has a counterpoint: rain and plant, spider and fly. In other words, no term is separable from its relations. The second level explains that all relations are linked to circumstances: sometimes even poison can become food. On the third level, an ethics of relation leads us to ask: how do relations compose sociabilities and communities? How can a collective being take another collective being into its world by preserving and respecting its own relation with the world?³⁵

суштество во неговиот свет, запазувајќи ја и почитувајќи ја неговата врска со светот?³⁵

Секое од овие нивоа ни помага да ги имаме предвид необичностите на една врска кои налагаат толку многу слоеви коишто ги блокираат и деблокираат склоповите – ги зацврстуваат и разводнуваат - ги заробуваат и модифицираат истовремено. Целата работа е во тоа што не постои некое лесно и готово решение, нешто што нè тера да речеме, од една страна: тука нема ништо ново, тоа е една и иста песна: прекумерно детерминирачки капитализам, идеологија, дискурс, значител, а од друга страна пак: секогаш постои една конечна точка на човечки отпор и ослободување. Важноста на еден критички метод за микрополитиката на женскоста лежи во важноста на една афирмативна интервенција во материјата којашто се занимава со шизогенетски промени, каде што методот повеќе е реалност во изградба отколку нејзин одраз или претстава. Така, наместо да посветува време за да земе во обзир исклучително една карактеристика на врската: начинот на кој женскоста е заробена или ослободена во семантичката мрежа на капитализмот, микрополитиката на феминизмот посветува време за да извлече потенцијали од средиштето на една врска. Понатаму, таа обраќа големо внимание на начинот на кој заробувањата и детерминациите налагаат еден процес на диференцијација или модифицирање на склопови на пол и размножување во континуумот природа-култура. Правејќи го ова, онтологијата на разлика мора да го има предвид начинот на кој мешаните склопови на женскост се менуваат во согласност со новите тенденции, прагови и разгранувања. Една афективна врска помеѓу женскоста и биодигиталниот капитализам не ја ре-есенцијализира само женскоста во жената, во биолошкиот пол и културниот род - или која било предодредена

Each of this level helps us to account for the singularities of a relation that entail so many layers that block and unblock assemblages – solidify and liquefy - capture and modify simultaneously. The point being there is not an easy ready made solution – the one that makes us tell on the one hand: there is nothing new here, it is the same old story: an overdetermining capitalism, ideology, discourse, signifier. On the other: there is always an ultimate point of human resistance and liberation. The importance of a critical method for a micropolitics of femininity lies in the importance of an affirmative intervention in the subject matter that engages with schizogenetic changes, where the method is one of a reality under construction rather than its reflection or representation. Thus, instead of dedicating time to exclusively consider one trait of the relation: the way femininity is captured or liberated in the semantic web of capitalism, a micropolitics of femininity dedicates time to pull out potentials from the middle of a relation. It will then pay close attention to the way captures and determinations entail a process of differentiation or modifications of assemblages of sex and reproduction on a nature-culture continuum. In so doing, an ontology of difference has to account for the way mixed assemblages of femininity change according to new tendencies, thresholds and bifurcations. An affective relation between femininity and biodigital capitalism does not simply re-essentialise femininity in the woman, in biological sex and cultural gender – or any predetermined unit of information. This relation rather entails differentiating, multiplying femininity without isolating it from the rest, plunging femininity in the microdynamics of mixed assemblages and not in predetermined essences and signifiers. A schizogenesis of sexual difference points to a micropolitics of differentiation that is not exhausted

информациска единица. Наместо тоа, оваа врска налага диференцијација, множејќи ја женскоста без да ја огради од останатото, нуркајќи ја по прво женскоста во микродинамиката на мешаните склопови отколку во предодредените суштини и означители. Шизогенезата на половата разлика посочува на микорополитиката на диференцијација која не е истрошена од политиката на идентитет и претставување - една макрополитика на дадени позиции. Таа не се темели на политиката на даденото, туку на една екологија на врски во континуумот природа-култура, дејствувајќи со цел да ја опфати динамиката на промени.

Новите технологии на комуникација и размножување се важни затоа што додека преку иманентна селекција ги израмнуваат/модулираат комуникацијата (на пр. преку обликување на семантички мрежи за машини за пребарување и смарт комуникација) и размножувањето (преку генетски дизајн, нанотек регенерација на стем клетки, и клонирање на луѓе), тие наидуваат на повеќе несогласувања, непредвидливост и неопределеност. Капитализмот ги модулира сите склопови на живот пред животот, на природа пред природата, на човек пред човекот, зголемувајќи го капацитетот за правење и мислење, комуницирање и размножување: тенденцијата на капитализмот самиот да се регенерира. Со други зборови, оваа биодигитална модулација влегува во врска со капацитетите на мешаните склопови за промени во континуумот природа-култура. Микрополитиката на разлика тогаш нема да се ограничи да ја претставува женскоста - да се сконцентрира на семантичкото или означувачко ниво на моќ - туку ќе се занимава со моќта да модулира, т.е., да избере потенцијал-склопови на женскост. Со тоа ќе ѝ одговори на капиталистичката потчинетост на животот, нејзината афективна моќ да

by the politics of identity and representation – a macropolitics of given positions. It is not founded on the politics of the given but on an ecology of relations on a nature-culture continuum acting to grasp mixed dynamics of change.

New technologies of communication and reproduction are important because whilst smoothening - modulating through immanent selection - communication (for example by modelling semantic webs for search engines and smart communication) and reproduction (for example through genetic design, nanotech regeneration of stem cells, and human cloning) they encounter more variance, unpredictability and indetermination. Capitalism modulates all assemblages of life before life – nature before nature – the human before the human by augmenting the capacity of doing and thinking, communicating and reproducing: the tendency of capitalism to regenerate itself. In other words, this biodigital modulation enters in relation with the capacities of mixed assemblages to change on a nature-culture continuum. A micropolitics of difference then will not limit itself to represent femininity – focus on the semantic or signifying level of power – but it will address the power to modulate – i.e., select potential - assemblages of femininity. It will thus answer to the capitalist subsumption of life, its affective power to modulate molecular life so as to engineer life before life, with more affective modulation: an intensive portal for indeterminate change in constituting assemblages with-

го модулира молекуларниот живот за да изгради живот пред животот, со повеќе афективна модулација: еден засилен влез за неодредени промени во образување на склопови без да ги потчини микроваријациите на дадени форми на моќ.

На тој начин, микрофеминистичката политика ја наметнува двојната страна на еден парадокс: соживотот на две афирмации кои лежат во срцевината на Етиката на Спиноза: *natura naturans* и *natura naturata* - афективната моќ создава, но и таа е создадена. Афективната моќ постои во потенцијалот, сепак, истата треба да се изгради. Таа е природна, а сепак станува културна. Овој континуум помеѓу постоењето и настанувањето прави критичка интервенција во врската меѓу женскоста и технологијата, едно создавање на нови односи до оној степен додека не ја заобиколи работата на несемiotските кодови и аозначувачката семиотика на телото. За да ја завршиме оваа интервенција во новите модалитети на половата разлика кои се шират како последица на влијанието на информатичките науки и технологии, овој напис предлага критички да се зафатиме со микроженската диференцијација, симбиотското настанување и биодигиталните склопови кои поминуваат преку единечни мерила на пол и размножување во континуумот природа-култура. Кон една шизогенеза на сексуалната разлика: кон апстрактната конструкција на новите модификации на пол и размножување.

Превод од англиски јазик: Горан Стоев

out subordinating microvariations to given forms of power.

A microfeminine politics thus entails the double side of a paradox: the coexistence of two affirmations at the core of Spinoza's *Ethics*: *natura naturans* and *natura naturata* – affective power generates yet it is generated. Affective power exists in potential yet it has to be engineered. It is natural yet becomes cultural. This continuum between being and becoming makes a critical intervention in the relation between femininity and technology a fabrication of new relations, insofar as it does not bypass the activity of non-semiotics encodings and a-signifying semiotics in the body. To conclude this intervention in the new modalities of sexual difference sprawling in the aftermath of the impact of information sciences and technologies, this article suggests a critical engagement with microfeminine differentiation, symbiotic becoming and biodigital assemblages that traverse singular scales of sex and reproduction on a nature-culture continuum. Towards a schizogenesis of sexual difference: towards the abstract construction of new modifications of sex and reproduction.

Белешки

¹ G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press. 1987, p. 293.

² S. Plant, *Zeros and Ones*, London: Fourth Estate, 1997; "Coming Across the Future", in *Virtual Futures 1995*, New York & London: Routledge, 1998, pp.30-36; "On the Matrix: Cyberfeminist Simulations", *The Gendered Cyborg, A Reader*, London and New York: Routledge and The Open University, 2000, pp. 265-275.

³ Видете на пример kaj M. Flagan и A Booth (eds.), *Reload, Rethinking Women and Cyberculture*, Massachusetts & London: MIT Press, 2002. Видете исто така kaj G. Kirkup, L. Jones, K. Woodward, F. Hovenden (eds.), *The Generated Cyborg, A Reader*, London and New York: Routledge and The Open University, 2000.

⁴ Во врска со овие теории исто така може да се најде kaj J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge 1990; *Bodies and Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London: Routledge, 1993.

⁵ За литература по оваа проблематика видете kaj A. Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Durham, NC: Duke University Press, 1996. Исто видете kaj A. Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, (2nd ed.), Basic Books: New York, 1992. Исто така видете kaj R. Hubbard, *The Politics of Women's Biology*, New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1990. Исто kaj E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven & London: Yale University Press, 1985; *Secrets of Life, Secrets of Death, Essays on Language, Gender and Science*, London & New York: Routledge, 1992.

⁶ Видете kaj David Cavallaro, *Cyberpunk and Cyberculture. Science Fiction and the Work of William Gibson*, London: The Athlone Press, 2000. Исто така kaj Octavia E. Butler, *Clay's Ark*, London: VGSF, 1984; Dawn, New York: Warner Books,

Notes

¹ G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press. 1987, p. 293.

² S. Plant, *Zeros and Ones*, London: Fourth Estate, 1997; "Coming Across the Future", in *Virtual Futures 1995*, New York & London: Routledge, 1998, pp. 30-36; "On the Matrix: Cyberfeminist Simulations", *The Gendered Cyborg, A Reader*, London and New York: Routledge and The Open University, 2000, pp. 265-275.

³ See for example, M. Flagan and A. Booth (eds.), *Reload, Rethinking Women and Cyberculture*, Massachusetts & London: MIT Press, 2002. See also G. Kirkup, L. Jones, K. Woodward, F. Hovenden (eds.), *The Gendered Cyborg, A Reader*, London and New York: Routledge and The Open University, 2000.

⁴ An account of these theories is also to be found in J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge 1990; *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London: Routledge, 1993.

⁵ For a literature on this understanding, see A. Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Durham, NC: Duke University Press, 1996. See also A. Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, (2nd ed.), Basic Books: New York, 1992. See also R., Hubbard, *The Politics of Women's Biology*, New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1990. See also E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven & London: Yale University Press, 1985; *Secrets of Life, Secrets of Death, Essays on Language, Gender and Science*, London & New York: Routledge, 1992.

⁶ See D. Cavallaro, *Cyberpunk and Cyberculture. Science Fiction and the work of William Gibson*, London: The Athlone Press, 2000. See also Octavia E. Butler, *Clay's Ark*, London: VGSF, 1984; Dawn, New York: Warner Books, 1987; *Imago*,

1987; *Imago, Xinogenesis III*, London: Victor Gollancz LTD, 1989. Исто видете kaj L. Parisi “Essence and virtuality: the incorporeal desire of Lilith”, article from *Anglistica, Aion New Series, Interdisciplinary Journal*, Volume 4, n. 1, 2000, 191-214.

⁷ Видете kaj D. Haraway, 1985, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, *Socialist Review*, 80:65-108.

⁸ Видете kaj G. Deleuze, “Postscript on the Society of Control” in *Negotiations*. [Pourparlers, 1972-1990. English.] New York: Columbia University Press, 1995, pp. 177-182.

⁹ M. Hardt and T. Negri *Empire*, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

¹⁰ Видете kaj D. Haraway, “When Man™ is on the Menu”, in *Incorporation*, J. Crary & S. Kwinter (ed.), New York: Zone Books, 1992, pp. 36-43.

¹¹ C.E. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, Reprinted with corrections from the Bell System Technical Journal, Vol. 27, July-October, 1948. pp. 379-423, 623-656.

¹² G. Bateson, *Mind and Nature, A Necessary Unity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey, 2002, 42-49.

¹³ Видете kaj F. Guattari, “Mechanic Heterogenesis” trans. James Creek, *Rethinking Technologies*, Varena Andermatt Conley (ed.) on behalf of the Miami Theory Collective, Minneapolis, 1992, pp. 13-27. Исто видете kaj F. Guattari, “Pragmatic”/Mechanic: Discussion with Félix Guattari’ Charles Stivale, (19 March 1985) електронски достапно на <http://www.dc.peachnet.edu/mnunes/guattari.html>.

¹⁴ Семиотските асигнификации треба да се сфатат во прагматска смисла. Тие се постапки кои вклучуваат посебни прашања како што се: какво тело произведуваат информативната наука и технологија? Асигнификации исто така вклучуваат и ритмови на убедување,

Xinogenesis III, London: Victor:Gollancz LTD, 1989. See also L. Parisi “Essence and virtuality: the incorporeal desire of Lilith”, article for *Anglistica, Aion New Series, Interdisciplinary Journal*, Volume 4, n. 1, 2000, 191-214.

⁷ See D. Haraway, 1985, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, *Socialist Review*, 80:65-108.

⁸ See G. Deleuze, “Postscript on the Society of Control” in *Negotiations*. [Pourparlers, 1972-1990. English.] New York: Columbia University Press, 1995, pp.177-182.

⁹ M. Hardt and T. Negri *Empire*, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

¹⁰ See D. Haraway, “When Man™ is on the Menu”, in *Incorporation*, J. Crary & S. Kwinter (ed.), New York: Zone Books, 1992, pp. 36-43.

¹¹ C. E. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, Reprinted with corrections from The Bell System Technical Journal, Vol. 27, July-October, 1948. pp. 379-423, 623-656.

¹² G. Bateson, *Mind and Nature, A Necessary Unity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey, 2002, 42-49.

¹³ See, F. Guattari, “Machinic Heterogenesis” trans. James Creek, *Rethinking Technologies*, Verena Andermatt Conley (ed.) on behalf of the Miami Theory Collective, Minneapolis, 1992, pp. 13-27. See also F. Guattari, “Pragmatic”/Machinic: Discussion with Félix Guattari’ Charles Stivale, (19 March 1985) available electronically at <http://www.dc.peachnet.edu/mnunes/guattari.html>.

¹⁴ Semiotic a-significations are to be understood in terms of pragmatics. They are practices that involve specific questions such as: what kind of body do information science and technology produce? A-significations also involve rhythms of persuasion, instructions, argumentation, performativity linked to

аргументација, перформативност кои се поврзани со афектите и чувствата.

¹⁵ Видете кај G. Genosko, *Félix Guattari, an Aberrant Introduction*, London and New York, Continuum Press, 2002, pp. 21.

¹⁶ Видете кај G. Simondon, *L'Individuazione Psicica e Collectiva*, prefazione di Muriel Combes, postfazione di Paolo Virno, Roma, Derive e Approdi, 2001, pp. 87-105.

¹⁷ Видете кај B. Spinoza, *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, trans. S. Shirley, S. Feldman (ed.), Cambridge, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. Исто видете кај G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990.

¹⁸ Видете кај G. Simondon, "The Genesis of the Individual", *Incorporation*, J. Crary & S. Kwinter (ed.), New York: Zone Books, 1992, pp. 296-319.

¹⁹ Видете на пример кај R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

²⁰ Видете кај L. Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution*, San Francisco: W.H. Freeman, 1981.

²¹ Видете кај F. De Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1996.

²² G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1987, pp 39-74.

²³ Видете кај B. Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham & London, Duke University Press, 2002, pp. 1-5.

²⁴ Видовме како онтологијата на киборгот е поврзана со епистемологијата, со новата семантика на кибернетиката

affects and feelings.

¹⁵ See G. Genosko, *Félix Guattari, an Aberrant Introduction*, London and New York, Continuum Press, 2002, pp. 21.

¹⁶ See G. Simondon, *L' Individuazione Psicica e Collectiva*, prefazione di Muriel Combes, postfazione di Paolo Virno, Roma, Derive e Approdi, 2001, pp. 87-105.

¹⁷ See B. Spinoza, *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, trans. S. Shirley, S. Feldman (ed.), Cambridge, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. See also G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990.

¹⁸ See G. Simondon, "The Genesis of the Individual", *Incorporation*, J. Crary & S. Kwinter (ed.), New York: Zone Books, 1992, pp. 296-319.

¹⁹ See for example, R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

²⁰ See L. Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution*, San Francisco: W.H. Freeman, 1981.

²¹ See F. De Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1966.

²² G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1987, pp 39-74.

²³ See B. Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham & London, Duke University Press, 2002, pp. 1-5.

²⁴ We have seen how the cyborg's ontology is linked to epistemology, to the new semantic of cybernetics and capitalist inte-

и на капиталистичкото интегрирано информатичко коло. Сепак, ваквата врска покренува еден проблем до тој степен што доколку зборуваме за една онтологија која се развива од технонаучна епистемологија, тогаш ризикуваме да западнеме во апсолутен релативизам каде епистемолошкото знаење не спречува да дојдеме во допир со една онтологија која не е веќе дадена.

²⁵ Како што вели Латур: Како може некој да воспостави радикална разлика помеѓу универзална Природа и релативна култура? Но самиот поим култура е артефакт создаден со издвојување на Природата. Културите, било да се тие различни или универзални, не постојат онолку колку што не постои и Природата. Постојат само природи-култури, и тие ја нудат единствената основа за споредување. Видете кај B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter, Edinburgh, Pearson EducationLTD, 1993, p. 104.

²⁶ Поимот за афект на Спиноза не треба да се меша со поимот за емоција кој претставува посебна особина на афект која се раѓа од сознанието врз кое требало да повлијае. Афектот треба да се замисли како еден вид напнатост, влијание, останување без здив: црна дупка во просторот и времето која се шири токму пред струите со енергија да се сосредоточат кон конкретни емотивни одговори. Видете кај B. Spinoza, 1992, *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, trans. S. Shirley, S. Feldman (ed.), Cambridge, Indianapolis: Hackett Publishing Company, III, def. 3. За разликата помеѓу афект и емоција видете исто така кај B. Massumi, 1996, “The Autonomy of Affect”, in Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, pp. 217-239.

²⁷ I. Stengers, *Power and Invention: Situating Science*, trans. P. Bains, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

²⁸ Стенџерс тврди дека емпирискиот метод кој се засновува на директно набљудување го отфрла полето на потенцијали - неодредени сили (наместо дадени можности или детерминации) - од кое што еден факт излегува како факт. Фактот е секогаш *фактоид* - реалност исполнета со

grated information circuit. Yet this link arises a problem insofar as if we argue for an ontology developed from a technoscientific epistemology we risk falling into absolute relativism where epistemological knowledge prevents us from engaging with an ontology that is not already given.

²⁵ As Latour argues: “How can one establish a radical difference between universal Nature and relative culture? *But the very notion of culture is an artefact created by bracketing Nature off.* Cultures –different or universal- do not exist, any more than Nature does. There are only natures-cultures, and these offer the only possible basis for comparison.” See B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter, Edinburgh, Pearson EducationLtd, 1993, p.104.

²⁶ Spinoza’s notion of affect has not to be confused with the notion of emotion, which is a particular quality of affect springing from the awareness to have been affected. Affect has to be thought in terms of suspension, impact, and breathlessness: a black hole of space and time spreading just before energy-flows get channelled towards particular emotive responses. See B. Spinoza, 1992, *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, trans. S. Shirley, S. Feldman (ed.), Cambridge, Indianapolis: Hackett Publishing Company, III, def. 3. On the difference between affect and emotion see also B. Massumi, 1996, “The Autonomy of Affect”, in Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, pp. 217-239.

²⁷ I. Stengers, *Power and Invention: Situating Science*, trans. P. Bains, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

²⁸ Stengers argues that the empirical method predicated on direct observation dismisses the field of potentials – indeterminate forces (rather than given possibilities or determinations) - out of which a fact has emerged as a fact. A fact is always a *factoid* – reality imbued with potentials. It does not come from

потенцијали. Не доаѓа од друг факт (детерминанта), туку произлегува од експерименталното поле преку способноста на експериментот да се повтори безброј пати - согласно на извесни правилности и ритми. Оттука, еден факт секогаш подразбира и факт кој е во *настајување*. Со други зборови, емпирискиот доказ произлегува од едно потенцијално или експериментално поле на односи. Тој е резултатот или деривативниот ефект од едно такво поле. Прифаќањето на овој процес на настанување не упатува кон тоа да се позанимаваме со еден материјализам кој не се темели на поимот за инертна материја обликувана од идеи, или на материја која одразува очигледни факти, кои нам ни се достапни единствено преку филтерот на интерпретација. Ваквите пристапи ја отргнуваат материјата од движење, автономија, и трансформација. Видете кај I. Stengers, *Power and Invention: Situating Science*, trans. P. Bains, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

²⁹ Стендерс се потпира на дефиницијата за збиднувања на Вајтхед за да зборува за научни збиднувања кои ја надминуваат важноста на епистемолошките парадигми на Кун. Според Вајтхед, појавувањето на некој настан е поврзано со перцепција на времетраењата, кои се случуваат и поминуваат. Настаните се она за кое сме свесни при перцепцијата. Перцепцијата го покажува навлегувањето на предметите во настани. Сепак, перцепцијата не е чисто психолошка конструкција која ни е потребна за да ги разбереме предметите. Според Вајтхед предметите постојат пред нашите органи за чувство и перцептивно спознание. Со други зборови, нивното присуство не се објаснува со постоењето на нашите органи и не може да се сведе на интелектуални конструкции. Настаните не налагаат поделба меѓу осети и интелект, туку движење од една перцепција до друга, силната врска меѓу она што го согледуваме и она што го гледаме. Настаните опфаќа еден процес на индивидуација кој навлегува во перцепцијата на предметите: остварување на нивното потенцијално навлегување. Настанот прикажува еден синџир на пронаоѓање кој претставува креативност: непредвидливото влијание на предметите врз осетите кое ги конструира предметите. Токму во оваа смисла можеме да зборуваме за

another fact (determinant), but emerges from an experimental field through the capacity of the experiment to repeat itself an innumerable amount of times – according to certain regularities and rhythms. Hence, a fact always involves a *becoming* fact. In other words, the empirical evidence emerges from an experimental or potential field of relation. It is the outcome, the derivative effect of such field. Taking on this process of becoming leads us to engage with a materialism that is not based on the notion of inert matter shaped by ideas, or a matter reflecting self-evident facts, which are accessible to us only through the filter of interpretation. These approaches detract matter from movement, autonomy, and transformation. See I. Stengers, *Power and Invention: Situating Science*, trans. P. Bains, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

²⁹ Stengers draws on Whitehead's definition of events to talk about scientific events beyond the predominance of Kuhnian epistemological paradigms. According to Whitehead the emergence of an event is linked to the perception of durations, which happen and pass. Events are what we are aware of in perception. Perception indicates the ingression of objects into events. Yet perception is not a purely psychological construction we need in order to understand objects. For Whitehead, objects exist before our sense organs and our perceptual recognition. In other words, their presence is not explained by the existence of our organs and is not reducible to intellectual constructions. Events require no separation between senses and intellect but the movement from one perception to another, the intensive link between what we perceive and what we see. The event involves a process of individuation tapping into the perception of objects: an actualization of their potential ingression. The event exhibits a chain of invention that is creativity: the unpredictable impact of objects on the senses that constructs the objects. It is in this sense that we can talk of a nonlinear reality loop between the event and its perception, a-semiotic encodings and semiotic codification. See A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, D. R. Griffin and D.W. Sherburne (eds.), London: The Free Press, 1947.

една нелинеарна јамка на стварноста помеѓу настанот и неговата перцепција, асемиотски кодови и семиотска кодификација. Видете кај A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, D. R. Griffin and W. H. Sherburne (eds.), London: The Free Press, 1947.

³⁰ Иако киборгот ни нуди една претстава за женскоста која се оддалечува од органската природа, тој сепак ги остава природата и телото во рацете на есенцијалистичките метафизичари, бидејќи го одбегнува прашањето за материјалноста и каузалноста задржувајќи се на лингвистичкото ниво на кодови. Така женскоста останува заробена во доминантното ниво на означувачка семиотика.

³¹ Видете кај M. Gatens, “Towards a Feminist Philosophy of the Body”, in *Crossing Boundaries: Feminism and the Critique of Knowledges*, B. Caine, E. A. Grosz, and M. De Lepervanche (eds.), Sydney: Allen and Unwin, 1988, pp. 59-70. Исто видете кај E. Grosz, *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994; “Deleuze’s Bergson: Duration, the Virtual and a Politics of the Future”, Buchanan, Ian et al. (ed.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, pp. 214-234.

³² Во врска со афекти и перцепции видете кај G. Deleuze и F. Guattari, *What is Philosophy?*, trans. G. Burchell and H. Tomilnson, London: Verso, 1994, pp. 163-199.

³³ Во врска со ова видете кај L. Parisi, *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*, New York and London, Continuum Press, 2004.

³⁴ За општи поими видете кај Spinoza, *Ethics*, II, 29, schol.; II, prop. 37-40; II, 11, 12, 19, 24, 25; II, def. 4; III, def. 2; IV, def. 30. За објаснување на динамиката на општите поими видете кај G. Deleuze, *Spinoza, Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books, 1988, pp. 54-55, 103; Исто видете кај G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone

³⁰ Although the cyborg provides us with a notion of femininity that moves away from organic nature, it still leaves nature and the body in the hands of essentialist metaphysics as it skirts around the question of materiality and causality by focussing on the linguistic level of codes. Thus femininity remains entrapped in the dominant level of signifying semiotics.

³¹ See M. Gatens, “Towards a Feminist Philosophy of the Body”, in *Crossing Boundaries: Feminism and the Critique of Knowledges*, B. Caine, E. A. Grosz, and M. de Lepervanche (eds.), Sydney: Allen and Unwin, 1988, pp. 59-70. See also E. Grosz, *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994; “Deleuze’s Bergson: Duration, the Virtual and a Politics of the Future”, Buchanan, Ian et al. (ed.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, pp. 214-234.

³² On affects and percepts, see G. Deleuze and F. Guattari, *What is Philosophy?*, trans. G. Burchell and H. Tomilnson, London: Verso, 1994, pp. 163-199.

³³ On this point, see L. Parisi, *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*, New York and London, Continuum Press, 2004.

³⁴ On common notions, see Spinoza, *Ethics*, II, 29, schol.; II, prop. 37-40; II, 11, 12, 19, 24, 25; II, def. 4; III, def. 2; IV, def. 30. On the explanation of the dynamics of common notions, see G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books, 1988, pp. 54-55, 103; See also G. Deleuze *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990, pp.145-

Books, 1990, pp. 145-154; 255-288.

³⁵ Овие нивоа на етичка врска се објаснети од Deleuze. Видете кај G. Deleuze, *Spinoza, Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books, 1988, pp. 125.

154; 255-288.

³⁵ These levels of ethic relation are discussed by Deleuze. See G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books, 1988, pp. 125.

Надежда
Радулова

Фрида Кало: Портрет на едно тело

...Тело, екџоџична џоџографија, сериска соматџо-графија, локална географија. Дамки, нокџии, вени, влакна, исџегнувања, образи, сџррани, коски, брчки, бразди, колкови, грла. Деловиџе од џелоџо не се комбинираат во една единсџивена целина, џие не се средсџива да се џосџигне исџаџа, ниџу се неџзине цели. Секој дел може однадеж да ја обземе целинаџа, да се џрошири џо неа, може да џосџане џоџалносџи на џелоџо – освен џри аџсолуџиноџо одвојување и разделување [partage]. Не џосџои она џџо се нарекува џело. Не џосџои џело.

Намесџо џоа, џосџојатџи џрџеливиџе и сџрасни исказувања на многубројни џела. Ребра, череџи, карлици, ириџаџии, школки, дијаманџи, каџки, џени, мовови, искоџувања, џолумесечинки на нокџиџе, минерали, киселини, џерја, мисли, канџи, шкрџци, џолен, алкохол, резови, блокови, сечење, набивање, оџсџранување, завивање, удирање, риџење, расиџување, наџруџување, лизгање, издиџување, оџавање, џечење -¹

Nadezhda
Radulova

Frida Kahlo: A Portrait of a Body

...Corpus, an ectopic topography, serial somatography, local geography. Stains, nails, veins, hairs, spurts, cheeks, sides, bones, wrinkles, creases, hips, throats. The parts of the corpus do not combine into a whole, are not a means to it or an ends of it. Each part can suddenly take over the whole, can spread over it, can become the totality of the body – but the absolute separation and sharing out [partage]. There is no such thing as the body. There is no body.

Instead, there are patient and fervent recitations of numerous corpuses. Ribs, skulls, pelvises, irritations, shells, diamonds, drops, foams, mosses, excavations, fingernail moons, minerals, acids, feathers, thoughts, claws, slates, pollens, liqueurs, slits, blocks, slicing, squeezing, removing, bellowing, smashing, burrowing, spoiling, piling up, sliding, exhaling, leaving, flowing -¹

Проучуваното тело

Проучуваното тело е многу модерен предмет. Тоа е тело со своја историја, тело третирано и дисциплинирано во согласност со правилата на Клиниката, со различни техники на дескрипција, класификација, дистрибуција и експозиција. Ова тело секогаш е точно лоцирано и измерено, никогаш не е прекумерно и секогаш е функционално. Бидејќи тоа е секогаш конкретно поради својата уникатна историја, тоа е истовремено и покорно, применливо и потчинето на општите правила на науката или контролниот дискурс.

Проучуваното тело е едно крајно метафорично тело, во кое секој орган има улога на синегдоха која го претставува целото и која на овој начин се бунтува против организмот. Оттука, наративот на проучуваното тело не е одреден од страна на организмот како систем, туку од многу различни одредници, од побунетите хипертрофични органи. Наративот на проучуваното тело е нарушен и доминиран од фигуративното што секој поединечен орган го создава.

Точно тука би можел да започне овој текст, и бидејќи тоа ќе биде текст за Фрида Кало и нејзините слики, тој не може да ја избегне пред-историјата на нејзините визуелни текстови, регистрирањата и раскажувањата на нејзиното тело, самото нејзино тело во контекстот на Клиниката.

Приказната на телото за кое зборуваме започнува во 1925 година, кога осумнаесетгодишната студентка на медицина, Фрида Кало, се здобила со ужасни повреди во автобуска несреќа. Описот на еден сведок на несреќата ја лоцира Фрида на улицата со скршен 'рбет

The Body Expertized

The body expertized is a very modern object. It is a body with a history, a body managed and disciplined by the rules of the Clinique, by different techniques of description, classification, distribution and exposition. It is a body always located and measured, never excessive, ever functionalized. Being always concrete because of its unique history, at the same time it is docile, applicable, submissive to the general rules of the science or the controlling discourse.

The body expertized is an ultimately metaphoric body where each organ plays the role of a synecdoche representing the whole and in this way revolting against the organism. Hence, the narrative of the body expertized is not focalized by the expert system of the organism; rather it is narrated by many different focalizers, by revolting hypertrophied organs. The narrative of the body expertized is breached and prevailed by the figurative that each separate organ creates.

This is the very point where this text could possibly start because, inasmuch as it would be a text about Frida Kahlo and her paintings, it cannot avoid the pre-history of her visual texts, the records and accounts of her body, her body itself in the context of the Clinique.

The narrative of the body we are speaking about becomes possible in 1925 when the eighteen year-old medical student Frida Kahlo suffered terrible injuries as a result of a bus accident. An eye-witness account locates Frida on the road with her spine fractured, her pelvis crushed, pierced

и смачкана карлица, со прободени матка и вагина со метална шипка, со раскината облека и со голо тело испрскано со златен прав што го носел некој од патниците во автобусот. По несреќата Фрида била подложена на триесетина операции; била врзана за кревет подолго време; имала повеќе пометнувања и медицински индицирани абортуси; накратко, таа била заробена од дискурсот на сопственото тело, без оглед на тоа дали се обидува да ја избегне болката, или да ја обожува како да е уметнички предмет.

Уште поважна во овој чисто клинички случај, е застрашувачката слика на Фридиното „немоќно“ тело зачувана во описот на сведокот. Бедно и опредметено, ова уништено тело гледано од дистанца личело на бизарен уметнички објект, на речиси неорганска материја, каде што телесните течности се мешале со вештачкиот златен прав, а целата штета била организирана околу металната шипка, која одеднаш станала центар на едно де-центрично, или екс-центрично тело. Во таа смисла, овој опис создава слика на тело со нејасни граници кои го елиминираат контрастот внатрешност-надворешност, или барем го прават неважен. Точно поради тоа што ова претставува повторно откривање на тело без граници, кое „тече“ и се слева со својата околина, тоа не може да биде само тело-жртва. Уште повеќе, поради погоре наброените карактеристики, исказот на сведокот за Фридиното тело воопшто не претставува опис на тело. Веројатно, ова беше основниот предизвик со кој Фрида се соочуваше сиот свој живот по несреќата – како да го исправи и промени тој приказ, како да го пресоздаде нејзиното не-тело во нешто репрезентативно, како да се бори против наративните механизми кои парадоксално го претставуваа нејзиното тело како нешто неискажливо, невозможно да се опише со зборови...

...И таа почна да слика.

through the womb and vagina by a metal rod, with her clothes torn off and her naked body showered with gold pigment which a passenger on the bus had been carrying. After this accident Frida passed through about thirty operations; she was confined to bed for a long time; she suffered a lot of miscarriages and medical abortions. In short, she was in many different ways arrested by her own body discourse, no matter if she was trying to escape the pain or to become infatuated with it as an art object.

What is more important in this pure clinical case is the petrified image of Frida's "failed" body that is preserved in the eyewitness account. Both abject and objectified, this destroyed body was seen from a distance as a bizarre art item, as an almost non-organic matter where the bodily fluids were fused with the artificial gold pigment and all the damage was organized around the metal rod, which suddenly became the centre of a de-centric, why not ex-centric body. In this sense, this account creates an image of a body with blurred boundaries that eliminate the opposition interior-exterior or, at least, make it insignificant. Precisely because this is a re-invention of a body without limits, which "lasts" and fuses into its environment, it cannot be just a body victimized. Furthermore, because of all characteristics enumerated above, the eyewitness account of Frida's body is not a representation of a body at all. Probably, this was the basic task that Frida was facing all her life after the accident – how to correct and change the account, how to re-invent her non-body as something representable, how to struggle against the mechanisms of narration that were paradoxically speaking her body out as ineffable, as not portrayable in words...

...And she started painting.

Портретираното тело

Структурата на автопортретите на Фрида Кало е премногу богата и густа за да може да се смести во цврстата рамка на кој било уметнички период. Кога би се направил обид за нејзин пресек, би се откриле различни слоеви за интерпретација: мексиканската народна уметност и наивното сликарство, католичката традиција, особено иконографските описи на мачеништвото и Христовото страдање, елементи од популарниот барок, деталните прикази од учебниците по анатомија, декоративистичките и надреалистички одлики впишани во дискурсот на гротескното и карневалското. Но, можното истражување на овие тенденции би се свело на безживотна и стерилна интерпретација, доколку тие се наметнат како интернализирани фрагменти, искористени како функции на телото, „првобитно“ скршено и инвалидизирано. Спецификата на овие портрети е тоа што најдлабокиот слој од нивната палимпсестна структура не е архетипот на здраво и хармонично тело, туку целосна дисторзија и неспособност. Кога би се соголиле површинските слоеви од облеку и цветови, од бујни тела и лелеави драперии, би се соочиле со „пустелија“ од фосили и руини, од рани и расцепи, од измачени набиени меса... Според Кејт Чедзој (Kate Chedzoy), автопортретите на Кало „повторно го испишуваат гротескното, со цел таа да го сврти вниманието кон себеси, на начин кој всушност ја зголемил нејзината контрола врз сопствениот живот и уметност.“² Јас пак, би рекла дека стратегиите на травестија и изложување се преклопуваат во еден не толку политички експлицитен гест, при што целта не е контрола над претставата, туку оптимизирање на телото, т.е. измислување на утописко тело без почеток и без крај, некаде помеѓу животот и смртта; тело

The Body Portrayed

The texture of Frida Kahlo's self-portraits is too rich and dense to be put in the rigid framework of any artistic period. If one could find any sense in its dissection, many various layers might be revealed and exposed to interpretations: the Mexican folk art and naïve painting, the Catholic tradition, especially iconographic depictions of martyrdom and the Passion, the elements of the popular Baroque, the detailed imagery from anatomical textbooks, the decorativist and surrealist features inscribed in the discourse of the grotesque and the carnival. But the possible exploration of all these trends stays an arid and sterile interpretation if one could impose them as internalized fragments, utilized as functions of a body, “primordially” broken and disabled. The specificity of these portraits is that the lowest layer of their palimpsest structure is not the archetype of the healthy and harmonious body but the total distortion and failure. If one denudes the upper layers of dresses and flowers, of blossoming flesh and swaying draperies, one could face a “wasteland” of fossils and ruins, of wounds and chasms, of tortured squeezed flesh... According to Kate Chedzoy, Kahlo's self-portraits “re-inscribe the grotesque in order to make a spectacle of herself in ways which actually enhanced her control over her art and life.”² I would argue that the travesty and the exhibiting strategies overlap in a less politically explicit gesture where the goal is not the control over the representation, but the optimization of the body, i.e. the invention of a utopian body without a beginning and without an end, in-between life and death, transitional, mediating, demonic and in this sense – excessively erotic.

преодно, посредно, демонско, и во таа смисла, значително еротско.

Поради тоа, би се сложила со Лора Малви (Laura Mulvey) која зборува за три главни начини на автопортретирање во сликите на Фрида Кало: оштетено тело, маскирано и орнаментирано тело и тело испреплетено и заплеткано со растенија.³

Кога зборуваме за првиот начин на претставување на оштетеното тело, ги имаме предвид сликите „Болницата Хенри Форд“ од 1932 година и „Скршениот столб“ од 1944 година. „Болницата Хенри Форд“ оперира со прикази од учебниците по анатомија. Прикажува голо, хоспитализирано женско тело, чиишто болни органи и фетус се изложени надвор од него како симболи. Малви гледа на овој „иконски вокабулар“⁴ и како на израз и како на маска на реалноста на телото. Уште повеќе, таа го поврзува овој тип на слики со иконографијата што го прикажува распнатиот Христос опкружен со симболни предмети во една алегорија на спасението.⁵ Како такво, оштетеното тело е тело без организам, при што поединечните органи, изразито метафорично ја деконструираат секоја состојба на заплашениот и идиосинкретичен

I would thus agree with Laura Mulvey who discusses three main modes of self-portraiture in Frida Kahlo's paintings: the body damaged, the body masked and ornamented, and the body twined and enmeshed with plants.³

When commenting the first mode of representing the body damaged, we could take into account the paintings “Henry Ford Hospital”, 1932 and “The Broken Column”, 1944. “Henry Ford Hospital” plays with the images from the anatomy textbooks. A naked, hospitalized female body which sick organs and foetus extrude from it as emblems. Mulvey sees this “iconic vocabulary”⁴ as both expressing

and masking the reality of the body. Furthermore, she refers this kind of painting to the iconography presenting the crucified Christ, surrounded by emblematic objects in an allegory of redemption.⁵ As such, the body damaged is a body without an organism where the separate organs, set through big metaphoric leaps, deconstruct any condition of an intimidated and idiosyncratic narrative of the body. In this sense, “The Broken Column” is a less morbid and more ambiguous work. An ostensibly beau-



Frida Kahlo, *Henry Ford Hospital*, 1932, Oil on metal, 90 x 70 cm, Collection Dolores Olmedo Foundation, Mexico City

наротив на телото. Во оваа смисла „Скршениот столб“ е помалку морбидно и подвосмислено дело. Навидум прекрасна жена има скршен антички столб наместо ’рбет. Овие два палимпсестни слоја се поврзани еден со друг со помош на гипсен корсет. Но, излегува дека корсетот е само буквална „врска“ помеѓу двата структурни елементи на метафората. Истовремено, многубројни клинци го прободуваат целото тело на жената, прицврстувајќи го на скршениот столб. Или, со други зборови, сликата прикажува сцена на распетие, каде елементот на комплетна деструкција

(скршениот столб) е точно тоа што го потпира портретираното тело. Затоа, оштетеното тело се преклопува со телото со најголема симболика, Телото-како-црква... Би можело да се каже дека начинот на кој е прикажано оштетеното тело наоѓа излез во инкапсулирањето во знаци и симболи. Модификација на овој случај може да се види во вториот начин на портретирање на телото како маскирано и орнаментирано тело. И „Автопортрет со ѓердан од трње и колибри“ од 1940 година и „Ранетиот елен“ од 1946 година би можеле да бидат дешифрирани како верзии на „Скршениот столб“. „Автопортрет со...“ го истакнува симболот на жртвувањето, ѓерданот од трње, кој не е само декоративен елемент, туку и укажува на



Frida Kahlo, *Two Fridas*, 1939, Oil on canvas, 173 x 173 cm, Museo de Arto Moderno, Mexico City

tiful woman has a broken ancient column in the place of her spine. These two palimpsest layers are attached to each other with the help of a plaster corset. But the corset turns out to be only the literal “copula” between the two structural elements of the metaphor. At the same time numerous nails pierce the whole woman’s body, pinning it down to the broken column. Or to put it in other words, the painting presents a crucifixion scene where the element of the complete destruction (the broken column) happens to be the very condition that supports the body depicted. Therefore, the damaged body of ruins overlaps with the body of the

highest symbolizations, the Body-as-Church... It could be said that the mode of presenting this damaged body finds an exit by being encapsulated in emblems and symbols. A modification of this case can be observed in the second way of depicting the body as masked and ornamented. Both “Self Portrait With Thorn Necklace and Humming Bird”, 1940 and “The Wounded Deer”, 1946 could be decoded as versions of “The Broken Column”. The “Self Portrait with...” emphasizes the symbol of the sacrifice, the thorn necklace, which not only serves as a decorative element, but implies the transparency of the mask where the thorns resemble veins and arteries. “The Wounded Deer” replaces the nails from “the Broken Column” with arrows piercing the deer’s body, crowned with

транспарентноста на маската, при што трњето наликуваат на вени и артерии. Во „Ранетиот елен“, клинците од „Скршениот столб“ се заменети со стрели кои го прободуваат телото на еленот, кој има глава на жена. Всушност, метафората за ранетиот елен е позајмена од Мексиканската поезија:

Ако видиш ранет елен
По падина удолу да брза
Погоден, да бара в кладенец студен
За болката своја мир,
И жеден да се нурне в бистри води,
Не во својот мир, туку во болката тој на мене личи.⁶

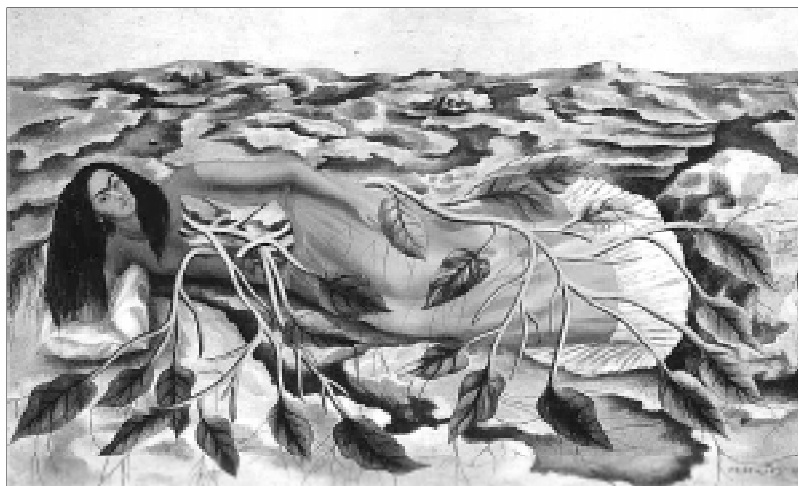
Преку ваквата анималистичка травестија телото станува содржател на знаци и маскирањето е сфатено како еден вид запис, во кој ефектите од повредата и страдањето се искажани негативно во облик на метафора. На овој начин, телото се преместува во пиктографскиот регистер. Такви пиктографски ефекти се видливи, исто така, во третиот начин на претставување – тело испреплетено и заплеткано со растенија. „Можата медицинска сестра и јас“ од 1937 година, „Двете Фриди“ од 1939 година, „Корења“ од 1943 година и „Без надеж“ од 1954 година... Двојството во автопортретите на Фрида го открива телото и како затворено, т.е. самодоволно, и како изместено. Без оглед дали двојникот го игра

a woman's head. In fact, the metaphor of the wounded deer is borrowed from the Mexican poetry:

If thou seest the wounded stag
That hastens down the mountain-side
Seeking, stricken, in icy stream
Ease for its hurt,
And thirsting plunges in the crystal waters,
Not in ease, in pain it mirrors me.⁶

Through this animalistic travesty the body becomes a container of signs and the masquerade is read as a kind of inscription, where the effects of the injury and suffering are written negatively as a metaphor. In this way, body is transferred from the register of imagery to that of pictography. Such pictographic effects are also visible in the third mode of representation – the body twined and enmeshed

with plants. “My Nurse and I”, 1937, “The Two Fridas”, 1939, “Roots”, 1943 and “Without Hope”, 1954.... The doubled self-portraits of Frida reveal the body as both closed, i.e. self-sufficient, and displaced. No matter if the Double is played by the Nurse, the Other Frida or the dead Frida – it always depicts the body as born from itself, as its own source of existence. The same idea



Frida Kahlo, *Roots (Raíces)*, 1943, Oil on sheet metal, 30 x 50 cm, Collection of Marilyn O. Lubetkin

медицинската сестра, Другата Фрида или мртвата Фрида – секогаш се портретира телото како родено самото од себе си, како сопствен извор на егзистенција. Истата идеја е применета и во „Корења“ каде што се забележува совршено тело-ризом: од раскрвавеното срце на католичката традиција излегуваат многубројни тенки фиданки и гранки и се разлистуваат. Поврзани едно со друго преку растенија, млеко или крв, телата во портретите на Фрида изразуваат обилна, гротескна плодност каде раѓањето и смртта, зачнувањето, бремените и родилни тела се сретнуваат во бескраен процес на рециклирање.

Обилно користејќи го иконскиот вокабулар, нагласувајќи ја фигуративната структура на своите слики, Фрида Кало го зголемува капацитетот на телото, во извештаите првенствено претставено како измачено и распарчено. Уште повеќе, таа го портретира тоа тело не како контролирано од тоталноста на организмот, туку како создавано од внатрешни сили, од повеќекратни полифонични „средби“ на повеќе внатрешни тела.

Телото без органи

Во своите последни години, по многубројни операции и телесни страдања, Фрида Кало започна да ги слика сопствените гипсени корсети кои беа потпора на нејзиниот оштетен ’рбет целиот живот. Срцевината на ваквата практика е во корсетот, на којшто може да се видат вкрстени срп и чекан паралелно со слика на нероден фетус. Фотографијата на која Фрида го носи корсетот исклучително наликува на приказот од трагичната несреќа која ѝ се случила во младоста. Сопствената идиосинкретична визија, „платонското тело“, родено во пештера, секогаш гледано одвнатре и во темница, затвор и гроб на душата, овде е мошне

is implied in “Roots” where one could face the perfect rhizomatic body: from the bleeding heart of the Catholic tradition a lot of slender tendrils and branches go out and blossom into leaves. Attached to each other by plants, milk or blood, the bodies in Frida’s portraits turn out to be a place of excessive, grotesque fertility where birth and death, conceiving, pregnant and begetting bodies meet in an endless process of recycling.

Operating on a large scale with the iconic vocabulary, pre-emphasizing the figurative structure of her paintings, Frida Kahlo enhances the capacity of a body, primarily represented in the accounts as ravished and disseminated. Moreover, she depicts this body not controlled by a totalizing organism, but as created by internal intensities, by multiple polyphonic “encounters” of many internal bodies.

The Body without Organs

In her last years, after numerous medical operations and bodily sufferings, Frida Kahlo started painting her own plaster corsets which had been supporting her disintegrated spine all her life. The crux of this practice turns out to be a corset, on which one could see crossed hammer and sickle juxtaposed with an image of an unborn foetus. The photo of Frida herself wearing this corset drastically refers to the account of the tragic accident in her early years. The private idiosyncratic vision, the “platonic body”, born in a cave, seen always from inside and in darkness, prison and tomb of the soul, here is excessively externalized, exposed not only to the instance of the gaze,

екстернализирано, изложено не само на погледи, туку и на претопување со околината. Внатрешниот интензитет на болката е претставен на површината. Сепак, површината, т.е. кожата не е природна граница на телото, туку вештачки создадена граница. Воопшто, насликаното тело си игра со површините, но точно поради тоа што си игра со нив, тоа ја елиминира функцијата на која било површина, „...внатрешноста самата себеси си прилега на туѓо тело, на предмет што треба да се истражува однадвор, како сецирано око, или како халуцинираното тело на епифизата.“⁷ Или, поинаку кажано, контрастот внатрешност-надворешност не е повеќе оперативна дистанца која функционира низ одвојување, туку состојба на заменување и изместување, можност за доживување на преносот, на метафората.

„Знак за самиот себе и самобитност на знакот: таква е двојната формула на телото во сите свои состојби, во сите свои можности.“⁸ Во таа смисла, дури и раните, лузните, раскинувањата на телото се повеќе затворања отколку отвори и влезови. Иако навидум надворешна, раната претставува знак кој се апсорбира самиот себеси; таа го означува телото, парадоксално придонесувајќи тоа да се мултиплицира и исчезнува. Раните како знаци ја потврдуваат езотеричната непросирност на телото, коешто штом се расчленува, престанува да постои. Во овој комплициран процес може да се забележи двојното движење на сублимација и десублимација, при што интензитетот на исчезнувањето и соединувањето го рееротизира ерозивниот дискурс на болката. За време на ова двојно движење, организмот како повеќекратна структура од органи не функционира, и органот – „знак за самиот себе и самобитност на знакот“ – изложен како симбол, презентира како крајно способен или поврзан со некој извор, навлегува во состојба на веќе случено што секогаш продолжува.

but also to a fusion with the environment. The internal intensity of the pain is depicted on the surface. This surface however, is not the natural bodily border, i.e. the skin, but a fabricated border, artificiality. In general, the body painted plays with the surfaces, but precisely because of this playing, it eliminates the function of any surface. “[T]he inside appears to itself as a foreign body, as an object to be examined from the outside, as a dissected eye, or as the hallucinated body of the pineal gland.”⁷ Or in other words, the opposition inside-outside is no longer an operative distance which functions through separation, but the very condition of replacement and displacement, the very possibility of living out the transference, the metaphor.

“Sign of itself and being-itself of the sign: such is the double formula of the body in all its states, in all its possibilities.”⁸ In this sense, even the wounds, the scars, the chasms of the body serve more as enclosures, rather than openings and entries. Although seemingly an externalized pain, the wound is a sign reabsorbed into itself; it signifies the body while paradoxically making it multiply and disappear. The wounds as signs reconfirm the esoteric opacity of a body, which meanwhile disseminates, no longer exists. In this complicated process one could witness a double movement of sublimation and de-sublimation where the intensity of the disappearance into fusion re-eroticizes the eroding discourse of the pain. During this double movement the organism as a multiple organization of organs fails, and the organ – “sign of itself and being-itself of the sign” – exposed as an emblem, presented as extremely resourceful or connected to a source, enters into a state of already-always to be continued.... “The organ changes when it crosses a threshold, when it changes gradient.”⁹ Deleuze and Guattari describe such

„Органот се менува кога го пречекорува прагот, кога ја менува позицијата.“⁹ Делез (Deleuze) и Гатари (Guattari) ги опишуваат ваквите органски експерименти како „тело на интерни номади“ и „тело без органи“. Ова е состојба на континуиран протест на телото против органите, на телото против организмот и на органите против организмот. Но ова не е хаотичното Брауново движење во внатрешноста на телото. Напротив, ова е низа на постапки чија цел е постигнување на задоволство – „единствениот начин луѓето ’да се пронајдат себеси‘ во процесот на желбата што ги обзема; задоволствата, дури и највештачките, се ретериторијализации.“¹⁰

Всушност, толкувајќи ги портретите на телото на Фрида Кало, ова е мета-наративот што може да се создаде. Желбата што ја беше обзела беше еден порив за соединување на животот и смртта, при што нејзиното проучувано тело не беше повеќе комерцијален уметнички предмет, смачкан на патот и испрскан со златен прав. Низ своите слики таа допре до ре-територијализираното тело, коешто не беше фрагментирано и парцијално, и со самото тоа немоќно, туку едно множество од ослободени и интензивирани органи, коишто на необичен начин прераснаа во растенија, животни, вештачки течности и предмети. „Приказната“ на секој орган беше визуелизирана и содржана во амблем, симбол, знак, пиктограм. Како резултат на тоа, се соочуваме со портрет на тело што го сочинуваат редица тековни мали „приказни“.

„Органите се распределуваат на „Телото без органи“, но тие се распределуваат независно од формата на организмот; формите стануваат зависни, а органите повеќе не се ништо друго освен интензитети кои се создаваат, текови, прагови и позиции.“¹¹ Надвор од

organic experimentations as “a body of internal nomadies” or “a body without organs”. This is a state of a permanent rebellion of the body against the organs, the body against the organism and the organs against the organism. But this is not the chaotic Brownian motion inside the receptacle of the body. On the contrary, this is a set of practices whose goal is a production of a pleasure – “the only way for persons “to find themselves” in the process of desire that exceeds them; pleasures, even the most artificial, are reterritorializations.”¹⁰

In fact, this is the meta-narrative which one could construct while reading Frida Kahlo’s portraits of her body. The desire that exceeded her was a drive towards a fusion of life and death where her body expertized was no longer a commoditized art object, smashed on the road and splattered with a golden pigment. Through her paintings she found an approach to a re-territorialized body, which was not fragmented and partial, thus powerless, but a multiplicity of liberated intensified organs, which strangely developed themselves into plants, animals, artificial liquids and objects. The “story” of each organ was visualized and encapsulated in an emblem, in a symbol, in a sign, in a pictogram. As a result, one could face a portrait of a body, comprising a bunch of small “stories” in process.

“The organs distribute themselves on the “Body Without Organs”, but they distribute themselves independently of the form of the organism; forms become contingent, organs are no longer anything more than intensities that are produced, flows, thresholds and gradients.”¹¹ Beyond

границите на проучуваното тело и портретираното тело, телото без органи прилега на структура што може да го прелаже и подрие секој визуелен текст. Така, се покажа дека портретот на телото без органи е структура што го инфицира погледот, окупирајќи го со своите метастазични конци. Во случајот на автопортретите на Фрида Кало, инфицирањето на погледот изгледа дека е вовед кон оваа различна структура на субјективноста. Навлегувајќи во неа, исказите на сведокот се чини дека се тотално нерелевантни. Брамено во сликите на Фрида, она што лежи на улицата може да исцица нечија крв и да се вплетка меѓу нечији корења. Ова е крајот на концептуалната уметност и почеток на ризоматските номадски средби. Бидејќи, кога телото без органи не пропаѓа, тоа нужно станува исклучително успешно.

Превод од англиски јазик: Наташа Стојановска

Белешки

¹ Jean-Luc Nancy, “Corpus” in *The Birth To Presence* (Stanford University Press, Stanford, California, 1993), p.207.

² Kate Chedgzoy, “Frida Kahlo’s Grotesque Bodies” in *Feminisms*, ed. by Sandra Kemp & Judith Squires (Oxford University Press, Oxford-NewYork, 1997), p.465.

³ Laura Mulvey and Peter Wollen, “Frida Kahlo and Tina Modotti” in *Art in Modern Culture. An Anthology of Critical Texts*, ed. by Francis Francina and Jonathan Harris (Phaidon Press Ltd., London, 1992), pp.157-158.

⁴ Ibid., p.155.

⁵ Ibid., p.156.

⁶ Sor Juana Inez de la Cruz, “Verses Expressing the Feelings of a Lover”, trans. by Samuel Beckett in Octavio Paz (ed.) in *Anthology of Mexican Poetry* (London, 1959).

the body expertized and the body portrayed, the body without organs seems to be a structure that deceives and subverts any visual text. Thus, the portrait of the body without organs turns out to be a structure that infects the gaze, occupying it with its metastatic threads. In the case of Frida Kahlo’s self-portraits the infection of the gaze seems to be a prelude to this different structure of subjectivity. Entering it, one could see the eyewitness accounts as totally irrelevant. Framed by Frida’s painting, what lies on the road could suck one’s blood and entangle one’s roots. This is the end of conceptual art and the beginning of the rhizomatic nomadic encounters. For when the body without organs does not fail, it necessarily becomes extremely successful.

Notes

¹ Jean-Luc Nancy, “Corpus” in *The Birth To Presence* (Stanford University Press, Stanford, California, 1993), p.207.

² Kate Chedgzoy, “Frida Kahlo’s Grotesque Bodies” in *Feminisms*, ed. By Sandra Kemp & Judith Squires (Oxford University Press, Oxford-NewYork, 1997), p.465.

³ Laura Mulvey and Peter Wollen, “Frida Kahlo and Tina Modotti” in *Art in Modern Culture. An Anthology of Critical Texts*, ed. by Francis Francina and Jonathan Harris (Phaidon Press Ltd., London, 1992), pp.157-158.

⁴ Ibid., p.155.

⁵ Ibid., p.156.

⁶ Sor Juana Inez de la Cruz, “Verses Expressing the Feelings of a Lover”, trans. by Samuel Beckett in Octavio Paz (ed.) in *Anthology of Mexican Poetry* (London, 1959).

⁷ Ibid., p.192.

⁷ Ibid., p.192.

⁸ Ibid., p.194.

⁸ Ibid., p.194.

⁹ Gill Deleuze and Felix Guattari, “How Do You Make Yourself a Body without Organs?” in *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (The Athlone Press, London, 1992), p.153.

⁹ Gill Deleuze and Felix Guattari, “How Do You Make Yourself a Body without Organs?” in *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (The Athlone Press, London, 1992), p.153.

¹⁰ Ibid., p.156.

¹⁰ Ibid., p.156.

¹¹ Ibid., p.165.

¹¹ Ibid., p.165.

Јасна
Котеска

Санитарна енигма

Анализирајќи го тензичниот однос меѓу културата и субјектот, во статијата *Неудобноста во културата* (*Das Unbehagen in der Kultur*) Фројд за првпат експлицитно и од психоаналитичка перспектива проговара за проблемот на чистото. Меѓу дефинирањето, определувањето и опишувањето на културата како: а) склоп на институции, постигнувања и практики кои овозможуваат совладување на природните стихии и организирање на животот на луѓето во заедници, и б) изразеното својство на луѓето да негуваат повисоки стремежи за интелектуален и психички (уметнички, научен и технички) развој, Фројд во редот на културните обележја, а како еден вид трета дефиниција за културата ја наведува потребата на човекот за убавина, чистота и ред.

Меѓутоа, овие три карактеристики му се чинат различно транспарентни, разбирливи и достапни за психоанализа. Потребата на луѓето за ред Фројд несигурно ја доведува во врска со небесната совршена хармонија (која за него нема метафизички конотации), а е важна заради психичката економија. Ако редот подразбира извесна дневна рутина, ритуализирањето на активностите им помага на луѓето да не трошат секојдневна енергија за совладување на колебливоста и спротиставените нагони. Потребата

Jasna
Koteska

Sanitary Enigma

Analysing the tense relationship between culture and the subject in his article *Discomfort in Culture* (*Das Unbehagen in der Kultur*), Freud, for the first time, addresses the problem of cleanness in a very explicit manner and from a psychoanalytic perspective. In addition to defining, determining and describing culture as a) a composite structure of institutions, achievements and practices that facilitates overcoming of natural disasters and organisation of people's way of life in communities, and b) a prominent characteristic of human beings to nurture higher aspirations for intellectual and psychic (artistic, scientific and technical) development, Freud makes a further point and adds to the class of cultural characteristics, and in a way a third definition of culture, the human's need for beauty, cleanness and order.

These three characteristics, however, in his view, appear to be differently transparent, comprehensible and accessible to psychoanalysis. Freud relates the human's need for order to the perfect harmony of the heavens (which, the way he sees it, has no metaphysical connotations), and is important for the psychic economy. If order assumes a certain daily routine, performing the activities as a ritual prevents people from wasting their everyday energy in overcoming hesitation and their contradictory instincts. Freud incidentally explains the need for beauty. He feels

за убавина Фројд ја допира само попатно. На почетокот на векот, за Фројд е нејасно зошто еден предмет се перципира како допадлив; тој знае дека допадливото се сели од доменот на договорното и консензусното, кон теренот на субјективното и субјектовата перцепција (поглед), но оттука натаму нема начин да даде психоаналитичко објаснување кое ќе произлегува од релевантните психички процеси.

Најинтересна е мистеријата на *чистото*, таа темна енигма, пред која сосема отворено признава дека неговите аналитички способности капитулираат, т.е. дека таа за него останува опскурна и значенски „извалкана“. Кај потребата за чисто, тој сепак препознава една важна (подоцна ќе видиме дека таа е единствено статистички релевантна), утилитарна функција: чистото како телесен феномен има хигиенска вредност. Сместувајќи ја енигмата на чистото близу до утилитарноста, за разлика од убавото кое е ларпурлартистичко, Фројд сепак не бил ништо поблиску до откритието на нејзината психичка оправданост. Знаејќи дека мистеријата наречена хигиена, на која се темели добар дел од нашите културни практики, мора да има подлабоки корени, на крајот едноставно признал: „Корисноста сепак не ја објаснува во потполност таа тенденција (за чисто, *зб. моја*), мора да е нешто друго во прашање“.¹

По тој пат, во психоаналитичките кругови била инаугурирана една, да ја наречеме, *саниџарна енигма*, теориска криза по прашањето на хигиената, која секако најмалку можела да биде решена од првата генерација пост-Фројдовци, која е самата обележана од силен зазор кон дупките, валканиците и дилемите во самата Фројдова доктрина, и која сета своја работна енергија ја насочила, како што вели Лакан, да ги засида „процепите“ во неговата сопствена теорија.

that at the beginning of the century it is vague why an object is perceived as pleasing to the eye; he knows that this pleasing is transferred from the realm of the agreeable and the consensual to the realm of the subjective and the subject's perception (view), but at this point onwards he is unable to offer a psychoanalytic explanation that emerges from the relevant psychic processes.

The most interesting is the mystery of *cleanness*, this dark enigma, for which he quite openly admits that his analytical skills surrender to, i.e. it becomes obscure and meaningfully 'dirty'. Regarding the need for cleanness, he, nevertheless, recognises a very important (later we shall see that it is actually the only statistically relevant) utilitarian function: cleanness as a bodily phenomenon has a hygienic value. Although he placed the enigma of cleanness close to the utilitarianism, in contrast to the beautiful which is artistic in itself (art for art's sake), Freud was still not any closer to the uncovering of its psychic justifiability. Knowing that the mystery called hygiene, which is a basis for most of our cultural practices, must have deeper roots, in the end, he simply admitted: "The usefulness cannot completely account for this tendency (for cleanness, *author's note*), there must be something else in question".¹

Thus, a theoretical crises regarding the hygiene issue, the so-called *sanitary enigma*, was inaugurated in psychoanalytic circles; crises which could not have been solved by the first generation post-Freudians mainly due to the fact that this generation was characterised by an intense abjection of the holes, the stains and the dilemmas in Freud's doctrine and focussed its energy, in the words of Lacan, on walling up the 'cracks' in his own theory. This generation of prosthetic specialists, orthopaedic special-

Оваа генерација протетичари, ортопеди и сидарски работници, засенета од грандиозноста на својот ментор и градител, не успеала да ја види единствената валидна вистина што секојдневно ја предавале и ја практикувале под крилатицата психоанализа: дека имено, не во она што се кажало, туку во она што се премолчало лежи тајната на она што се побарува, по што се трага, дека одговорите треба да се бараат не во сидот, туку во дупката, процепот, празнината на тој сид, во тие *процеди* кои Фројд ги препознал, но кои немал време, знаење, отвореност, или немал храброст да си ги одговори.

Затоа, пак, хигиенската дилема била воскресната во последните децении на минатиот век, во една друга традиција и од друга генерација. Нејзината решеност да го обнови Фројд, а со тоа и сопствените увиди во идентитетните прашања, застанувајќи таму каде што Фројд ги допирал симптомите, а не таму каде што ги давал дијагнозите, од тогашна перспектива било исто толку скандалозно колку и револуционерно. Станува збор за школата на Жак Лакан (Jacques Lacan), која, ширејќи се неортодоксно преку неговите семинари на кои метафорично, поетски и опскурно им се обраќал на слушателите, всушност од светот побарувала отворање за идејата на процепот, развивање на чувството дека во таа дупка од која истекува содржината на несвесното, лежат одговорите за многу неразјаснети дилеми. Таа школа, по половина век, повторно имаше сила да ја обнови санитарната дилема. Лакановата наследничка Јулија Кр(и)стева (Julia Kristeva), бугарска теоретичарка која во Франција го најде својот траен азил и која, иако не беше директна ученичка на Лакан, во дел од своите дела користеше концептуални алатки произлезени од неговиот увид, ја возобнови темната енигма на чистото во својата книга *Мокџа на ужасот: есеи за абјективно* во 1980 година. Оваа

ists and construction workers, put in the shade of the grandeur of their mentor and builder, failed to perceive the only valid truth they taught every day and practiced under the axiom of psychoanalysis: that, namely, the secret of what is being searched lies, not in what was stated, but what was kept quiet; that the answers should be looked for, not in the wall, but in the hole, the crack, the crevice of that wall, in the *cracks* that Freud recognised, but did not have time, knowledge, openness nor courage to provide answers for.

On the other hand, the hygiene drama was resurrected in the last decades of the past century, in another tradition and by another generation, whose determination to restore Freud, as well as its own insights concerning the identity issues, stopped where Freud touched upon the symptoms rather than where he made a diagnosis, which, from that perspective, was equally scandalous and revolutionary. The issue relates to Jacques Lacan's school, which unorthodoxly spread his ideas through his seminars. While he addressed the audience in a metaphorical, poetic and obscure manner, he actually wanted the world to open towards the idea of the crack, developing the sense that it is from this hole that the contents of the unconscious leak, thus offering the answers to many inexplicable dilemmas. After half a century, this school had the power to renew the sanitary dilemma. Lacan's successor, though not a direct pupil of Lacan, Julia Kristeva, a Bulgarian theorist who found her permanent asylum in France, used in her work conceptual tools/categories that emerged from Lacan's work thus reviving the dark enigma of cleanness in her book *Powers of Horror: An Essay on Abjection* in 1980. This book touches upon that porous place where a libidinal, archaic child becomes a subject and enters the world of culture. She offers a genuine in-

книга го допира она порозно место на кое едно либидално, архаично дете станува субјект и влегува во светот на културата, со што нуди оригинален поглед врз нашиот анксиозен однос кон културата, нашата немоќ да ѝ се потчиниме до крај, како и за нејзината немоќ до крај да не апсорбира, инкорпорира и конечно да не асимилира. Веќе насловот на книгата го воведува антиподот на чистото - абјектот, термин кој Кристева го презема од постоечкиот речник, но му додава нови конотации и од него прави оперативна концептуална алатка/категорија, со која сега веќе може да ѝ се пристапи на Фројдовата загатка.

Два босански примери

Навистина, од каде потребата за чисто? Можеби припаѓате на онаа група луѓе за кои чистото е императив? Но, дури и вашата дневна рутина да не може да се замисли без бришење прашина, миење садови, генерална хигиена на телото и просторот, тешко е веројатно дека причините за таа потреба ви се повеќе транспарентни, отколку што на другите луѓе им се интелигибилни причините за сопственото толерирање на нечистото. Опсесијата по чистото често оди заедно со желбата за ред - за голем дел од луѓето, имено, чистењето е синонимно на ред, па во чистење подразбираат и средување, враќање на предметите на своето место, и покрај нејасното прашање: што е свое место за еден предмет? Но, едно е јасно: ако без голема грижа на совеста ги практикувате ритуалите на чистота, или ако ги изведувате токму за да ја надминете грижата на совеста, секако припаѓате во групата на социјализирани луѓе, бидејќи културата и нејзините институции работат на наметнување грижа на совест во врска со нечистото. На тоа упатуваат сите сегменти од културата кои се занимаваат со пласирање готови модели за исправен живот, а највидливи

sight into our anxious relation towards culture, our weakness to fully surrender to it, as well as its weakness to fully absorb, incorporate, and finally assimilate us. The book title itself introduces the antipode of cleanness - the abjection, a term adopted by Kristeva from the existing lexicon but given new connotations and used as an operative conceptual tool/category that enabled her to approach the Freudian puzzle.

Two Bosnian Examples

Indeed, where does this need for cleanness come from? Perhaps you belong to the group of people who regard cleanness as an imperative? Nevertheless, even if you cannot imagine your daily routine without dusting, washing up the dishes, personal hygiene and spatial hygiene, it is highly unlikely that the reasons for such need seem more transparent to you than the reasons for their own tolerance of uncleanness (or dirt) are unintelligible to other people. The obsession for cleanness goes hand in hand with the desire for order - namely, for many people, cleaning is the synonym for order, therefore, cleaning to them means tidying up, arranging things in the right place, despite the indefinite question: what is the right place for an object? One thing is clear: if you practice the cleanness rituals without a high degree of guilty conscience or if you practice them in order to overcome a guilty conscience, then you belong to the group of socialised people because the culture and its institutions act in a way that they impose a guilty conscience about uncleanness. All cultural segments that offer ready-made models for proper life point to this and they are most evident in the advertisements, which constantly compete in saturating

се во рекламите, кои се натпреваруваат во заситување на пазарот со производи што успешно помагаат во битката против валканото. Со други зборови, конвенционалната култура ги санкционира своите жители да веруваат дека вредностите на чистото се дел од навиките на цивилизираните луѓе. Постои и обратна група луѓе кај кои чистењето предизвикува грижа на совеста. Ова чувство, иако воопшто не е ретко, за жал, не е воопшто поддржувано од институциите на културата, вклучувајќи ја и црквата, па на оваа група луѓе им преостанува немо да ги изживуваат своите спротиставени нагони по прашањето за валканото, бидејќи културата одбива да им ги канализира.

Жените особено ја негуваат навиката за чисто. Во животот на еден хетеросексуален пар, статистички многу почесто жената стои на браникот на хигиенските навиките, а мажот има лежерен, рамнодушен, а понекогаш и агресивен однос кон чистото. За многу жени, бришењето прашина е дел од ритуалот на себеочистување. Чистењето заради нервоза или невроза е чест тип на женска борба против анксиозноста. Ваквите навиките не се случајни. Во книгата *Чисто и опасно*, Мери Даглас (Mary Douglas) за првпат фрли антрополошки поглед на овие прашања: „Апсолутното нечисто не постои, тоа настанува во околото на набљудувачот“ - напиша таа - „Ние не се стеснуваме пред нечистото поради страв, уште помалку поради ставопочит или ужас пред бога. Исто така, разновидноста на нашите хигиенски навиките не може да се објасни со претставите за заканувачките болести. Нечистото е огрешување кон поредокот...“²

Луѓето, освен по многубројни други прашања, генерално се разликуваат по однос на тоа дали нечистото го искусуваат како етички еквивалент на падот и корумпираноста. Како што за некои луѓе

the market with products that successfully help the struggle against uncleanness. In other words, the conventional culture sanctions its citizens to believe that the values of cleanness are part of the civilised people's habits. There is another group of people who have a guilty conscience caused by cleanness. Unfortunately, this feeling, though not rare, is not supported by cultural institutions, including the church. As such, this group of people have no choice but to quietly endure their contradictory drives for uncleanness because the culture refuses to channel them.

Women especially nourish the habit of cleanness - statistics reveal that in the life of a heterosexual couple it is the woman who is the stronghold of hygienic habits, whereas the man adopts a more careless, indifferent and at times even an aggressive attitude towards cleanness. For many women, dusting is part of the self-cleaning ritual. Cleaning as a result of nervousness or neurosis is a common type of female struggle against anxiety. Such habits are not accidental. In her book *Purity and Danger*, Mary Douglas treats these issues from an anthropological point of view for the first time: “Absolute uncleanness does not exist, it is formed in the eye of the beholder.”, - she wrote - “We feel uncomfortable about uncleanness not because of fear, let alone awe or terror of God. In addition, the variety of our hygienic habits cannot be explained with our notions for the life-threatening diseases. Uncleanness is a breach of the order...”²

People, apart from various other issues, are generally different regarding their experience of uncleanness as an ethical equivalent of the fall and corruption. Just as uncleanness is stigmatised and must be overcome to some

нечистото е стигматизирано и мора да биде совладано, така за други луѓе нечистото е прифатливо и дури допадливо. Тоа е чин на исчеокор кон моралната доблест наспроти стерилноста на моралниот ужас. Како што за едни чистењето е чин на исчистување на грижата на совеста, така кај други луѓе со чистото се инаугурира цел комплекс на чувства на вина, грижа и потреба од „валкање“. За некои, извалканата, неуредна судбина е дел од пеколот на овој свет. Да се потсетиме на босанскиот писател Иво Андриќ, добитник на Нобеловата награда за литература, кој во својата легендарна збирка записи *Знаци покрај патшој* ги објави овие мисли:

„Луѓето во касабата се брбливи, брутални и глупави, а животот е смрдлив и пуст, полн со беда и комичност, гогољевска комичност... Во мене е мирна мислата - да се работи, да се прстигнат останатите (о, тоа требаше одамна), а во себе да се живее свој живот. И јас - а тоа е прв чекор, ќе почнам да работам математика. Сè повеќе верувам во својата снага. Треба да се надополни тоа што се испуштило... Гледајќи ја околу себе очајната грдотија и многукратните и тешки последици на нередот и безволноста, се зареков дека ќе работам со мисла и со раце, за себе и за другите, секогаш и секаде, но ќе работам. Така што трајно ќе живеам во плодно движење и корисни промени, се зареков дека ќе се бранам себеси и своето место на кое живеам од неред и нечистотија, од заостанатост и немаштија“.

За Андриќ, гледаме, етичките димензии на бруталност кон себе и кон другите, како и културните димензии на заостанатоста и немаштијата се врзани директно со чувството за неред и нечистотија. Битката против неетичноста и нецивилизираноста, значи, започнува со битка против нередот и нечистотијата. За други луѓе, меѓутоа, совршениот ред е пеколот на овој свет.

people, to others uncleanness is acceptable, even pleasing, and an act of taking a step forward to the moral virtue as opposed to the sterility of the moral horror. Just as cleaning is an act of purification of the guilty conscious to some people, to others, cleanness inaugurates a whole set of feelings of guilt, concern and a need for ‘getting dirty’. To some people, a dirty and untidy fate is part of the hell of this world. Let us remind ourselves of the Bosnian writer Ivo Andric, a Nobel Prize winner for Literature, who wrote the following in his famous book of meditative prose *Signs by the Roadside*:

“The people in a small town are chatty, brutal and stupid, while life is smelly and futile, full of misery and humour, Gogolian humour ... A peaceful thought rests in me – to work, to exceed the others (a thing I should have done a long time ago), but to live my own life within myself. So I will - and this is only the first step - start doing mathematics. I have faith in my ability more and more. I need to make up for everything I have missed out... Seeing around me the despairing ugliness and the multifold severe consequences of the disorder and unwillingness, I promised myself that I will work with a thought and with my hands, for myself and for the others, always and everywhere, yet I will work. This way I will live permanently in a fertile movement and useful changes; I promised myself that I will defend myself and the place where I live from disorder and uncleanness, from stagnation and poverty.”

According to Andric, as we can see, the ethical dimensions of brutality towards oneself and others, as well as the cultural dimensions of stagnation and poverty are directly related to the feeling of disorder and uncleanness. Thus, the struggle against the unethical and the uncivilised begins with the struggle against disorder and uncleanness. For other people, however, the perfect order is the hell of

Миљенко Јерговиќ, прославениот автор на *Сараевско Марлборо* - портрет на Босанската војна (1992-1996), во женското списание *Космополиџен* (мај, 2003), значи, во списание кое е наменето за културно инаугурирање на чистото и уредното, објави есеј во кој редот и чистотата ги опиша како синонимни за заостанатоста и етичкиот пекол.

„Мојот прв сосед во Сараево беше стар професор од Економски факултет, никогаш не се ожени, а неговиот дом беше најуредниот од сите во кои дотогаш сум влегол. Како дете, ме плашеше тагата на тој стан. Паркетот смрдеше на старинска, главоболна хемикалија, прозорските стакла беа така исчистени што се чинеше дека ги нема, мебелот светеше - без отисок на ниеден од десетте професорови прсти. Беше тоа призор на совршена осаменост. Во неговиот стан одев еднаш месечно - му ги носев сметките за вода и струја, а за возврат ми подаруваше чоколадо замотано во бела хартија и Фрукталов сок на цевче. И тој ритуал зборуваше за неговата уредност. И за мојата алчност - до солзи ме доведуваше ако некој друг му ги однесе сметките. Кога почна војната, професорот, всушност без причина, го напушти Сараево. Умре во колективното живеалиште на бегалскиот центар, некаде во источна Босна, сред нередот на туѓите судбини. Неуредноста за него, верувам, беше најлошата казна. И не знаеше, несреќникот, дека за други, уредноста е пекол од истиот вид.“

Начинот на кој Кристева го инаугурираше абјектот, практично, психоаналитички ги обедини овие две перспективи - и одбивноста, и привлечноста на феноменот на нечистото. Дотогаш, абјектот во речниците означуваше нешто *презрено*, *їодло*, *ниско*, значи нешто што малку имаше директна врска со физичката нечистотија, а повеќе асоцираше на морален, културен, социолошки пад. Во Оксфордскиот речник на англиски јазик од 1990, абјектот сè уште се толкува на три начини: 1. terrible, extreme situ-

this world. Miljenko Jergovic, the famous author of *Sarajevo Marlboro* - a portrait of the war in Bosnia (1992-1996), in the women's magazine *Cosmopolitan* (May, 2003), in other words, a magazine intended for cultural inauguration of cleanness and tidiness, published an article in which he described order and cleanness as synonyms for stagnation and ethical hell.

“My next-door neighbour in Sarajevo was the old professor at the Faculty of Economy, who never got married and his home was the tidiest apartment I have ever been in. As a child, I was afraid of the sorrow of that apartment. The floor smelled of an old headachy chemical substance, the windows were so clean that one might have thought that there were no windows at all, the furniture was polished - not one fingerprint of the ten professor's fingers. I used to go once a month into his apartment to get him the electricity and water bills and, in return, he would give me chocolate wrapped in white paper and a pack of Fructal juice with a straw. Even this ritual spoke of his tidiness, as well as my greed - for I would cry in tears if someone else got him the bills before me. When the war started, the professor, out of no reason, left Sarajevo. He died in a collective refuge centre somewhere in Eastern Bosnia, among the disorder of other people's fates. I believe that the untidiness was the worst punishment for him. What the unfortunate man did not know was that to other people tidiness is hell of the same kind.”

The way Kristeva inaugurated the abjection, was practically to unite the two perspectives from a psychoanalytical point of view - the repulsiveness and the attractiveness of the phenomenon of uncleanness. In dictionaries, the abjection (also abject) denoted something *despised*, *mean and poor*, i.e. something that had little direct connection with the physical uncleanness and had more associations to a moral, cultural and sociological fall. In the *Oxford Dictionary of English Language* from 1990, the abjection (abject) is still defined in three ways: 1. terrible,

ation (ужасна или екстремна состојба); 2. completely without pride or dignity (целосно без гордост или достоинство); 3. very poor, completely without success (многу ниско, тотално без успех). Но, за психоанализата абјектот значеше рехабилитирање на културната стигма на нечистото и психоаналитички одговор на прашањето зошто цивилизацијата се перципира како потреба за чисто, а нечистото како цивилизациски удар, тероризам насочен против системот, т.е., како што пишува Даглас, огрешување од поредокот.

Утопија

Територијалните прашања врзани за феномените на ред и неред се во најмала рака предмет на контроверзи. На пример, многумина од нас се спремни целосно да се согласат со теориските постулати на глобализацијата како зајакнување на човештвото, претворање на сите луѓе во една единствена, рамноправна глобална сила, која веќе не се разјадува со меѓусебни војни и конфликти, туку се стреми да стане етичка формација, свездена сила, која ќе ги истражи просторот и времето и ќе го хуманизира космосот. Зошто тогаш сите визии за глобалниот живот, Хакслиевиот *Храбар, нов свети*, *Ние* на Замјатин, *1984* на Орвел, кога зборуваат за унифициран и нормиран свет, свет на ултимативен ред, ја опишуваат чистотата како стерилност, хигиенска несетилност и контрапункт на нашето сопствено доживување на човештвото? Не станува збор само за нивелирање на културните разлики, туку и за исчистување на различностите, на културните валканици и племенската смрдливост. Станува збор за изгонување на нечистото (културно, а со тоа и физички) од нашите животи, и за воведување на ултимативната, погубна Орвеловска чистота. Територијата на чистото е очигледно лесно

extreme situation; 2. completely without pride or dignity; and 3. very poor, completely without success. However, for the psychoanalysis the abjection signified rehabilitation of the cultural stigma of uncleanness and a psychoanalytical answer to the question why civilisation is perceived as a need for cleanness and uncleanness is a blow to civilisation, terrorism against the system, i.e. as Douglas writes, a breach of the order.

Utopia

Territorial issues related to the phenomenon of order and disorder are treated as controversies, at the very least. Many of us, for instance, are ready to agree with the theoretical postulates of globalisation such as strengthening the humankind, transforming all people in a single unique and equal global force, which is no longer torn among each other by mutual wars and conflicts but it aims to become an ethical formation, an astral force that will explore time and space and humanise the universe. If this is the case, why do, then, all visions of global life, Huxley's *Brave New World*, Zamiatin's *We*, and Orwell's *1984*, that deal with unified and normative world, a world of ultimate order, describe cleanness as sterility, a hygienic numbness and a counterpoint to our own experiencing of humanity? We are not discussing the levelling of cultural differences but rather purifying the differences between the cultural filth and tribal reek, i.e. banishing (both culturally and physically) the uncleanness of our lives and implementing the ultimate fatal Orwellian cleanness. The territory of cleanness is obviously an easily manipulated territory, a territory that lies on a property that has already been inaugurated. Cleanness is always managed by an owner. It makes use of business managers that operate with it thus be-

манипулирана територија, територија на секогаш веќе однапред инаугуриран посед. Чистото секогаш има газда кој го стопанисува. Чистото бара економи кои ќе го работат, и тоа е секогаш веќе домен на економијата на субјектите. Кој е тој стопан?

Од Лакан се користи терминот Симболен поредок³ за да се опише светот на културата, институциите и јазикот, како поредок воден од Таткото (затоа наречен и татковски). Тоа е склоп на патерналистички законски структури, јазична практика и лингвистичко означување, име за патријархалниот универзален принцип на кој почива целата култура. Меѓутоа, треба да се рече дека за Лакан Симболното не е идентично со она што ние најпросто и секојдневно го нарекуваме реално. Симболното е исто така имагинарно, т.е. да го наречеме пост-имагинарно (бидејќи е различно од имагинарното на пред-субјектот), а такво е оти е место на означители, а не на референти. Овој (пост)имагинарен поредок а, оттука, и можноста за култура, значи можноста за креација на закони и можноста од јазик кој има смисла, (т.е. создава значење), потекнува од репресијата на либидалните нагони, вклучувајќи ја тука, пред сè, репресијата на радикалната зависност на детето од првиот Друг, телото на мајката. На таа точка што ја воочи Лакан, а ја тематизираше Кристева, на точката на врската нечисто-мајчинско, абјектот, а со тоа и чистото, за првпат ќе добијат свое психоаналитичко толкување. Интересно за нас, македонската философка и поетеса, Ана Димишкова – Трајаноска, во песната *Предавство* од збирката *Соцветије* (1994) со одлична интуиција го чини истото што и теоријата на Кристева, кога принципот на влез во светот го дефинира точно како принцип на изневерување на мајката:

coming part of the realm of the subject's economy. Who is the owner?

The Symbolic order³ is a term used by Lacan to describe the world of culture, institutions and language as an order guided by the Father (hence called paternal). It is a synthesis of paternal lawful structures, language practice and linguistic signification, in other words, it is the name of the patriarchal universal principle behind the entire culture. According to Lacan, the Symbolic is not identical to what we simply call reality. The Symbolic is just as imaginary, i.e. post-imaginary (being different from the imaginary of the pre-subject) because it is a place of signifiers rather than referents. This (post) imaginary order, hence the possibility for culture, means that the possibility of creating laws and the possibility of meaningful language, i.e. a language that creates meaning, is a result of the repression of the libidinal drives, including the repression of radical addiction of the child in the first Other, the maternal body. It was Lacan who noticed and Kristeva who further elaborated the point of relation between uncleanliness-maternal thus giving the abjection, and at the same time cleanness, a psychoanalytic interpretation for the first time. It is interesting to point out that Ana Dimiskovska-Trajanovska, a Macedonian philosopher and poetess, in the poem *Betrayal* from her book of poems *Flower Blossom*, intuitively complies with Kristeva's theory when she defines the principle of entering the world as a principle of betraying one's mother:

Прво
 го предаваш небитието
 заради мајка ти
 Потоа
 ја предаваш мајка ти
 заради светот.

Да се послужиме со термин од песната, од небитието кон состојбата на (о)свес(т)ен субјект, секој од нас минува низ една фаза на пред-субјект, состојба пред влезот во Симболниот поредок, во поредокот на Таткото, а трае од раѓањето па сè до Едиповската фаза (значи, најдоцна до 3-4 година од животот, а веројатно многу порано). Кога сум прото-субјект, пред-субјект, јас (тогаш, всушност, „јас“ сум еден вид пред-„јас“) сè уште не сум субјект, иако веќе не сум ниту небитие. Пред - субјектот е жител на територијата што Лакан ја нарекува *имагинарно*, а Кристева ја нарекува *семиотичко*, а двете имиња не носат голема разлика во квалитетот на територијата. Додека суштествува на територијата на имагинарното/семиотичкото, пред-субјектот има илузија за единственоста.

Таа илузија е мегаломанска, за прото-новороденчето и сите на светот се дел од еден единствен ентитет. Тоа значи, меѓу некогашното мене (како пред-субјект) и меѓу кој било предмет, појава или феномен од надворешниот свет (од објектот) не постоела разлика. Подобро е да се рече, целиот свет сум била јас, прото-субјектот. Може да речеме, со извесна доза на наивно упростување, дека прото-субјектот е еден вид Бог, или уште подобро прото-Бог. Кога би можел да зборува за искуствата од прото-субјектната фаза, тој ентитет, со бесконечна авторитарност би ги повторил зборовите на Христовиот Бог, дека тој е во сите нас подеднакво. Овој луд прото-субјект кој ја ужива грандиозната мегаломанија, на сопствена жал и (можеби) на среќа

First
 you betray the non-being
 for you mother's sake
 Then
 you betray your mother
 for the world's sake.

Let us use the concept from the poem, from non-being to a state of conscious/aware subject, and assert that everyone of us experiences a phase when one is in the state of pre-subject, a state when one enters the Symbolic order, in the order of the Father, a state which lasts from the birth until the Oedipal phase (i.e. as late as the age of 3-4 and probably much earlier). When I am a proto-subject, pre-subject, I (actually 'I' is a kind of 'pre-I') am still not a subject, although I am no longer a non-being as well. The pre-subject is a dweller on the territory which Lacan refers to as *the imaginary*, and Kristeva as *the semiotic*, both concepts do not bring out a significant difference in the quality of the territory. While it exists on the territory of the imaginary/semiotic, the pre-subject has an illusion of uniqueness.

This illusion is megalomaniac in its nature, for the proto-newborn is, just as everyone in the world is, part of a single unique entity. This means that there was no difference between the former me (as pre-subject) and any other object, occurrence or phenomenon from the outside world (of the object). In other words, I, the proto-subject, was the whole world. We might just as well say, with a certain degree of naïve simplification, that the proto-subject is a kind of God, or even better a proto-God. Given the chance to talk about the experiences from the proto-phase, this entity, with an endless authority, would repeat the words of the Christ's god that he is equally within all of us. This crazy proto-subject who enjoys the grand megalomania, to its own misfortune and (maybe) fortunately for the oth-

за другите, истата ќе мора подоцна во животот да ја замени со поскуромната позиција на средновековен ренегат кој, освен во ретките моменти на бесконечна среќа (да се потсетиме на дефиницијата, дека живот е петнаесет минути бесконечна среќа), никогаш веќе нема да смее, ниту да може за себе да каже дека се чувствува како Бог. Ако и по субјективизирањето сепак продолжи упорно тоа за себе да го тврди, културата ќе се погрижи да биде изопштен како криминоген или патолошки субјект. Изолиран и маргинализиран, тој ќе биде надвор од тековите на договорената култура, а со тоа и на влијанието врз неа. За прото-субјектот, што Кристева го нарекува либидално дете, реалноста е самиот принцип на уживање - никогаш подоцна овој субјект нема да може да го каже она што би го рекло детето од семиотичката фаза: дека единствената реалност е моето сопствено уживање, затоа што не постои систем на норми и вредности, не постои поредок кого што јас го загрозувам со моето уживање. Постојам само јас и во него моето уживање, а така ќе биде сè до моментот кога преку говорот и изборот на посакуван објект во фазата на Едиповиот триаголник, ќе влезам во светот на јазикот, кој е татковски.

Оваа нарација, којашто се повикува на аналитички проучувања, практично вели дека детето од пред-Едиповската фаза не разликува субјект од објект.⁴ За него, неговото тело и телото на мајката е едно исто. Во таа фаза, извесноста на мајчино тело е единствената реалност, но таа реалност е иста со извесноста на моето тело - меѓу нашите две извесности не стои никој друг - ниту таткото, ниту некој трет. За несреќа на ова либидално, архаично дете, тоа не трае вечно. Мелани Клајн (Melani Klein) го вовеле концептот на неутешно дете кое по извесно време забележува дека мајкино тело не е бесконечен извор на ултимативни

ers, will have to replace this megalomania later in its life with a more modest position of a renegade from the Middle Ages, who will never smile again nor be able to say that he feels like God, except in the rare moments of infinite happiness (let us remind ourselves about the definition that life is fifteen minutes of infinite happiness). If he continues to claim this about himself even after the process of subjectification, the culture will make sure that it is labelled as criminal or pathological, and being isolated and on the margins, he will be outside the courses of the agreed culture, unable to influence. For the proto-subject, which is referred to as *the libidinal child* by Kristeva, the reality is the very principle of enjoyment - he will never be able to say the things that a child in a semiotic phase might say: that the only reality is my own enjoyment because there is neither a system of norms and values nor an order which is endangered by my enjoyment. I and I only exist and my enjoyment as part of me, and this will be the case as long as, through the speech and the choice of the desired object in the phase of the Oedipal triangle, I enter the world of language, which is paternal.

This narration, which is related to analytical research, practically maintains that the child in pre-Oedipal phase cannot distinguish between subject and object.⁴ To him, his body and his mother's body is the same thing. In this phase, the certainty of his mother's body is the only reality, but this reality is the same with the certainty of my body - between our two certainties there is nobody else - neither the father nor a third party. Unfortunately for this libidinal archaic child, this phase does not last forever. Melanie Klein introduced the concept of inconsolable child who, after a certain period, notices that his mother's body is not the infinitive source of ultimate enjoyment,

уживања, ниту во временска, ниту во предметна смисла. На тоа тело има делови (објекти) кои имаат способност да понудат бесконечно задоволување – значи, уживање во термините на Лакан – на либидалните желби на детето (на пример мајкините дојки) и делови кои не можат да понудат такво уживање. Понатака, и добрите објекти не се ставени на постојано располагање на либидалното дете. Деловите од телото на мајката кои нудат уживање, доаѓаат и заминуваат, како што доаѓаат и заминуваат брановите на уживање и аскеза. Во моментот кога ќе започне да го дели мајкиното тело на добри и лоши објекти (тие кои му ги задоволуваат поривите и либидалните желби, и тие другите), детето ја објективизира мајката. Пресвртничката, револуционерна теорија која се изроди од увидот на Клајн се базира токму на премисата дека објективизацијата на Мајката е услов за секоја субјективизација. Со други зборови, Јас станувам субјект кој знае дека целиот свет не е исто со Јас, тогаш кога ќе ја претворам Мајката во Објект. Тогаш кога моите очи ќе перципираат парцијализирана мајка, јас станувам единствен, тотален и целосен субјект.

Овој брутален закон на психичката динамика кажува дека моето промовирање во субјект, раѓање како субјект, е условено од мојата инвестирана енергија во елементаризирање, инструментализирање и декомпонирање на Мајката. Со други зборови, сечие раѓање како субјект кое е следено од логиката на деградација на друг субјект, следено е исто така од ротацијата. Детето како прото-објект од својата мајка ќе направи објект, за да може врз нејзиното инструментализирано, фрагментирано тело самото да се прероди во субјект. Тоа, пак, ја условува моќта на погледот со кој се врши таа метаморфоза на Мајката, совршената сила на погледот воопшто кој, да се послужине со зборо-

neither in temporal nor in objective perspective. There are parts (objects) on this body which are capable of offering infinite satisfaction – meaning enjoyment in Lacan's terminology – of the child's libidinal desires (for instance, his mother's breasts) and parts which cannot offer such enjoyment. Furthermore, even the good objects are not constantly available to the libidinal child. The parts of the mother's body that offer enjoyment come and go just as the waves of enjoyment and asceticism come and go. The child begins to objectify his mother the moment he starts dividing his mother's body into good and bad objects (i.e. to those which satisfy his drives and libidinal desires, and those which do not). The revolutionary theory, which resulted from Klein's insight, is based on the premises that the objectification of the Mother is a prerequisite for every subjectification. In other words, I become a subject who knows that the whole world is not the same as me only when I turn my Mother into an Object. Only when my eyes perceive a partial mother, I become a unique and complete subject.

This cruel law of psychic dynamics indicates that my promotion into a subject, my birth as a subject, is conditional upon my invested energy in simplification, instrumentalisation and decomposition of the Mother. In short, every birth as a subject is accompanied by the logics of the degradation of another subject, followed by the rotation – the child as a proto-object will create an object from his mother, so that it can be reborn as a subject thanks to her instrumentalised and fragmented body, which, on the other hand, conditions the power of the perception used to perform the metamorphosis of the Mother, the perfect power of perception in general, which, in Lacan's words, creates a perfect God of truth from the Other.

вите на Лакан, од Другиот прави совршен Бог на вистината.

Значи, влезот во културата, јазикот и смислата е обележан со сликата на некомплетната Мајка. Во таа смисла, постојат извесни културно атрактивни тези кои доживеаја подем со геј движењето, а коишто велат дека капацитетот за креација и уметничка продукција рапидно расте кај оние жени, кои за свои сексуални партнерки одбираат жени. Оваа лезбејска теорија, делумно базирана на статистичката бројност на геј ориентираните уметнички, особено во т.н. западен свет, вели дека кога жената избира да сака жени, со тоа ја активира заборавената меморија за врската со мајчинското тело, т.е. ја ревалоризира позицијата на објективизираната мајка. Обратно на очекувањата, наместо нејзините капацитети за креација да опаѓаат, како што тврди културата на изгонетите мајки, значи културата на Лакановскиот татковски поредок, напротив, тие прогресивно растат. Оваа теорија очигледно сака да ја воспостави можноста од критика на исходистата на Едиповиот јазол - имплицирајќи дека тие не се толку прогресивни колку што тоа вообичаено се тврди. Поточно, прогресивноста на цивилизацијата заснована на едиповски синови и парцијализирани мајки е сочинета од лажни перцепции за растот. Со овој заклучок, иако без многу верба во психичката утопија што би произлегувала од неа, и со сосема други аргументи, веројатно би се согласиле многу критичари на концептите на цивилизацискиот прогрес.

Therefore, the entrance to culture, language and meaning is marked by the image of the incomplete Mother. In this respect, there are certain culturally attractive theses which reached an upsurge in the gay movement claiming that the capacity for creative and artistic production is rapidly increased with women who choose other women for their sexual partners. According to this lesbian theory which is partially based on the statistic number of gay-oriented female artists especially in the so-called Western world, when a woman chooses to love another woman, she activates the forgotten memory about the relation with maternal body, i.e. she revalues the position of objectified mother. Contrary to expectations, instead of declining in compliance with the culture of banished mothers, i.e. the culture of Lacan's paternal order, her creative capacities increase progressively. Obviously, this theory aims to establish a possibility for critical evaluation of the results from the Oedipal knot - implying that they are not as progressive as claimed. In fact, it is argued that the progress of our civilisation, based on Oedipal sons and partial mothers, consists of false perceptions regarding growth. It is likely that many critics of the concepts regarding the progress of civilisation would agree with this conclusion although lacking faith in the psychic utopia emerging from this theory and with completely different arguments.

Пазарење

Се сеќавате ли на анегдотата која ја раскажува Кант за еден маж, кому му е дадена можност една ноќ да води љубов со жената на своите соништа (станува збор за остварување на ултимативното уживање), но цената што мора да ја плати е: веднаш по љубовната ноќ, на излегување од собата, да биде обесен? Кант прашува: што ќе направи овој љубовник - ќе влезе во собата на уживањето или ќе се откаже од сексот од соништата? Кант вели, тој секогаш ќе се откаже. Човекот на Кант има капацитет да се испазари со светот - ќе се откаже од своите големи побарувања, со идејата дека понатаму, по патот на животот, ќе го чекаат други, макар и помали задоволства.

Лакан се сомнева во сигурноста со која Кант ја одбива можноста од самоубиственото водење љубов.⁵ Има случаи, вели Лакан, во кои одбирам уживање без да водам сметка за балансот во универзумот, и без да водам сметка за цената што треба да ја платам, дури и ако цената е сопствениот живот. Како поинаку да се објасни изборот на наркоманот, кому секако дека му е позната цената за зависноста? Невротичарите често одбираат да ги повторат болните искуства (компулсивна репетиција), вели Лакан, и го поставува прашањето: што е со невротичарот кој може да ужива во сексот, само доколку знае дека после тоа го чека една значајна, моментална закана?

Меѓу двата вида избор, очигледно, има разлика. Кога субјектот одбира задоволство коешто води сметка за балансот на загубата и добивката, практично, кога субјектот се пазари за задоволството, тоа е еден вид задоволство. Сосема друг вид задоволство е кога субјектот не води сметка за економијата на загубата, а кога изборот руши некаков или секаков вид забрана.

Bargaining

Do you remember Kant's anecdote about a man who was given a chance to make love with the woman of his dreams for one night (in other words an achievement of the ultimate enjoyment) at the price of being hanged immediately after the love night, the moment he steps out of the room? Kant asks: what will this lover do - will he enter the room to enjoy or will he renounce the sex of his dreams? Kant says that he will always choose to give up. Kant's man has the capacity to bargain with the world - he will give up his high demands given the idea that further along the road he might encounter other, though smaller, pleasures.

Lacan doubts the certainty with which Kant rejects the possibility of this suicidal love making.⁵ There are times, Lacan says, when I choose to enjoy without caring about the balance of the universe, without thinking of the price I have to pay, be it my own life. How else can you explain a drugs addict's choice to use drugs when he is certainly aware of the price of addiction? Neurotics often choose to repeat their painful experiences (compulsive repetition), Lacan says, and asks the question: what about the neurotic, who is able to enjoy sex provided that he knows that an important momentarily threat awaits him afterwards?

Clearly, there is a difference between the two choices. When the subject chooses pleasure that weighs the balance of gain and loss, practically, when the subject bargains for pleasure, this is a kind of pleasure. Another type of pleasure is when the subject does not take account of the economy of loss and when the choice breaks certain or any kind of prohibition. The second case of pleasure is

Вториот случај на задоволство, очигледно, стои од онаа страна на задоволството, и за него Лакан го воведува терминот уживање (со него веројатно најблиску можеме да го преведеме она што Лакан го подразбирал под *jouissance*). За разликите на очекуваното уживање (задоволството) и оствареното уживање, Лакан зборува на семинарите во 1972-1973. Кога љубовникот нема да влезе во собата, Лакановското остварено уживање, или она што во првиот случај го наведовме под името задоволство, е исто со фројдовскиот принцип на задоволство. Задоволството кај Фројд е економска категорија, таа ги проценува загубите и можните добивки, го максимализира задоволството, но само дотаму, до каде што досега минимализираната болка. Егото, како што би рекол Фројд, се пазари со реалноста во корист на идот. Лакановиот *jouissance* е од онаа страна на пазареното задоволство: тоа е уживање, кое веќе не ја користи посредничката улога на Егото во пазарењето со принципот на реалноста. Обратно, субјектот вообичаено ја трансцендира сопствената сензуалност, за да може да опстои во Реалното. Таа трансценденција значи дека субјектот секогаш ќе одбере да ја избегне анксиозноста која произлегува од инсистирањето на продолжено задоволство, кое не би водело сметка за балансот корист/штета.

И повторно генерички модулираното прашање: кога и како се конституира Поредокот, во кој субјектите се претвораат во пазарци (трговци) со сопственото задоволство? Значи, не Кантовското прашање (дали некој од нас би влегол во собата на ултимативното уживање, без да води сметка за цената што ја плаќа, а таа се состои во жртвување на сопствениот живот), туку како се случило тоа, субјектот воопшто да се конституира како некој којшто ќе се обиде да се испазари со светот за своите задоволства а, при тоа

undoubtedly on the other side of pleasure, for which Lacan introduces the notion of enjoyment (probably in the closest sense of what Lacan meant under *jouissance*). Lacan discusses his views on the differences between the expected enjoyment (pleasure) and the achieved enjoyment during the seminars in 1972-1973. When a lover does not enter the room, Lacan's notion of achieved enjoyment, or what we previously referred to as pleasure, is the same as Freud's principle of pleasure. According to Freud, pleasure is an economic category which evaluates the losses of possible gains and maximises pleasure as far as minimum pain is reached. Ego, in Freud's words, bargains with reality to the benefit of id. Lacan's *jouissance* is the other side of the bargained pleasure: it is the enjoyment that no longer makes use of the mediating role of the Ego in the process of bargaining with the principle of reality. To the contrary, the subject usually transcends his own sensuality so that he can survive in the Real. This transcendence means that the subject will always choose to avoid anxiety resulting from the insistence for prolonged pleasure, which would not take account for the balance benefit/damage.

Let us ask again the generically modulated question: when and how is the Order in which the subjects transform into traders of their own pleasure constituted? We are not referring to Kant's question (whether any of us would enter the room of ultimate enjoyment without taking account for the price he pays i.e. sacrificing his own life) but rather ask how it happened that the subject constitutes himself as someone who will try to bargain with the world for his pleasures and, at the same time, pay as low price of suffering as possible. In other words, where does the con-

да плати што е можно помала цена на страдање? Со други зборови: од каде потекнува концептот на пазарциски Поредок? Во одговорот на ова прашање, ако така може да се каже, се крие суштината на Фројдовиот Едипов комплекс. За детето не постои значајната, моментална закана. За него, не постои јажето на излезот од собата на бесконечното уживање. Секое дете од пред-Едиповската фаза, со други зборови, е Кантовиот ултимативен љубовник.

Ако е така, зошто, тогаш, детето ја напушта логиката на бесконечното уживање? Тоа прашање си го поставувал и Фројд и одговорил - заради Едипов триаголник. Конституирањето на личноста се одвива преку она што Фројд го нарекол успешно прераспределување на либидалните енергии во емотивниот јазол. Емотивниот јазол, според Фројд, е „успешно“ премостен тогаш кога детето сфаќа дека треба да ја напушти желбата за поседување на мајката. Тоа лишување од желбата-за-поседување-на-мајката ќе му овозможи на детето влез во светот на возрасните. Во фазата кога го живее „јазолот“, (машкото) дете не знае дека добивката ќе биде толку голема (влез во културата). Во дадениот момент детето само знае дека треба да го премости стравот од кастрацијата која, според аналитичкиот материјал, детето ја чувствува како акутна, а која, според него, потекнува од Таткото како закана. За да го надмине стравот, детето решава да ја напушти (да ја предаде, како што би рекла Димишковска) мајката, а, за возврат, да ја добие влезницата во светот на културата. Отсега па натаму, (машкото) детето ќе му ја препушти мајката на таткото, а самото тоа ќе се надева, дека кога ќе порасне, ќе стане татко на местото на Таткото (во разни модерни обработки, оваа крилатица добива многубројни едиповски верзии, на пример во познатиот стрип со Изногуд, максимата „калиф наместо калифот“) и ќе ги ужива сите задоволства, кои му се достапни на таткото.

cept of bargaining Order come from? The essence of the Freudian Oedipus complex, if we may say so, lies in the attempt to answer this question. A child does not recognise the significant but momentary threat; for the child the rope at the exit of the room of infinite enjoyment does not exist. Every child in pre-Oedipal phase is, in other words, Kant's ultimate lover.

Being so, why, then, the child abandons the logic of infinite enjoyment? It is the question that Freud posed and answered - because of the Oedipal triangle. Personality constitution is accomplished through, as Freud called it, a successful distribution of libidinal energies in the emotional knot. According to Freud, the emotional knot is 'successfully' bridged when the child understands that he needs to abandon his desire to possess his mother. Such deprivation of the desire to possess his mother will enable the child to enter the world of adults. During the phase, when he lives within the 'knot', a (male) child does not know that the gain will be high (entrance to the world of culture), in the given moment, what the child only knows is that he needs to bridge the fear of castration which, according to the analytical material, is felt as acute by the child and which originates from the Father as a threat. In order to overcome his fear, the child decides to abandon (betray, in the words of Dimiskovska) his mother thus gaining in return an entrance ticket to the world of culture. From now on, a (male) child leaves his mother to his father at the same time hoping that he himself will become a father in the place of the Father (in various modern interpretations this axiom is given numerous Oedipal versions, as, for instance, the maxim 'a caliph instead of the caliph' used in the famous comic about Isnogood) and eventually enjoy all the pleasures available to the father.

Тоа е првиот Пазар што секој субјект ќе го направи со светот и со себе. Ако ја следиме школата на Леви Строс (Levi Straus), дека културата е размена на жени, тогаш Едиповиот триаголник, како прв Пазар, хронолошки точно се совпаѓа со фазата во која за секој субјект „почнува“ културата. Бидејќи културата се зачнува точно во оној момент кога детето се откажува од желбата да ја поседува мајката. Не велите дека е тоа лош избор. Но, теоријата на абјектот остава една нејасна свесност, дека не сме ниту генерички футуристи кои би можеле да знаат на што би личела нашата култура доколку субјектот остане(л) врзан за првобитната љубов кон мајката (не велите, исто така, дека за некои субјекти, оваа врска не останува да биде највитаалната врска во нивните животи). Иако, кога ќе кажеме така, ова добива шегобијна вредност и станува легенда, која (одвај!) исполнува (сепак!) многубројни страници на текстовите од популарната култура, која се занимава со машко-женските односи. Одвај, затоа што таа шего не се потпира на некое посериозно психоаналитичко промислување, а сепак - затоа што очигледно е дека опсесијата со и околу мајката не престанува да биде важна за современата култура. Со други зборови, врска со мајката никако не е неважна и никако не е сосема завршена во рамките на едиповската фаза. Таа врска, на фантомски начин, упорно се враќа во нашите секојдневни животи и тогаш кога мислиме дека таа исчезнала или дека ѝ се изгубила секаква психичка вредност. Фантомскиот начин кој редовно ја возобновува изгонетата врска е, всушност, самиот феномен на нечистото.

This is the first Bargain made by every subject with the world and himself. Following the school of Levi-Strauss which stresses that culture is an exchange of women, then the Oedipal triangle, as the first Bargain, chronologically complies with the phase in which the culture 'begins' for every subject. As it seems, culture is conceived at the moment when the child abandons the desire to possess his mother. This is not a bad choice at all. However, the theory of the abjection leaves a certain vague awareness that we are not generic futurists who might know what their culture would look like providing the subject remained tied to the initial love towards his mother (for some subjects this relation remains the most vital relation in their life) although, by saying this, it gets a comic value and becomes a legend which (hardly!) fills (yet it does!) numerous pages of texts about pop culture, its main interest being male-female relations. 'Hardly', because this joke is not based on a serious psychoanalytic thought, and 'yet' because it is obvious that the obsession with and about the mother continues to be the most important one in the modern culture. In other words, the relation with the mother is very important and definitely not completed within the Oedipal phase. This relation, in a phantom manner, persistently returns in our everyday lives and even when we think that it has disappeared or that it has lost all of its psychic value. This phantom manner, which constantly renews the banished relation, is actually the very phenomenon of uncleanness.

Табуизирани отпосле

Нечистото, со други зборови, го гарантира неуспехот на секоја субјективизација, но и ригидноста на поредокот. На пример, кога подигате чекови во банка, банкарскиот службеник бара да го ставите истиот личен потпис со кој сте се потпишале и вчера, а ова навидум наивно административно побарување е операција на стабилизирање на идентитетот, материјализиран преку потписот. Со години наназад чековите за мене се искуство на траума, мојот потпис никогаш не е ист со тој од вчера, една прочитана песна наутро ме прави различна од она јас од вчера. Банката, дури, и не ја одзема можноста од меѓувремена трансформација, па честотопати љубезно бара од своите клиенти да го „одглумат“, да го перформираат својот некогашен потпис и најљубезно го нуди депонирањето на увид. Културата побарува од своите субјекти да бидат стабилни, нејзините институции во секој од нас сакаат да го видат еднаш за секогаш стабилизираниот субјект. Луѓето, соочени со овие културни очекувања, соодветно високо ја вреднуваат и често ѝ се восхитуваат на стабилноста, како особина кај други луѓе, а голем дел од емотивните колумни имаат прост совет: најдете стабилен партнер, затоа што „Луѓето на крајот, сепак, остануваат покрај искрени луѓе“. Стабилноста, значи, се перципира како синоним на искреноста, а еден мој пријател се жалеше дека неговата сопруга била извонредна личност кога ја запознал, но по неколку години брак таа веќе не е истата. Нашата социјална перцепција и нашето социјално вреднување за другите луѓе, во голема мерка се базира на уверувањето дека еден субјект денес треба да биде истиот каков што бил и вчера. Ниедно препозиционирање не го намалува гревот од изневерата на сопствената стабилност. Тие очекувања се деривирани од начинот на кој функционира

Tabooed Later

Uncleanness, in other words, guarantees the failure of every subjectification as well as the rigidity of the order. For instance, when a bank clerk issues cheques, he requires that you put the same signature you used to sign your name with yesterday, and this seemingly naïve administrative request is a process of identity stabilisation, materialised through the signature. For years now I have found this a traumatic experience, my signature is never the same as the one I signed yesterday; a poem I have read in the morning makes me different from myself i.e. what I was yesterday. The bank does not even take into consideration the possibility of an interim transformation and often kindly asks from the clients to ‘act’ or perform their signature, kindly offering another cheque for comparison. Culture demands from its subjects to be stable; its institutions want to see the stabilised subject in us once and for all. Consequently, faced with such cultural expectations, people highly value and often admire stability as a characteristic in other people. Most of the emotional articles give simple advice: find a stable partner because “People eventually end up with honest people”. Stability, therefore, is perceived as a synonym for honesty. A friend of mine complained that his wife used to be a wonderful person when he met her but is no longer the same person after several years of marriage. Our social perception and our social valuation of other people are greatly based on the belief that today a subject should be the same as he was yesterday. Neither repositioning reduces the sin of betrayal of one’s own stability. These expectations are derived from the way an agreed culture works, a culture which can easily count its subjects and place them on a map. All cultural institutions are included in this struggle for stability: schools, prisons, hospitals, marriages etc., to list few of the favourite places of Michael Foucault. Many years ago, the news that state officials in San Fran-

договорената култура, која толку лесно може да ги картографира, да ги попише и да ги избројува своите субјекти, а во таа битка за стабилност се вклучени сите институции на културата: училиштата, затворите, болниците, браковите, да наведеме само неколку од омилените топоси на Мишел Фуко. Пред повеќе години беше објавена веста дека на државните службеници во Сан Франциско им е дозволено да вршат операции за промена на полот, а дека големиот дел од трошоците ги покрива социјалното осигурување, значи државниот буџет. Иако либерализирачки, овој пример само покажува дека државата е премолчено согласна со нашите метаморфози, само ако нејзиниот апарат е доволно голем да ги категоризира, попише, т.е., да ги контролира промените. Транс-сексуалците се добредојдени, дури стимулирани да ги остваруваат своите човекови права, само додека софистицираната државна администрација има можност од реципрочен увид во конверзијата, а културата го амортизира бунтот против поредокот со привидно поголеми слободи.

Субјектот, всушност, никогаш нема да заборави дека еднаш бил жител на семиотичкиот простор. Поради тоа ќе остане засекогаш подвоен, ќе има меморија за имагинарната, пред-субјектна фаза, но едновременно ќе продолжи да живее во симболниот универзум на културата, бидејќи друг универзум за него - нема. Целокупното искуство на субјектот во јазикот, на тој начин станува шизофрено, искуство на недостаток и искуство на желба. Јас од пред-субјектната фаза помнам дека некогаш имало територија каде што сета реалност била реалноста на мојата желба. Јас, субјективизираната, вклучена во поредокот кој означува, употребува, дава и произведува смисла, се сеќавам на илузијата за единственоста. По тој пат, кај секого од нас се формира недостатокот (на илузијата

cisco were allowed to have sex change operations was announced, including the fact that a large part of the expenses would be covered by the social insurance i.e. the state budget. Though liberal in nature, this example only proves that the state silently agrees with our metamorphoses only if its apparatus is large enough to categorise them i.e. control the changes. Transsexuals are welcome, even stimulated to exercise their human rights, as long as the sophisticated state administration can have a reciprocal insight in the conversion and the culture can minimize the revolt against the order by allowing seemingly greater freedoms.

In fact, the subject never forgets that he used to be a dweller in the semiotic space. Due to this fact, the subject will always be dual in nature, having the memory of the imaginary, pre-subject phase, and at the same time he will continue to live the symbolic cultural universe because he knows no other universe. The entire language experience of the subject thus becomes schizophrenic, both deficiency and desire experience. I from the pre-subject phase remember that there used to be a territory where the reality was the reality of my desire. I, subjectified, as part of the order which marks, uses, gives and produces meaning, remember the illusion of uniqueness. This way, every one of us creates a deficiency (of the illusion of the uniqueness) and an infinite desire (for it). The desire can never be satisfied because of the missing illusion since

за единственоста) и бесконечната желба (по него). Желбата никогаш не може да се задоволи, бидејќи самата суштина на субјективизацијата подразбира принцип на *расцеј*, поради исчезнатата илузија. Моето согласување со поредокот значи согласување со тој расцеп. Тој расцеп, во зависност од успешноста на субјективизацијата, ќе остане генератор на чувството на недостаток. Во тој расцеп ќе продолжам да функционирам бесконечно долго, практично засекогаш.

Причината за неможноста од финална стабилизација лежи во капацитетот на семиотичкиот простор да навлегува во симболното. Од време – на време, различни лични состојби и различни феномени, во и надвор од мене, ќе ме потсетат на семиотичкото, на состојбата на сеопшто дозволеното и остварено уживање, за кои Кристева го даде името абјектни. Кристева ним им го одзема квалитетот на објект – тие не се орудие, предмет, машина, ниту што-годе што има квалитети на објект и затоа не може да бидат дел од симболното, бидејќи симболното е сочинето од предметени феномени, од означители кои имаат корелативи. А штом не се дел од симболното, абјектите единствено може да потекнува од семиотичкото. Значи, зазорот (што е македонско име за абјектот) се продуцира во семиотичкото, но добива и дава живот само кога од семиотичкото ќе (се обиде да) продре во симболното. Сега ја гледаме и логиката на именувањето аб-јект, тоа е оној квалитет кој стои помеѓу субјектот и об-јектот. Од двете, аб-јектот „зема“ нешто, но тоа нешто го „извлекува“ само додека не припаѓа на ниедно и само додека има квалитет да стои наспроти *Јас*, да биде закана за *Јас*. За Кристева, освен нечистото, капацитет да се закануваат врз фундаменталната стабилност на субјектот имаат и храната, табуто и гревот. На културата ѝ е потребно да ги скрие

the very essence of the subjectification implies the principle of *rift*. This rift, depending on the subjectification success, will remain a generator of deficiency feeling. It is in this rift that I will continue functioning indefinitely long, practically forever.

The reason for the inability to achieve final stabilisation lies in the capacity of the semiotic space to enter the symbolic. Occasionally, various personal states and various phenomena, within and outside of me, remind me of the semiotic state of all allowed and achieved enjoyment, which Kristeva called abjections. Kristeva robs them of the objective quality - they are neither tools, objects, machines nor anything that has the qualities of an object, therefore, they cannot be part of the symbolic because the symbolic consists of objectified phenomena, of signifiers with correlatives. Since they are not part of the symbolic, abjections logically originate from the semiotic. Thus, abjection is produced in the semiotic, but receives and gives life only when the semiotic tries to penetrate the symbolic. We now see the logic of the name ab-ject i.e. the quality which is between the sub-ject and the ob-ject. The ab-ject ‘takes’ a bit from the two, but this bit is ‘extracted’ only when the abjection does not belong to either of the two and only when it possesses a quality to stand against *I*, to be the threat for *I*. According to Kristeva, apart from uncleanness, the food, the taboo and the sin have similar capacity to threaten the fundamental stability of the subject. Culture needs to hide these phenomena, to force them out as obscure because it fears their power over the subject.

овие феномени, ги гони, ги истиснува како опскурни, затоа што се плаши од нивната моќ врз субјектот.

На пример, како културно неочекувано и недобредојдено поведение се смета нечија желба да ја проголта сопствената повраќаница, иако таа сама по себе не ѝ пркоси на органската логика, како, на пример, цигарите кои немаат хранливи материи. За разлика од животните, ретко кој човек при здрава памет би се осудил да го прекрши моќното табу на повраќаницата, иако таа до неодамна била дел од субјектот. Но, токму овде е поената. Повраќаницата била дел од субјектот и во моментот кога се објективизира, повеќе од сите други објекти, станува опасна за мене како конструиран субјект. Станува нешто налик на објект, а бидејќи меморијата за потеклото е активна, не може да се здобие со статус на објект. Тоа што еднаш било дел од мене, сè уште во себе го носи потенцијалот на субјект. Зазорно е сè она што го има тоа потекло од субјектот: плунка, повраќаница, крв, менструална крв, мочка, пот, фекалии, а нашата култура е конституирана како напор за нивно санкционирање. Но, културата ги санкционира нив не затоа што се валкани или нездрави, туку затоа што се закана за стабилноста на субјектот. Ова не значи дека статистички практикувањето нечистотија не доведува до болести, но со различна статистичка веројатност, до истото, без исклучок, доведува и практикувањето чистота. Разликите во начините на кои луѓето ја практикуваат и ја сфаќаат чистотата, точно покажуваат дека не станува збор за зазор од болест. Или, како што вели Кристева, не е недостатокот на чистота или здравје тоа што ја тера културата да ги прогласи абјектните материи за табуизирани. Токму обратно, културата ги прогласува за табуизирани дури отпосле, чувствувајќи ја нивната опасност за стабилниот идентитет.

For example, the desire to swallow your own vomit is considered as culturally unexpected and disagreeable behaviour, although such an act would not defy the organic logic as smoking cigarettes does, being an act which gives no nourishment to the body. Unlike the animals, it is hardly likely that a sane person would dare break the powerful vomit taboo although until recently it has been part of the subject. Nevertheless, that is the point. The vomit was part of the subject and the moment it was objectified, more than any other object, it becomes dangerous for me as a constituted subject. It seems like an object and, since the memory about its origin is active, it cannot acquire the status of an object because what was once part of me still bears the potential of a subject. Abjection is everything that originates from the subject: saliva, vomit, blood, menstrual bleeding, urine, sweat, and faeces. Our culture is established in an effort to sanction them, not because they are dirty or unhealthy, but because they are a threat to the stability of the subject. From a statistical point of view, practicing filthiness does not necessarily cause diseases. The same applies for practicing being clean, only the statistical probability is slightly different. The differences in the ways people practice and understand cleanness reveal that what makes culture affirm such abject materials as taboos is not the abjection of a disease, or as Kristeva says lack of cleanness or health. It is quite the opposite, i.e. the culture affirms them as taboos later sensing a threat to the stable identity.

Медиумскиот режим на абјектот: Синовите на Садам

Табуизирањето доаѓа отпосле, а интересно е да се следат формите на културна борба кои ја користат абјектната операција. Во едно интервју, македонскиот сликар Александар Станковски го напаѓа постоењето закони кои забрануваат употреба на лесни дроги со отсуството на закони против копрофагијата и копрофилијата. Тој прашува: „(дали) тоа значи дека јадење на фекалии е порегуларно од дрогирање...?“ Да се забележи, меѓутоа, дека истиот аргумент на претпоставен срам веќе е кодиран во нападите на тобакофилијата (ако под лесни дроги ги подразбираме тие што може да се пушат). Таков е примерот со културниот срам од јавно пушење цигари во Калифорнија, иако, како што вели Жижек, аргументите контра таканареченото пасивно пушење се, во најмала рака, сомнителни. Раѓањето на оваа нова културна абјектна закана се состои од суптилната можност, цигарата да се доживее како нецелосен објект, бидејќи секој туѓ чад, па ултимативно и туѓиот здив, е секогаш веќе - нечист здив.

Медиумското претставување на зазорот, како што се гледа, не е никогаш наивно, а операциите на репрезентација на нечистото се дел од размената на моќта. Американскиот секретар за одбрана Доналд Рамсфелд (Donald Rumsfeld), во јули 2003 година, требаше на јавноста да ѝ објасни зошто се објавени крвавите фотографии од мртвите тела на Удај и Кусај Хусеин, синовите на соборениот ирачки претседател Садам Хусеин. Светската јавност тогаш се подели околу прашањето дали САД го повредило човековото достоинство на убиените синови, делејќи ги фотографиите по светските новински агенции. Тие што ги следеа главните линии од овој настан⁶ си спомнуваат

Media Regime of Abjection: Saddam's Sons

Stating something as a taboo comes later and it is interesting to follow the types of cultural struggle which use the abjection operation. In an interview given by Aleksandar Stankovski, a Macedonian painter, he criticises the existence of laws against the use of soft drugs and the non-existence of laws against coprophagia and coprophilia and asks, “(whether) this means that eating faecal matter is more regular than drug abuse...” However, it is interesting to point out that the same argument of the presupposed shame is already coded in the attacks on the tobaccophilia (provided that we consider soft drugs those drugs that can be smoked). Such an example is the cultural shame of smoking cigarettes in public in California, although, as Žižek says, the arguments against the so-called passive smoking are dubious at the least. The idea about this new abject threat involves the subtle possibility to experience the cigarette as an incomplete object since any smoke coming from another person, and ultimately somebody's breath, is always regarded as bad/unclean breath.

The media representation of the abjection, as pointed out, is never naïve, whereas the means of representation of uncleanness are a part of the process of power exchange. In July 2003, the American Secretary of Defence Donald Rumsfeld was asked to explain to the public why the bloodied photos of the dead bodies of Odai and Qusai Hussain, the sons of the overthrown Iraqi President Saddam Hussain, were openly displayed. The public opinion was divided whether the USA violated the human dignity of the murdered sons by providing the photos to the news agencies. Those who were interested in the course of the events⁶ can remember that the photos were abjection – bloody swollen corpses. According to Kristeva,

дека стануваше збор за абјектни слики - крвави, подуени трупови. Трупот, според Кристева, е ултимативен показ на абјектот - но, не кој било труп: контекстуализираниот труп што се наоѓа на богослужба или во научната лабораторија од контекстот ја влече својата смисла, вели Кристева; но трупот фрлен во двор, сликан на среде пат, прикажан надвор од каква било смисла, станува финален, дефинитивен, круцијален и конечен показ на абјектот сам по себе. Верската заедница во Ирак реагираше барајќи токму контекстуализирање на труповите во рамките на нивната традиција и религија, велеќи дека телата требало да бидат измиени, неизложувани и запалени, согласно муслиманските обичаи. Објаснувањето на Рамсфелд гласеше дека објавувањето на фотографиите ќе помогне да се убедат Ирачаните коишто сè уште се плашат од режимот на Садам, дека тој нема да се врати на власт. Токму поради тоа, иконичноста, која во преден план го истура субјектот како идеален носител на нечистото, нечистото кое е произведено од субјектот, ја репрезентира моќта и тоа преку ужасот на нечистото.

На хрватската телевизија во летото 2003 година се појави реклама за дезодорансот *Ахе*, во која неколкумина привлечни мажи, во една дионизиска сцена на нешто што наликува на балканска свадба, испотени, тесно стиснати еден до друг, играат оро. Еден од мажите од орот ја повикува на игра жената што ги набљудува одблиску, и додека таа се двоуми, несигурна заради испотеното тело на повикувачот, во орот на нејзино место се уфрлува еден маж. Рекламниот слоган за оваа сцена гласи: „Машката пот може да привлече само други мажи. Дали сте сигурни дека тоа е она што го сакате?“ Ова е интересен пример не само за тоа како се врши медиумско цензурирање на физичкиот абјект, кој, кога е присутен, редовно треба

the corpse is the ultimate representation of abjection – not just any corpse like the corpse which is contextualised and used for religious service or exposed in a scientific laboratory of which it draws its meaning, but the corpse which is thrown in the yard, or photographed in the middle of the road, and shown out of context thus becoming a final, definitive, crucial and ultimate representation of the abjection in itself. The Iraqi religious community strongly objected to the incident and demanded that the corpses are given context in accordance with Muslim tradition and religion by saying that the bodies should have been washed, not exposed and cremated. Rumsfeld explained that the reason for issuing these photos was to persuade the Iraqi people fearing Saddam's regime that he would never again regain his authority. Precisely because of such full-frontal iconic representation of the subject as the ideal bearer of uncleanness, the uncleanness produced by the subject is regarded as a display of power through the horror of uncleanness.

In the summer of 2003, there was a TV advertisement for *Axe* deodorant showing several handsome men dancing a folk dance, the context alluding to a Balkan wedding. They were tightly pressed against one another and all covered in sweat. One of them called the woman observing from the side to join the dance, and while she hesitated due to their sweating bodies, another man joined the dance instead. The advertising slogan said: “Male sweat can only attract other men. Are you sure that this is what you want?” This is an interesting example of how media censure is used on the physical abjection, the allusion being that, if present, the physical abjection suggests a less developed and primitive culture. It also points out that in addition to the censure of the abjection (the sweat)

да алудира на пониско развиена и рангирана култура, туку заедно со цензурата на абјектот (потта) како културно непожелна, се бие битка за цензурирање на други два фронта истовремено: на балканизмот (истиснување на ориенталниот начин на практикување на обичаите) и на геј заканата - потврдување на непожелноста на хомосексуалниот идентитет.

Повеќе од само моќен судир на две парадигми: природата и културата, оваа сцена ја прикажува ултимативноста на ударот на Реалното - таа ја пореметува заснованата конвенција со која ги примаме разликите меѓу нашето тело и индустриската дефиниција на истото. Шокот не е толку предизвикан од разликата меѓу патријархалното тело и индустриската норма, колку што е предизвикан токму од видувањето на таа фрапантна различност, од пореметувањето на поредокот, кој секогаш, како што вели Лакан, содржи вишок-означувач, „означувач кој е празен, во смисла дека во реалноста нема ништо што соодветствува на него“.⁷ Вишокот на Лакан е чистотијата која се „додава“: нема ништо чисто околу телесниот феномен на потењето, но токму тука е парадоксот – потењето е чисто сè до оној момент додека културниот поглед не го здогледа како валкано; имено, затоа што го гледа како валкано, културата мора, преку операцијата на „додадениот вишок“, потењето да го претставува како чисто.

Белешки

¹ Frojd, Sigmund: *Iz kulture i umetnosti*. ODSF, Knjiga peta (preveli s nemačkog, dr. Vojin Matić, dr. Vladeta Jerotić i dr. Đorđe Bogicević), Novi Sad, Matica srpska, 1969, 298.

² Meri Daglas: *Čisto i opasno*. Beograd, Biblioteka XX vek, 2001, 10.

as culturally undesirable, there is, at the same time, a battle for censure on other two front lines: against the Balkanism (avoiding the oriental way of life and customs) and against the gay threat (acknowledgment that a homosexual identity is disapproved of).

Being more than a powerful clash between two paradigms: nature and culture, this scene represents the ultimate strike of the Real – it distorts the underlying convention we use to comprehend the differences between our body and its industrialised definition. The shock is caused not only by the difference between the patriarchal body and the industrialised norm but also by the fact that we perceive this striking difference, by the distortion of the order which, as Lacan says, contains an extra signifier, i.e. “a signifier which is empty in the sense that there is nothing to correspond to it in reality”.⁷ Lacan’s sense of extra is the purity which is “added”: there is nothing clean about sweating as a bodily phenomenon, but this is exactly the paradox – sweating is clean until culture views it as dirty, i.e. since culture considers it to be dirty, culture has to represent sweating as clean by employing the operation “added extra”.

Translated from Macedonian by Anastazia Kirkova-Naskova

Notes

¹ Freud, Sigmund: *Iz kulture i umetnosti*. ODSF, book five (translated from German, dr. Vojin Matić, dr. Vladeta Jerotić and dr. Đorđe Bogicević), Novi Sad, Matica srpska, 1969, 298.

² Mary Douglas: *Čisto i opasno*. Belgrade, Biblioteka XX vek, 2001, 10.

³ Во овој текст термините Симболен поредок (Лакан), култура (Фројд), поредок (Мери Даглас) и симболно (Кристева) се употребуваат како синонимни. Иако меѓу нив постојат извесни концептуални разлики, акцентот на тензичниот однос меѓу културата и субјектот ни овозможува, за оваа прилика, да ги третираме како исти.

⁴ Сè повеќе се сомневам во точноста на оваа психоаналитичка формула. Потпрена врз цврстото тело на Фројдовата теорија, неа првпат ја изнесе Ана Фројд, а ја прифатија повеќето гранки на психоанализата, како и когнитивните психолози, на пример, Пијаже. Неа ја предизвика единствено психоанализата на Мелани Клајн, од каде пак самата Кристева црпи најмногу инспирација, но Клајн само привидно работи во конфликт со Фројдовите стандарди (таа не би се согласила со оваа подоцнежна интерпретација, но тоа не е многу важно). Иако меѓу Фројдовото и Клајниното бебе има очигледна разлика (првото е либидално, нарцисоидно дете без свесност, нешто како протоплазма фрлена во свет без објекти, без каузалност, без свесност, но и без идеја за Другиот, а второто е субјект способен за сложени емоции како завист, благодарност, богат внатрешен живот, јасно изразена свесност за доброто и лошото во објектите, и со капацитет за фантазми), сè повеќе сум уверена дека двете теории не можат доволно да ја објаснат енигмата на афективниот живот на новороденчето. Сметам дека во психичката динамика на неговорниот субјект поважно е местото на другиот одошто на субјектот, дека тоа не мора нужно да се коси со елементарната логика и дека центрирањето на свесноста, и покрај централниот нервен систем, треба да се бара надвор од самиот субјект. Улогата на Другиот во уживањето на субјектот, која генијално ја потенцираше Лакан, мора да оди уште подалеку, а со оглед на новите откритија на огледалните неврони кои ќе имаат пресвртничко значење за психоанализата, сметам дека оваа интуиција може да биде единствената плодна.

³ In this text the notions Symbolic order (Lacan), culture (Freud), order (Mary Douglas) and the symbolic (Kristeva) are used as synonyms. Although there are notional differences among them, the emphasis on the tense relation between culture and the subject allows us to treat them as equal in sense.

⁴ I doubt the validity of this psychoanalytic formula. Based on the solid body of Freudian theory, it was first exposed by Anna Freud and accepted by most of the branches of psychoanalysis, as well as the cognitive psychoanalysts such as Piaget. Melanie Klein with her views on psychoanalysis was the only one to oppose this theory (Kristeva, on her part, is mostly inspired by her work) although she is seemingly in conflict with Freudian standards (she would not agree with this latter interpretation, but this is irrelevant to our discussion). Although there is an apparent difference between Freudian and Kleinian baby (the former is libidinal narcissistic conscienceless child, similar to a protoplasm thrown in a world without objects, without causality, without conscience or idea about the Other, while the latter is a subject capable of showing complex emotions such as envy, gratitude, a rich internal life, a clearly expressed conscience about the good and the bad in the objects and having the capacity for fantasies), I am more and more convinced that the two theories cannot sufficiently account for the enigma of the affective life of a newborn. I believe that in the psychic dynamics of a speechless subject, the place of the Other is more important than the place of the subject, and this is not necessarily contrary to the basic logics. I also think that the centring of the conscience should be sought for outside the subject itself despite the central nervous system. The role of the Other in the enjoyment of the subject, which was marvellously pointed out by Lacan, has to go beyond. Having in mind the latest finds regarding mirror neurons which will present a turning point in psychoanalysis, I believe that this intuition will solely prove to be fertile.

⁵ Подетално за ова во текстот: Adrian Johnston: The Forced Choice of Enjoyment: Jouissance between Expectation and Actualization, in: *The Symptom*, issue 2, Spring 2002.

⁶ Американските воени операции на CNN беа пренесувани под крилатицата *War against Terror* (војна против ужасот), а не *War against Terrorism* (војна против тероризмот). Овој „лапсус“ мина речиси незабележан од светската јавност. Стануваше секако збор за свесно медиумско пропагирање на војната како битка за моралното добро, а не за политичкото добро.

⁷ Славој Жижек: „Во неговиот цврст поглед, мојата пропаст е голема осуда“ во: *Сè што сѐ сакале да знаејте за Лакан, но сѐ се ѝлашеле да го прашајте Хичкок*, Темплум, Скопје, 2002, стр. 232.

⁵ More details on the topic provided in the text: Adrian Johnston: The Forced Choice of Enjoyment: Jouissance between Expectation and Actualization, in: *The Symptom*, issue 2, Spring 2002.

⁶ The American military operations were broadcasted by CNN under the motto *War against Terror* instead of *War against Terrorism*. This ‘error’ was almost unnoticed by the public. The fact was that the media promoted the war as a struggle for the moral good rather than the political good.

⁷ Slavoj Zizek. “In his strict look, my doom is a great condemnation” in: *(Сè што сѐ сакале да знаејте за Лакан, но сѐ се ѝлашеле да го прашајте Хичкок)*, Templum, Skopje, 2002, 232.

Армандо
Њиши

**Миграциите и
литературата
(сегашно и живо доба)**

О времето кое е мојата тема, о сегашно време,
о сегашни луѓе
на животот сегашен

(Карлос Друммонд де Андраде)

Мислам дека меѓу писателите на нашето време Салман Ружди (Salman Rushdie) е оној кој искажа најточни зборови за да се разбере и дефинира современата состојба на миграција, како од антрополошка, така и од книжевна гледна точка. Оваа дефиниција предлага книжевноста на мигрантите да биде сфатена како „деколонизиран одговор“ на поимот *Книжевноста на свейовише*¹ од крајот на 20 и почетокот на 21 век. Се мисли на одговорот што ѝ е даден на владејачката централна империја² од страна на владеаните и потчинети поданици, честопати подвижни патници на дијаспората. Тие, владеаните, всушност, сè повеќе тежнеат кон движење, кон преместување, преселување и пренос. Така, успеваат да зборуваат со гласот на своето време, бидејќи секоја епоха има свој глас којшто треба да биде искажан, да не зборуваме за тоа дека треба да биде чуен од оние коишто умеат да слушаат. Оние што успеваат да го искажат овој глас се книжевниците и уметниците, „философите“ и хуманистите. Воден од искуството,

Armando
Gnisci

**Migrazione & Letteratura
(La stagione presente e
viva)**

O tempo è a minha matéria, o tempo presente,
os homens Presentes,
a vida presente

(Carlos Drummond de Andrade)

Credo che tra gli scrittori del nostro tempo sia Salman Rushdie quello che ha dettato le parole giuste per poter comprendere e definire la condizione migrante contemporanea, sia dal punto di vista antropologico che letterario. Questa definizione propone la letteratura dei migranti come la “risposta decolonizzata” della *Letteratura dei mondi*¹ della fine del XX secolo e dell’inizio del XXI. La risposta all’impero centrale dominante² da parte dei dominati e sudditi imperiali, spesso mobili e viandanti della diaspora. Quei dominati, appunto, tendono sempre più a muoversi, a spostarsi, a dislocarsi e a traslare. Arrivano così a *parlare la voce* del proprio tempo, visto che ogni epoca ha una voce che ha bisogno di essere parlata, oltre che ascoltata, da qualcuno che sia capace di farlo. Quelli che arrivano a parlare la voce sono i letterati e gli artisti, i “filosofi” e gli umanisti. Sono portato dall’esperienza a pensare, però, che siano solo quelli che si dedicano alla ricerca di quella voce e alla sua accensione. Oggi è necessario che proprio costoro aprano tragitti per tutta l’umanità che vuole liberarsi; in modo che il senso

меѓутоа, почнав да верувам дека единствено тие се подготвени да му се посветат на истражувањето на тој глас и на неговото разгорување. Неопходно е денес тие да ги отворат патиштата во име на целото човештво кое ќе сака да се ослободи себеси, така што смислата на живеењето ќе може сè уште да биде едно непредвидливо искуство и можност за промена и ослободување. Не станува збор само за спротиставување, туку за отворање на патот кон една поздрава иднина за сите, заедно.

Овој дискурс станува сè поразбирлив ако можеме да веруваме, заедно со поетите од нашето време (ова важи за мене, за мојата генерација) дека „книжевната е целта на нашиот род... (и дека) за едно човечко суштество не постои друга иднина, освен онаа што ни ја нуди уметноста“, како што велеше Јосиф Бродски. Ова значи дека од страна на големиот руски поет – со кого се чувствувам дел од истата генерација (не делат само шест години, но важно е да се споделува истиот семеен воздух на „љубовни чувства-сетила“, копнежи и утопии, поетика)³ – книжевната „и особено поезијата, која е највисокиот облик на книжевниот израз“ не се предлага како западен призрак на естетската чистота и на уметноста заради уметност, туку – напротив – за уметноста на зборот се бара најголема одговорност во образување на човечното, за да нè донесе истовремено и сите заедно до она што јас го нарекувам „најслободно човечно“. Сето ова станува можно само доколку сме подготвени да поверуваме дека овој свет во кој живееме денес е најлошиот од сите досегашни светови, бидејќи шокму за нас кошито го живееме се сведе на првиот кој е социјално неправеден. Светот во којшто сме принудени да живееме, ние кои се наоѓаме сите заедно во еден плурален, тековен и жив дијалог, е оној во кој всушност нерамноправноста и неправдата станале

possa essere ancora imprevedibile esperienza e possibilità di mutazione e di liberazione. Non si tratta solo di resistenza, ma di apertura di un futuro più sano per tutti, insieme.

Questo discorso diventa più comprensibile, se arriviamo a credere, insieme ai poeti del nostro tempo (per me, addirittura della mia generazione) che “la letteratura è la meta della nostra specie...[e che] per un essere umano non c’è altro futuro all’infuori di quello che l’arte promette” come dice Josif Brodskij. Questo significa che da parte del grande poeta russo – del quale *mi sento* della stessa generazione; ci dividono solo 6 anni, ma l’importante è condividere la stessa aria di famiglia di “amorosi sensi”, di desideri e utopie, di *poetica*³ – non si sta riproponendo la letteratura, “e in particolare la poesia, essendo questa la forma più alta dell’espressione letteraria”, come il fantasma occidentale della purezza estetica e dell’arte per l’arte, ma, al contrario, che si sta rivendicando per l’arte della parola la *maggior responsabilità nell’educazione* dell’umano, per poterci condurre a vicenda e insieme verso ciò che io chiamo “il più liberamente umano”. Tutto ciò diventa possibile se siamo anche disposti a credere che questo mondo in cui viviamo oggi sia il peggiore dei mondi fino ad ora avvenuti, perché *proprio per noi che lo stiamo vivendo* è stato ridotto ad essere *il primo totalmente ingiusto*. Il mondo in cui siamo costretti, noi che siamo tutti insieme in un colloquio plurale presente e vivente, infatti, è quello in cui la disparità e l’ingiustizia sono state rese il vincolo generale della ragione che scinde e pregiudica i viventi all’interno

општата обврска на разумот кој ги дели и им пресудува на живите во рамките на човечкиот род. Расизам и верски дискриминации, прогони и ксенофобија, етнички омрази и холокаусти, биле и сè уште се делумни облици и стратегии на приближување што сегашниот режим на светот ги искристализирал и ги отелотворил. Против оваа *ултра-колонијална логика* треба да се практикуваат сите уметнички поетики кои не се доведени во служба на замокот на доминација, како и сите политички борби чија цел е еден друг, поинаков и подобар свет. Сето ова, ако сакате, е она на што мислиме кога зборуваме за „глобализацијата“.

Но, да се вратиме на Ружди, без да забораваме дека уште во 1984 година токму овој писател, роден во Бомбај, тврдеше дека „ако писателите им ја препуштат на политичарите задачата да создаваат слики за светот, тоа ќе биде една од најголемите и најнемоќните абдикации во историјата. Во 1991 година истиот автор напиша: ако демократијата го нема повеќе комунизмот да ѝ помогне да ги разјасни, преку опозиција, сопствените идеи, тогаш можеби ќе ја има литературата како противничка“ (Rushdie, *Imaginary Homelands*, 1991). Тргувајќи од една статија објавена во *Times Literary Supplement* во втората половина на 80-тите години, потоа во романот *Срам* (*Shame*, 1983), па во есеите од споменатата книга *Имагинарни Шајковини*, сè до неодамнешниот роман *Бес* (*Fury*, 2001), Ружди во ситуацијата на мигрантите – онаа на територијално, јазично и егзистенцијално движење/удвојување – ја индивидуализира *сојсџивенаџа судбина*, како дел од најзначајната книжевност на нашето време. Што подразбираме под изразот „сопствена судбина“? Тврдам (заедно со способноста на Ружди да конципира и да докажува) дека миграцијата не е само една од темите, па макар и главни, на книжевноста од нашето време, мислејќи мошне често

della specie. Razzismo e discriminazioni religiose, persecuzioni e xenofobia, odi etnici e olocausti sono state e sono tuttora forme parziali e strategie di approssimazione, che l'attuale regime del mondo ha riassunto e inglobato. Contro questa *ragione ultra-coloniale* bisogna praticare tutte le poetiche delle arti che non siano ridotte a servire il castello del dominio e tutte le lotte politiche per un altro mondo, diverso e migliore. Se volete, tutto questo è ciò che è in gioco quando parliamo di “globalizzazione”.

Ma torniamo a Rushdie, non dimenticando che già nel 1984 proprio lo scrittore nato a Bombay aveva affermato che “se gli scrittori lasciano ai politici il compito di creare immagini del mondo, si tratterà di una delle grandi e più vili abdicazioni della storia”; e nel 1991 che “se la democrazia non ha più il comunismo ad aiutarla a chiarire, per opposizione, le proprie idee, forse avrà la letteratura come avversaria” [Rushdie, *Imaginary Homelands*, 1991]. A partire da un articolo pubblicato sul *Times Literary Supplement* nella seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso, e nel romanzo *Shame* [1983], poi nei saggi della raccolti in *Imaginary Homelands* e nel recente romanzo *Fury* [2001], Rushdie ha individuato nella condizione migrante – quella dello spostamento/sdoppiamento territoriale, linguistico e esistenziale – il *destino proprio* della letteratura importante dei nostri tempi. Che cosa intendo con l'espressione “destino proprio”? Sostengo (la capacità di Salman Rushdie di concepire e di mostrare) che la migrazione non è uno dei temi, sia pur principali, della letteratura dei nostri tempi, riferendoci troppo spesso alla soggettività esistenziale della condizione migratoria di tanti scrittori – da Kundera a Ondatje, da Brodskij allo stesso Rushdie e a tanti altri. Addirittura a cominciare dal persiano Omar Khayyam, se

на егзистенцијалната субјективност на миграторното искуство на голем број писатели – од Кундера до Ондатје, од Бродски до самиот Ружди и многу други. Овој список може да го започнеме од Персијанецот Омар Кајам (Омар Khaууam), ако сакаме (и зошто да не?), аџија и патник, онака како што е раскажан од мигрантскиот писател од либанско потекло, Амин Малуф (Amin Maalouf), во првиот дел од романот *Самарканда* (1998).

Миграцијата денес го претставува најмоќниот и најинтересниот планетарен однос во рамките на нашиот род. Односот којшто ја означува припадноста на сите нас на едно исто, светско историско време, или подобро речено, на *сегашино* доба, на кое му припаѓа не само преку имагинарното. Овој антрополошки и уметнички *џравец* почна да се реализира тргнувајќи од ставот дека книжевноста зборува и се интересира токму за меѓу-постоењето (*interessere*), односно, за она што ја прави суштината на човековото постоење меѓу другите, сите заедно во еден свет кој веќе подолго време е нашата планета и нејзината целосна историја. Да го наречеме, поинаку, овој концепт светоглед или општа поврзаност, поле или шал што нè обединува (сликата е од поетот Валас Стивенс (Wallace Stevens), свет (*Welt*) или епоха во светот (во значењето на германскиот збор); и истовремено она што Сартр (Sartre) го подразбираше под „совеста на родот“, коешто денес станало веќе сосема разбирливо и на кое толку често се повикуваме. Во исто време, „Големата миграција“ на нашето време – како што ја нарече Ханс Магнус Енцесбергер (Hans Magnus Enzensberger) во една мала истоимена книга од 1992 година – онаа од југоистокот кон северозападот на нашата планета, а која започна во 70-тите години на 20-тиот век, токму денес ни го открива сето свое антропично височество како *наследена и вечна*

vogliamo, [e perché no?]; pellegrino e viandante, come è raccontato dallo scrittore migrante di origine libanese, Amin Maalouf, nella prima parte del romanzo, *Samar-cande*, del 1998.

La migrazione oggi rappresenta la relazione planetaria più imponente e interessante all'interno della nostra specie. La relazione che sta segnando l'appartenenza di tutti allo stesso tempo storico mondiale, o meglio, alla *stagione presente*, non solo attraverso l'immaginario. Questa sorta di *verso* antropologico e artistico si va facendo strada a partire dalla considerazione che la letteratura parla e si interessa proprio dell'*interessere*; vale a dire, di ciò che tiene l'essere-tra degli umani, tutti insieme in un mondo che è da tempo il pianeta e la sua intera storia. Chiamiamo, altrimenti, questo concetto l'orizzonte e il nesso generale, il campo e lo scialle che ci raccoglie (l'immagine è del poeta Wallace Stevens), il *Welt* (mondo e epoca del mondo, nel significare della lingua tedesca); e, allo stesso tempo, ciò che Sartre intese come “la coscienza di specie”, che oggi è diventata pienamente comprensibile e invocabile. Allo stesso tempo, “La Grande Migrazione” – come la chiamò Hans Magnus Enzensberger in un piccolo libro del 1992, che portava il medesimo titolo – dei nostri tempi, da sud&est verso nord&ovest del pianeta, a partire dagli anni 70 del secolo XX, proprio adesso ci rivela tutta la sua maestà antropica di “costante” *ancestrale e perenne*, di *differenza inaugurale*, nel senso di essere già da prima e da sempre oltre se stessa, e *primordiale* della storia della nostra specie. Uso questi concetti, facendo riferimento più alla ricerca di scienziati come Ilya Prigogine e Luigi Luca Cavalli-Sforza, che alle bizzarrie filosofiche occidentali⁴.

„константа“ како *воведна разлика*, во смисла дека веќе од порано и отсекогаш била над себеси и *ѝримордијална* за историјата на нашиот род. Ги користам овие концепти, повикувајќи се повеќе на научниците како Илја Пригогин (Иља Prigogine) и Луиџи Лука Кавали-Сфорца (Cavalli-Sforza), отколку на бизарностите на денешната западна филозофија.⁴ Па сепак, ги користам строго во материјалистичка и историска смисла на зборот. Всушност, зборувам за доживувањето на *homo migrans* кога станува *homo sapiens sapiens* и за она кога *sapiens sapiens* се препознава себеси како *migrans*, „жител на улиците“, како што вели антропологот Џејмс Клифорд (James Clifford).

Ружди сето ова го нарекува *translation* - превод. Постојан и незапирлив „превод“ – да се пренесува или да се биде пренесен другаде: промена и преселба, еволуција-адаптација, трансформација, движење, преместување, револуција, немир (*Unrestless* - Chatwin), мобилност, премин (*travesía/transpassing* – Gloria Anzaldúa), авантура (*avventura*)⁵, но исто така и *desassossego* (вознемиреност) на Фернандо Песоа, пренесена кај Бернардо Соарес, и кај многу други.

Пренесен е писателот: „И јас сум преведен човек – (вели авторот на *Срам*, размислувајќи за успехот на Омар Кајам во западниот свет, базиран врз еден превод, оној на Едвард Фицџералд, кој е „радикална преработка на неговите стихови, во многу случаи мошне различна од духот, а да не зборуваме за содржината на оригиналот“. Неопходно е да потсетиме дека на „маргиналниот“ јунак на романот, „синот на трите мајки“, при раѓањето му е дадено името на митскиот персиски поет, Омар Кајам). – „Ме *ѝренеле* понатаму“.

E comunque, li uso in un senso tenacemente materialista e storico. Sto parlando, infatti, della vicenda dell'*homo migrans* quando diventa *homo sapiens sapiens*, e di quando il *sapiens sapiens* riconosce se stesso come *migrans*, “abitante delle strade”, come dice l’antropologo James Clifford.

Rushdie chiama tutto questo *translation*. La “traduzione” – il condursi ed essere condotti altrove – continua e inarrestabile: cambiamento e trasferimento, evoluzione-addattamento, trasformazione, divenire, spostamento, rivoluzione, *Unrestless* (Chatwin), mobilità, *travesía/transpassing* (Gloria Anzaldúa), *avventura*⁵; ma anche il *desassossego* di Fernando Pessoa, traslatosi in Bernardo Soares, e in tanti altri da sé.

Traslato è lo scrittore: “Anch’io sono un uomo tradotto – [dice lo scrittore di *Shame*, riflettendo sulla fama di Omar Khayyam in Occidente, basata su una traduzione, quella di Edward Fitzgerald, che è “una rielaborazione radicale dei suoi versi, in molti casi ben diversa dallo spirito (per non parlare del contenuto) dell’originale”. Bisogna ricordare che al “protagonista marginale” del romanzo, “figlio di tre madri”, viene dato alla nascita il nome del mitico poeta persiano, Omar Khayyam] – Sono stato *portato oltre*” [p. 30 della tr.it.].

Пре-несени, било во смисла на „состојбата што ја нарекуваме егзил“, за која зборува Бродски (*The Condition We Called Exile*, 1987), било во „епската“ и повеќекратна смисла (*америнда* и *месџиза*) на Глорија Анзалдуа⁶, или на онаа „сандинистичка“ на Џоконда Бели, или пак во смислата на она хетеронимно множество создадено од поетот кој навидум е „статичен“, но всушност постојано во „премин“, - Песоа.

Многу повеќе од книжевниците, денес антрополозите се оние кои состојбата на миграција ја поставија во средиштето на современата мисла; (филозофите, пак, како да останаа учени белци во терминален стадиум на болеста: дневни колумнисти и јавни предавачи, или ерудити во изобилство). Мислам, особено, на Арјун Ападураи (*Arjun Appadurai*), на англо-африканецот Пол Гилрој (*Paul Gilroy*) и на белецот Џејмс Клифорд, кои сите живеат и работат на универзитетите во САД. Книгата *Пајџувањето и преводот кон крајот на 20 век*, од 1997 година (*Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*), во насловот ја најавува централната идеја на антрополошкото истражување на Клифорд: „Патишта“ (*Routes*) на англиски звучи како корени (*Roots*), но пред сè означува „улицы“ Накусо, тие сакаат да кажат – корени и патишта, *Roots&Routes* – и преку нивното заедничко постоење во истиот збор: „престојување-во-патувањето“, т.е. дека нашите корени се на улиците. Оваа книга ја означува и сè посмелата, но, во основа, среќна средба помеѓу антропологијата и литературата⁷.

Сојсџвената судбина на нашата сегашна и жива книжевност на световите можеби се состои токму во свеста за постоењето во *џранзиција* (премин) и *џранслација* (пренос) во однос на светот. Веројатно

Tras-lated, sia nel senso della “condizione che chiamiamo esilio”, della quale parla Brodskij [*The Condition We Called Exile*, 1987, tr. it. Milano Adelphi 1988], che in quella “epica” e multitudinale (*amerinda* e *mestiza*) di Gloria Anzaldúa⁶, della “sandinista” Gioconda Belli o in quella eteronimica moltitudine creata dal poeta apparentemente “stanziale”, ma continuamente in traslazione, Pessoa.

Oltre che i letterati, sono gli antropologi oggi ad aver posto al centro del pensiero contemporaneo la condizione migrante; (i filosofi, invece, sembrano rimasti dei bianchi sapienti-malati terminali: opinionisti giornalieri e festivalieri o eruditi in esubero). Penso, in particolare, a Arjun Appadurai, all’anglo-africano Paul Gilroy e al bianco James Clifford, che vivono e insegnano tutti negli USA. Il libro, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century* del 1997, nel titolo annuncia l’idea centrale della ricerca antropologica di Clifford: “Routes” suona in inglese come radici (*Roots*), ma vuol dire anzitutto “strade”; in breve, vogliono dire – radici e strade, *Roots&Routes* – nel loro dimorare insieme nella stessa voce: “risiedere-nel-viaggiare”, perché le nostre radici sono sulle strade. Questo libro segna anche il felice incontro sempre più audace tra antropologia e letteratura⁷.

Il *destino proprio* della nostra presente e viva letteratura dei mondi consiste forse nella coscienza dell’essere in *transizione* e in *traslazione* per il mondo; da sempre, ma ora, finalmente, in chiaro. Dove “l’essere in transi-

било така отсекогаш, но денес тоа е конечно и јасно. Со изразот „да се биде во транзиција“ се мисли пред сè на поетската или на книжевната свест, но и на човековата состојба во светот на сопственото време, состојба која поетско-книжевната свест ја усвојува, ја евоцира и ѝ дозволува да се искаже. Овој концепт, штом се изговори, нè тера да ја помислиме истата мисла што сите ние ја споделуваме за нашето живеење денес во светот, заедно како суштествување-помеѓу, или поточно едно *интер-суштествување*. За него литературата ја *раскажува* мислата и авантурата. Онака како што тоа го направија, на пример, Песоа (Pessoa) и Кафка, во однос на нивната епоха, дозволувајќи ни да пристапиме кон слушањето на нејзиниот глас.

Она што јас го тврдам во таа смисла главно одговара на она што го искажал писателот од Мартиник, Едуард Глисан (Édouard Glissant), во своите есеи за поетиката на соодноси и на различното. „Одговара“ во смисла дека на европски начин соодветствува на неговиот антилски дискурс. И се состои во следново: 1) во јасната изјава дека она што нас нè интересира е всушност токму *меѓу-суштествувањето* (inter-essere) а не само суштествувањето како такво (essere). Суштествувањето е една инвенција и фиксација што родоначалникот на медитеранската онтолошка метафизика, Парменид од Елеа, тиренскиот, преку Платон, ѝ го оставил во наследство на сета европска философија. Тој ја открил, самиот за себе и за идните поколенија, манијата да се размислува – и да се биде принуден на размислување – да се суштествува наместо да не се суштествува, бидејќи не-суштествувањето, токму затоа што не допира до суштествувањето, не постои. Но, ни суштествувањето не постои. Бидејќи за него треба да се размислува *од основа, од сѝрана на малкумина*, со упорност и

zione” si riferisce sia alla coscienza-poetica letteraria che alla condizione umana interessante e mondiale del proprio tempo, che la coscienza-poetica letteraria adotta, evoca e fa parlare. Questo concetto ci convince, appena viene pronunciato, a pensare il pensiero stesso che abbiamo tutti del nostro vivere ora nel mondo insieme come un essere-tra; un *inter-essere*, appunto. Del quale la letteratura racconta il pensare stesso e l'avventura. Così come Pessoa e Kafka, ad esempio, hanno fatto, *per noi*, rispetto alla loro stagione, permettendoci di accedere ad un ascolto importante della sua voce.

Ciò che sostengo in proposito equivale più o meno a quanto afferma lo scrittore martinicano Édouard Glissant nei suoi saggi di poetica della relazione e del diverso. “Equivale”, nel senso che *corrisponde* in maniera europea al suo discorso antillano. Consiste cioè: 1) nel dichiarare con vigore che ciò che ci interessa è proprio e appunto, *l'interessere*, e non l'essere. L'essere è una invenzione-fissazione che il capostipite della metafisica ontologica mediterranea ha lasciato, attraverso Platone, a tutta la filosofia europea, Parmenide di Elea, tirrenico. Costui ha rivelato a sé stesso e al futuro la mania di pensare – e di essere costretti a pensare – l'essere invece che il non-essere, visto che il non-essere, proprio perché non accede all'essere, non c'è. Ma anche l'essere non c'è. Visto che bisogna pensarlo *a fondo da parte di pochi*, con insistenza e difficoltà per poterlo trovare, e che cercandolo non si trova; perché, per tutti noialtri, non sta in nessun luogo e in nessun tempo, o forse, solo nella struttura logica della frase delle lingue praticate dagli europei; o almeno: l'essere lo trovano solo i filosofi che dicono di averlo trovato e quelli che dicono che non c'è se non come

тешкотија да се пронајде, а тоа, колку и да се бара не се наоѓа, оти за сите нас другите, не се наоѓа на ниедно место и во ниедно време, или можеби, само во логичката структура на реченицата практикувана од нас Европејците. Или, поинаку кажано: суштествувањето го наоѓаат само оние филозофи коишто велат дека го пронашле, како и оние што велат дека постои само како „разлика“. И на овој фиктивен поим му посветија цели трактати и цели животи.

Меѓутоа, она што нè мачи е тоа дека во легендарното спротивставување меѓу суштествувањето и не-суштествувањето е потисната и потоа напуштена самата т.н. стварност, која може и треба да си ја претставиме како привремен режим и премин, проток на самите филозофи, транзиција и трансформација, промена, смрт, ништо кое го подлизнува работ на секое нешто и секој настан, но исто така може да подразбира и друго место, авантура, пристигнување на другите, сè она непредвидливо и незамисливо, приказната и примарното *интер-суштествување* што нè обединува.

Понатаму, мојот став се состои во: 2) поврзувањето на нашето време на живи суштества, блиски до плуралното интер-суштествување со она што на друг начин во дискурсот го нарекуваме „интеркултура“. Сакам да предложам, значи, недефинираната состојба на сегашниот мултикултурен свет, кому јас веќе 57 години му припаѓам, да го одржи интер-суштествувањето како општа состојба на можноста за живеење и за мислење и да ја предложи интеркултуралноста како арена за ослободувачки поетики и дејства; или пак, ако сакаме, како хуманистичка вредност за јадрото на една *ре-еволуција* (ri-evolution). Овој термин е понуден од чикано-писателката Глориа Анзалдуа. Значи, т.н. *интеркултура*, не е празна „политичка“ формула или обичен „политички корек-

“differenza”. E su questa vicenda fittizia hanno scritto trattati e vite intere.

Ciò che ci preme, però, è che nella leggendaria contrapposizione tra essere e non-essere viene schiacciata e poi abolita la così detta realtà, che possiamo e dobbiamo rappresentarci come regime temporale e passaggio, il divenire dei filosofi stessi, transizione e trasformazione, mutazione, morte, il nulla che lecca il bordo di ogni cosa e di ogni evento, ma anche l'altrove e l'avventura, l'arrivo degli altri, l'imprevedibile e l'impensato, la storia e l'interessere primario che ci accomuna.

E consiste ancora: 2) nel collegare il nostro tempo di viventi legati all'interessere plurale a ciò che, in altro modo del discorso, chiamiamo “intercultura”. Intendo proporre, cioè, che lo stato fluttuante del mondo multiculturale attuale al quale io partecipo da 57 anni di vita detiene l'interessere come condizione generale di vivibilità e di pensabilità e propone l'interculturalità come arena delle poetiche e delle azioni liberatrici; o, se si vuole, come il valore umanistico del nocciolo di una *ri-evolution*. Questo termine è stato proposto dalla scrittrice chicana Gloria Anzaldúa. La così detta *intercultura*, insomma, non è una formula “politica” vuota o un sinonimo *politically correct* di multietnicità e multiculturalità, ma designa la poetica che si sceglie per portare la parità e la giustizia, e quindi il *beninteressere* all'interno del convivere attuale e futuro

тен“ синоним за мултиетничност и мултикултурност, туку зацртува една поетика којашто се одбира за да донесе еднаквост и правдина, т.е. *меѓу-благососијоба* (*beninteressere*) во рамките на сегашниот и идниот соживот на човековиот род. Род, кој се наоѓа заедно и во движење, а се наоѓа и во неволја. Значи, *меѓу-благососијоба* што само уметноста овозможува да се замисли и да се оствари.

Врската меѓу „Миграцијата и Литературата“ нѝ разјаснува и нѝ тера подобро да размислиме за *човековата ситуација* на нашата „епоха, сегашна и жива“, за одгласот и важноста на „нејзиниот глас“, (збор-концепт што го преземам од Леопарди во песната „Бесконечност“), глас што таа го искажува и го предлага. На овој епохален глас секој од нас треба да одговори, треба да застане и да се објави како *одговорен*, во рамките на својата сопствена епоха. А ако е книжевник, треба и да учествува во неа и да стане нејзин јасно изговорен глас, за да ја „искаже вистината“, онака како што се залагаше Едвард Саид (Edward Said).

Она што го нарековме „Книжевноста на световите“ се појавува, нѝ вовлекува и поминува низ нас „секогаш предизвикувајќи од искуството да се роди смисла, каква и да е таа“. ⁸

Смислата. Нишката што оди до моите чувства и ме тера да искажам чувство на една ре-еволуција што токму мигрантската литература ја прави во мене, за да можам да сфатам и да се покренам себеси – по едно долго дисконинуирано образование, на почетокот академско, евроцентрично, а потоа компаративно и деколонизирачко – по патеката што води до еден друг дел од нашите копнежи. Нашите – кои ни припаѓаат нам, на книжевничките/книжевниците од световите

della specie umana. Una specie che sta tutta insieme e in movimento, e sta nel disagio. E un *beninteressere* che solo l'arte può e lascia immaginare e praticare.

Il nesso tra Migrazione & Letteratura ci schiarisce e ci fa pensare meglio la *condition humaine* della nostra “stagione, presente e viva” e la risonanza e l'importanza della sua voce, del “suon di lei” (sono le parole-concetto che riuso da Leopardi nell’“Infinito”), che la esprime e che la propone. A questa *voce stagionale* ognuno di noi deve rispondere, deve farsi e dichiararsi *responsabile*, nel turno della propria stagione personale. E se è un letterato, deve anche partecipare ad essa e farsi voce ben udibile, per “dire la verità”, così come afferma Edward Said.

Quella che abbiamo chiamato “Letteratura dei mondi” si presenta, ci avvolge e ci attraversa “sempre facendo sì che dall’esperienza venga senso, qualsiasi esso sia”. ⁸

Il senso. Il nesso fa venire verso il mio sentire e mi porta a predicare il senso di una ri-evoluzione che proprio la letteratura migrante va facendo di me, per arrivare a intendere e a potermi avviare – dopo una lunga formazione discontinua, prima accademica eurocentrica e poi comparativa e decolonizzantesi – per il sentiero che porta verso il qualcos’altro dei nostri desideri. Di noi letterate/i dei mondi in cammino e in trasformazione. Ognuno con il suo proprio fardello, verso le stesse stelle avvenire.

во движење и во трансформација. Секој од нас со сопственото бreme, кон истите ѕвезди упатени.

Може да се обидам да ја сугерирам и оваа визија: книжевниците од денес присутните и живи светови ѝ се потчинуваат на ѕвездата-авантура, онаа на движењето кон иднината, којашто ни доаѓа во пресрет. Немаме веќе само музи од минатото и сеќавањето, како што ни покажа антилскиот поет Дерек Волкот, (Derek Walcott) од кои би се инспирирале. Раскажуваме и им даваме глас на болката и на копнежот, преку кои човештвото чекори во епохата која ни се падна да ја живееме. Да се биде мигрант, во движење, во превод и во другост е состојба на една поетика, етика и политика; состојба на трансформација на себеси отаде „западниот канон“ и не е професија на „талкање“ или на „номадски“ снобизам. „Статичните“ книжевници сè уште гледаат наназад, како Херолд Блум (Harold Bloom) или Џорџ Штајнер (George Steiner), или пак се робови на структурите од редот на доминантното имагинарно што сите нè притиска: она на музеите и на пазарот. Старата муза на Историјата не ги заштитува повеќе, ниту пак ги инспирира. Сега ги вкочанува, бидејќи и самата станала леден гребен, закована во цевката на минатото. Тие сè уште ја обожаваат, со искривен врат и со муцка наведната кон папокот на нивниот евро-западен-центризам. Во време кога и во Европа и на Средоземјето масовно пристигнуваат автори како Кундера и кинескиот писател Гао, Ишигуро (Ishiguro) и Амин Малуф и австралијанецот Давид Малуф (David Maalouf), и тој по потекло од Либан, потоа Глисан (Glissant) и Бјанчоти (Bianciotti), Куреиши (Kureishi) и Агота Кристоф (Agota Kristof), како и сите нови писатели од последната миграција, во тек.

Posso provare a dettare questa visione: i letterati dei mondi oggi presenti e vivi ubbidiscono alla stella-avventura, quella del movimento verso il futuro che ci viene incontro. Non abbiamo più (solo) muse del passato e della memoria, come ci ha mostrato il poeta antillano Derek Walcott, alle quali ispirarci. Raccontiamo e diamo voce al dolore e al desiderio attraverso i quali l'umanità cammina nella stagione che ci tocca. I letterati "stanziali" – l'essere migranti e in movimento, in traduzione e in alterazione è una condizione della poetica, dell'etica e della politica; una condizione della trasformazione di sé oltre il "canone occidentale", e non il mestiere del vagabondaggio o dello snobismo "nomade" – guardano ancora indietro, come George Steiner o Harold Bloom, oppure sono schiavi delle strutture del giro dell'immaginario dominante che ci opprime: musei e mercati. La vecchia Musa della Storia non li protegge ed ispira più; li assidera. Pietra ghiacciata anch'essa, e ammanettata nel tubo del passato. Loro ancora la adorano, col collo torto, e il muso chino verso l'*omphalos* etilico del loro euro-occidentale-centrismo. Quando anche in Europa e nel Mediterraneo sciamano Kundera e il cinese Gao, Ishiguro e Amin Maalouf e l'australiano David Maalouf, anch'egli di origine libanese, Glissant e Bianciotti, Kureishi e Agota Kristof, e tutti i nuovi scrittori dell'ultima migrazione, in atto.

Токму за поимот Европа треба да чувствуваме грижа и одговорност, сите ние што во Европа живееме, пишуваме и предаваме, како јас и многу други слични на мене. Треба да чувствуваме дури и „бреме“ (*the Burden*), ако сакате, но во обратна смисла на зборот од она за Европа учителка и господарка на световите, или за нејзиниот бел човек, којшто ги „цивилизира“ „примитивните“ народи, „полудемони и полу деца“⁹ теза страстно застапувана во познатата ода *Бремейо на белиот човек* (1898) од Киплинг (Kipling).

Почнувајќи од 70-тите години на минатиот век Западна Европа – „опашка од опашката на Азија“ (според Пол Валери) (Paul Valéry) – стана цел на индивидуални и семејни миграции со потекло од разни континенти, вклучувајќи ја и Средна и Источна Европа, како и од разни мориња и океани. Овие личности – 175 милиони во светот, според податоците од Светската организација за миграции, ажурирани во 2002 година - се во бегство од бедата и од војните; половината од нив (48%) се жени. Европа е континентот што привлекува најмногу туѓинци: 56 милиони.

Европа на поранешните империјални и „цивилизирачки“ нации, кои ја зафаќаат територијата на нејзиниот западен дел (Португалија, Шпанија, Франција, Англија, Белгија, Холандија, Германија, Австрија и Италија) е предмет на интересот. Во прозивката на колонијалните сили недостига само Русија, која се наоѓа во парадоксална состојба: од една страна екс-империјална и сиромашна - изминувајќи го патот: цар, комунизам и демократија, во еден ненарушен след – а од друга – таа е *невидливаџа* и *последна* нација – колонијална империја, и тоа со континентална димензија: со векови ѝ е потчинета половина Азија, а тоа трае и денес, кога сите народи

È proprio della voce dell'Europa che bisogna prenderci la cura e la responsabilità – se volete, “il fardello” (*the Burden*), ma nel senso opposto a quello dell'Europa maestra e padrona dei mondi e del suo uomo bianco che “civilizza” i popoli “primitivi”, “per metà demoni e per metà bambini”⁹, sostenuto con vigore nella famosa Ode “Il fardello dell'uomo bianco” del 1898 da Kipling – per chi in Europa vive, scrive e insegna, come me, e come tanti.

A partire dagli anni 70 del secolo scorso l'Europa occidentale – la coda della “coda dell'Asia” (Paul Valéry) – è diventata la meta di migrazioni individuali e famigliari provenienti da tutti i continenti, compresa la stessa Europa centrale e orientale, e da tutti i mari-oceani. Queste persone – 175 milioni, secondo i dati forniti dall'Organizzazione Mondiale delle Migrazioni, aggiornati al 2002 – sono in fuga dalla povertà e dalle guerre; la metà (il 48 %) sono donne. L'Europa è il continente che attrae più stranieri: 56 milioni.

L'Europa delle nazioni ex-imperiali e “civilizzatrici” che formano il suo territorio occidentale (Portogallo, Spagna, Francia, Inghilterra, Belgio, Olanda, Germania, Austria e Italia) è interessata. Manca all'appello tra le potenze coloniali solo la Russia che si trova in una contingenza paradossale: ex-imperiale e povera da una parte, e dall'altra *invisibile* e *ultima* nazione con un impero coloniale di dimensione continentale: mezza Asia, oppressa da secoli – zar, soviet e democrazia, in una successione indisturbata – e dopo che tutti i popoli del pianeta sono usciti dal vecchio dominio coloniale europeo.

на планетава се веќе излезени од старата европска колонијална доминација.

Значи, целата екс-империјална Западна Европа денес е изложена на големиот предизвик на креолизацијата.¹⁰ А не е подготвена позитивно да му одговори. Нашата интеркултурна философија, така да се рече, е сè уште онаа на една супериорна цивилизација, иако маргинализирана од супермоќта на САД и на колонијалната мисија/бреме; цивилизација на империјализмот и расизмот, само навидум ублажена од логиката на соработка и од добротворните институции, кои всушност ги кријат формите на неоколонијализмот, дури и во воена смисла. Еклатантен и егземпларен во таа смисла е примерот на Англија, која го бомбардира и окупира Ирак рамо до рамо со САД. (Од кои причини? Можеби заради колонијално првенство во средноазиската зона?)

Креолизацијата – т.е. најсинтетично можно кажано: нехомогеното и непредвидливо претопување на културите и талентите за заедничко придвижување кон новите форми на цивилизација – е авантура-утопија во тек, за којашто вреди да се бориме во Европа.

Што би требало да сториме ние, белите и статични Европејци? Нас нè чека, пред сè, „бремето на деколонизацијата“. И не се работи за тоа да се прилагодиме на вистинската, изменета температура, или пак со зборови да го демолираме несреќниот евроцентризам, туку да го „одереме“ и онеспособиме – како што пишуваше Сартр во „Предговорот“ од 1961 година на книгата *Проконнајници на земјата* од Франц Фанон – колонот што е во нас. Што значи, да ја „одереме“ претензијата дека ние ја поседуваме вистината и нејзината наука – и теологијата и реториката, како и

Tutta l'Europa occidentale ex-imperialista, quindi, è oggi esposta alla grande sfida della creolizzazione¹⁰. E non è attrezzata a rispondere positivamente. La nostra filosofia interculturale, per così dire, è ancora quella della civiltà superiore, anche se marginalizzata dal superpotere degli USA, e della missione/(fardello) coloniale; la civiltà dell'imperialismo e del razzismo; solo superficialmente mitigata dalle logiche caritatevoli e cooperatrici, ma che nascondono addirittura tutte le forme del neo-colonialismo, perfino quello militare. Il caso eclatante ed esemplare è rappresentato dall'Inghilterra che bombarda e occupa l'Iraq, a fianco (perché? forse per un rigurgito di primogenitura coloniale nella zona medioasiatica?) degli USA.

La creolizzazione – e cioè, detto in secca sintesi, la fusione disomogenea e imprevedibile di culture e talenti per muoversi insieme verso nuove forme di civiltà – è una avventura-utopia in cammino per la quale battersi in Europa.

Cosa devono fare gli europei bianchi e stanziali? A noi spetta, innanzitutto, “il fardello della decolonizzazione”. Non si tratta di temperare al giusto e corretto calore o, addirittura, di demolire a parole l'infausto eurocentrismo, ma di “scorticare” e invalidare – come scrisse Sartre nell'Introduzione del 1961 a *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon – il colono che è in noi. E cioè, la pretesa di possedere la verità e la sua scienza – quella teologica e quella retorica, così come quella fisica e tecnologica – e di essere i detentori del potere: sia quello politico, sia quello civile che quello militare. Solo questa trasformazione

физиката и технологијата – и дека сме носители на моќта: било да е таа политичка, цивилна или воена. Само оваа критичка и обновувачка преобразба ќе може да нè спаси и да нè подготви за можното здравје на иднината.

Постои ли некој и нешто што би можело да нè едуцира, односно да нè *ре-едуцира*, за да можеме да ѝ излеземе во пресрет на оваа исклучителна и решавачка задача? На која наука да ѝ се обратиме? Дали на илјадагодишното христијанско милосрдие, на денешната инкарнација на старата философија (Хабермас (Habermas), Дерида (Derrida), Еко (Eco), Ватимо (Vattimo) и др.), на либералната демократија, на цивилизираноста на индивидуата и на правото, на возвишената музејска и академска западна култура?

Ниту една од овие академии, цркви и музеи, парламенти и институции не може да ни биде од помош. Тие се, напротив, сè уште чувари на тврдините, судовите и крепостите изсидани од доминацијата. Како што пишуваше Фанон во *Црна кожа, бели маски*: „...интелигенцијата никогаш никого не го спасила, и тоа е точно, бидејќи во име на интелигенцијата и на философијата се прокламира еднаквост меѓу луѓето, но во ова име исто така се решава и за нивното истребување.“¹¹

Можеби само преку дијалогот (разговорот) што книжевноста и уметностите – особено музиката, филмот и театарот – го преземаат со публиката, преку сегашниот и жив глас на сопственото доба, којшто уметниците и критичарите го земаат под свое, водејќи нè за рацете на ко-едукацијата, можеби само преку ова *заедничко дело* на деколонизацијата може да биде отворена вратата за креолизација на третиот европски милениум.

critica e renovante potrà salvarci e prepararci alla possibile salute del futuro.

C'è qualcuno o qualcosa che possa educarci, anzi *rieducarci*, per poter affrontare questo compito straordinario e decisivo? A quale scienza dovremmo rivolgerci? Alla millenaria *caritas christiana*, alla odierna incarnazione della *philosophia perennis* (Habermas, Derrida, Eco, Vattimo & Co.), alla democrazia liberale, alla civiltà dell'individuo e del diritto, alla sublime cultura museale e accademica occidentale?

Da nessuna di queste accademie, chiese e musei, parlamenti e istituzioni può venirci soccorso. Esse, anzi, sono tuttora presidi e fortezze, tribunali e cittadelle murate del dominio. Come scrisse Fanon in *Peau noire, masques blancs*: „...l'intelligence on plus n'a jamais sauvé personne, et cela est vrai, car si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination.“¹¹

Forse solo dal colloquio che la letteratura e le arti – la musica, il cinema e il teatro, sopra tutte – intrattengono con il pubblico attraverso la voce presente e viva del proprio tempo che gli artisti e i critici prendono in carica, conducendoci per le mani della coeducazione, forse solo da questa *opera comune* di decolonizzazione può essere aperta la via della creolizzazione nel terzo millennio europeo.

Да се деколонизираме, во интерес и како одговор на мигрантите што доаѓаат кај нас, но не за да нè колонизираат, дури ниту да ни се одмаздат; тоа за нас другите Европејци значи да влеземе во рамноправен дијалог со гласовите од ова актуелно доба во светот. И да го искористиме нашиот глас, сегашен и нов. Сето ова се случува, ќе си дозволам да го кажам на латински-грчки, како *grazia-kairos*, во еден „соодветен миг“ за нас, иако е тешко да се замисли дека сето ова и на овој начин би можело да биде прифатено од актуелните граѓани на Европа. Па сепак, токму оваа тешкотија и нејзината совест е задолжителната насока по патот на деколонизацијата. Една сложена операција и тоа не само на хартија: таа значи да се *изнедри* (да се извлече надвор од гнездото на отстранетото-отсутното) задоцнетиот негатив на нашата историја и да се практикува еден вид критика на *санийтарнаџа грижа на совесџа*, како што нè научи Ернесто Де Мартино (Ernesto De Martino), којашто ќе го откупи минатото и ќе ја измие иднината.

Сè досега следевме еден тежок пат, но сепак, главно, „интелектуален“. Најтешкиот дел, меѓутоа, е оној што веќе подолго време нè чека и нè тера да се соочиме и да се обидеме да ја надминеме слепата точка на теоријата, на секоја теорија, дури и тогаш кога се објавува или се однесува како поетика. Сакам да кажам дека разорниот недостаток на современите постколонијални теории, дури и на оние најсвртените кон дискурсот на политиката, е во недостатокот од премин и врска меѓу теориско-академскиот апарат и прашањето „што да се прави?“ – кое нормално, *џо дефиниција*, е бунтовно, а кое треба логично да следи. Овој расцеп е присутен и во дискурсот на најсмелите мислители – мислам на Гајатри Чакраворти Спивак (Gayatri Chakravorty Spivak) или на Дипеш Чакабарти

Decolonizzarci, nell'interessere e in risposta ai migranti che vengono da noi non per colonizzarci e nemmeno per vendicarsi, per noi altri europei vuol dire metterci in parità nel colloquio con le voci di questa stagione vivente del mondo. E prendere la nostra voce, presente e nuova. Tutto ciò accade, oserei dire in latino-greco, come una *grazia-kairós* per noi. Anche se è difficile pensare che tutto ciò e in tal modo possa essere accettato dagli attuali cittadini d'Europa. Eppure, è proprio questa difficoltà e la sua coscienza la direzione obbligata della strada della decolonizzazione. Un'operazione complicata e non solo cartacea: essa significa *scovare* (tirare fuori dal covo opaco del rimosso-assente) il negativo arretrato della nostra storia e di praticare una critica del *ri-morso sanitario*, come ci ha insegnato Ernesto De Martino, che riscatti il passato e pulisca il futuro.

Fino a questo punto abbiamo seguito una via difficile, ma, tutto sommato, “intellettuale”. Il tratto più arduo è però quello che ci attende da tempo e che ci porta ad affrontare e a tentare di sorpassare il punto cieco della teoria – di ogni teoria – , anche quando essa si dichiara e sembri comportarsi come una poetica. Intendo dire che il difetto rovinoso delle teorie post-coloniali contemporanee, anche quelle più spinte verso il discorso della politica, sta nel mancato passaggio e collegamento tra l'apparato teorico-accademico e il “che fare?” – *per forza* rivoltoso – che deve corrispondergli. Questa falla accade anche nel discorso degli studiosi più audaci – penso a Gayatri Chakravorty Spivak o a Dipesh Chakabarty (per non parlare del fumoso Homi Bhabha) – che non riescono a venire fuori dalla impostazione teoretico-accademica della

(Dipesh Chakabarty), да не го споменувам замаглениот Хоми Баба (Bhabha) – кои не успеваат да излезат од теориско-академската поставеност на нивната критичка елаборација и кои, како што неизбежно се случува кај најголем дел од универзитетските истражувачи, се чини дека им се обраќаат само на своите колеги. Важно е да се потсетиме дека тројцата погоре цитирани научници се од индиско потекло, предаваат на престижни универзитети во САД и дека првите двајца се меѓу основачите на т.н. „Субалтерни студии“ (*Subaltern Studies*).

Од друга страна, кај црните северноамерикански феминистички писателки (макар и академски), како бел хукс (bell hooks)¹², или кај чикано- писателките, како Глориа Анзалдуа¹³, наоѓам еден поетички поттик и едно силно „подучување“ во однос на мене, како европски белец, што ми се чини дека е овозможено од *живото присуство* на *деколонирачкиот бунт* што нивниот глас го искажува, го изјавува и заговара. Деколонирација на противречностите, која им служи на црниците, на чиканосите па дури и на белците, на кои тие всушност им се спротиставуваат, нудејќи им/ нам истовремено и една нечуена *шанса* (непредвидлива и тешка за прифаќање).¹⁴

Што да се стори, значи, европската поетика на деколонирацијата да не биде сведена на обична варијанта (главно, „теориска“) на академската критика на евроцентризмот?

Мојот предлог се состои во повикот повторно да се земе предвид материјалистичката, антитиранска мисла-акција, ослободувачка и утопистичка, антитеолошка и антиметафизичка, која води од Епикур, преку Спиноза (Spinoza) и Леопарди (Leopardi), Маркс (Marx) и Ниче (Nietzsche), сè до модернизмот и

loro elaborazione critica, e che, come accade inevitabilmente nella maggioranza dei ricercatori universitari, sembrano rivolgersi solo ai propri colleghi. È importante ricordare che i tre studiosi citati sono tutti di origine indiana, insegnano in prestigiose università degli USA e che i primi due sono tra i fondatori dei così detti *Subaltern Studies*.

Trovo, invece, nelle scrittrici-(anche accademiche) femministe nere nordamericane, come bell hooks¹², o chicane, come Gloria Anzaldúa¹³, una spinta poetica e una forte “docenza” nei miei confronti di bianco europeo, che mi sembra che vengano fornite dalla *presenza viva* della *rivolta decolonizzante* che la loro voce esprime, dichiara e induce; una decolonizzazione di contrasto che serve ai neri, ai chicani ed anche ai bianchi, ai quali ultimi esse si contrappongono, offrendo a loro/noi allo stesso tempo una *chance* inaudita (imprevedibile e di difficile udienza)¹⁴.

Cosa fare, allora, affinché *la poetica europea della decolonizzazione* non venga ridotta a una mera variante (tutto sommato, “teorica”) della critica accademica all’eurocentrismo?

La mia proposta consiste nell’invito a considerare la tradizione di pensiero-azione occidentale materialista e antitirannica, libertaria e utopista, antiteologica e antimetafisica, da Epicureo a Spinoza a Leopardi a Marx e Nietzsche fino al modernismo e alle avanguardie rivoluzionarie e non solo cartacee del Novecento, e ancora

револуционерните (а не само манифестни) авангардни движења на 20 век. И уште понатаму: до анархистите, до феминизмот, до 1968-та и светското движење *no* или *new global*, како една долга и жива трага која се бори со илјадници години, на различни начини и во различни мигови, против моќта на „единствениот важечки разум“ Оној што ќе се приклони кон оваа низа, ќе може подобро да ја прифати задачата на менталната и политичката деколонизација што нè чека, и тоа итно. И може да предложи оваа *сѝруја* да се подготви да го заземе сега местото и функцијата што ги имаше христијанството во последната и долга епоха на европска креолизација што ја оставаме зад нас: онаа што започна за време на „декаденцијата“ на Римското царство и се комплетираше со т.н. „каролиншка ренесанса“ во 9 век на нашата ера (по Исус Христос), откако последните освојувачи – страшните *маѓари* – запреа и се сместија во долината крај Карпатите и преминаа во западно христијанство¹⁵ и откако еден крал на Франките беше крунисан за император од страна на папата во Рим. Тогаш, како што со право забележува италијанскиот историчар Гиrolамо Арналди (Girolamo Arnaldi), преземајќи некои забелешки од Марк Блох (Marc Bloch) и размислувајќи за нашето сегашно доба на крајот од својата најнова книга *Италија и нејзините освојувачи*: „Дали е премногу да се надеваме дека една најнова западна цивилизација ќе се формира во „кујната“ на релативно мирољубивите освојувача, чии набљудувачи сме станале? Во моментот, на хоризонтот не гледам на видикот некое ефикасно лепило, како што беше тогаш христијанството. Постепено ширејќи се, од источните, ориентални области, каде што е родено, до западните римски провинции, врз солидниот заеднички супстрат на цивилизацијата чиј преносник беше, христијанството умееше да го преземе бремето на ова наследство, во границите на

oltre: al movimento anarchico, al femminismo, al 68 e al movimento mondiale *no* o *new global*, come una lunga traccia viva e presente che combatte da millenni, in modi e momenti diversi, il potere della “ragione unica”. Chi si congiunga a quella scia può affrontare meglio il compito della decolonizzazione mentale e politica che ci attende con urgenza. E può proporre che *questa corrente* si prepari a prendere ora il posto e la funzione che furono del cristianesimo nell’ultima e lunga stagione di creolizzazione europea che sta alle nostre spalle: quella che iniziò durante la “decadenza” dell’impero romano e che si completò con la così detta “rinascenza carolingia” nel IX secolo dopo Cristo, dopo che gli ultimi invasori – i temibili magiari – si erano fermati e stabiliti nella conca dei Carpazi e convertiti al cristianesimo occidentale¹⁵, e che un re dei Franchi si fece incoronare dal papa a Roma, imperatore.. Allora, come ha osservato giustamente lo storico italiano Girolamo Arnaldi, riprendendo alcune suggestioni di Marc Bloch e meditando sulla nostra attuale stagione, alla fine del suo recente volume su *L’Italia e i suoi invasori*: “È troppo sperare che una nuovissima civiltà occidentale si formi nel crogiolo delle invasioni finora relativamente pacifiche di cui siamo diventati spettatori? Per il momento non si intravede all’orizzonte un collante efficace come fu allora il cristianesimo. Diffusosi gradualmente, dall’Oriente dove era nato, nelle province romane d’Occidente, sul solido substrato comune della civiltà di cui questo era portatore, il cristianesimo seppe farsi carico, nei limiti del possibile e del compatibile, di tale retaggio, attutendo l’impatto fra il vecchio mondo ormai senescente e i nuovi venuti, che altrimenti avrebbe avuto un esito catastrofico.”¹⁶.

можното и дозволеното, ублажувајќи го судирот меѓу стариот свет, веќе изнемоштен, и новите дојденци, што инаку ќе имаше катастрофални последици.“¹⁶

Необична е синтагмата „релативно мирољубиви“ на италијанскиот историчар, ако се употреби на освојувањата на денешните мигранти: „релативно“ во однос на што? Во однос на не-мирољубивите освојувања на визиготите, вандалите, Хуните и сл., или на оние „мировни мисии“ што денес ги преземаат со оружје богатите земји во осамените или освоените области? Да се потсетиме на мисијата „Враќање на надежта“, раководена од САД во Сомалија, во која учествуваше и Италија како екс-колонизатор на тој простор, реализирана по првата војна во Заливот од почетокот на 90-тите години на минатиот век? Или, за да се потсетиме, може да се послужиме и со холивудскиот филм *Black Hawk Down* на Ридли Скот (Ridley Scott). А што да се каже за „превентивната војна“, веќе двапати преземена од страна на САД во Ирак? - не гледам денес во Европа некоја граѓанска сила што ќе овозможи праведни и хомогени облици на прием, посредување и интегрирање помеѓу старото западно-европско општество, затворено во својот двор од традиции и привилегии, и милионите мирољубиви мигранти.

Јас, напротив, сметам дека понудата и праксата на нашата поетичка и политичка деколонизација може да биде директниот одговор, на линија со предизвикот што историјата на родот и на цивилизираноста денес ни го наметнува. Потфат составен од слухот и гласот на ова наше доба, сегашно и живо, во Европа.

Превод од италијански јазик: Анастасија Ѓурчинова

Lo storico italiano – curiosa la sua espressione “relativamente pacifiche”, riferita alle invasioni degli attuali migranti: “relativamente” a che? Alle non-pacifiche invasioni dei visigoti, vandali, unni ecc, o a quelle “missioni di pace” che oggi fanno con le armi i paesi ricchi nei paesi derelitti o conquistati?; ricordiamo la missione “Restore Hope”, guidata dagli USA in Somalia, alla quale partecipò l’Italia come paese ex-colonizzatore del sito, dopo la prima guerra del Golfo nei primi anni 90 del secolo scorso? O per ricordarla, ci possiamo servire solo del film hollywoodiano *Black Hawk Down* di Ridley Scott? E che dire della “guerra preventiva” portate due volte in Irak dagli USA? – non vede oggi in Europa una forza civile che permetta forme giuste e omogenee di accoglienza, di mediazione e di integrazione tra la vecchia società euroccidentale, chiusa nella sua corte di senescenza e di privilegi, e i milioni di migranti pacifici.

Io credo, invece, che l’offerta e la pratica della nostra decolonizzazione poetica e politica possa essere la risposta *retta e in linea* con la sfida che la storia della specie e delle civiltà ci pone oggi. La presa di ascolto e di voce di questa nostra stagione, presente e viva, in Europa.

Белешки

¹ Во смислата на „Книжевност на световите“ или „Светска книжевност“ (World’s Literature), која ја покажав во мојот есеј за „Глобалната книжевност и книжевностите на световите“, in: *Neohelicon*, XXIX, 1, 2002, 113-122, *In memoriam György Mihály Vajda*.

² Мотото „Империјата го возвраќа писмото во центарот“ (The Empire writes back to the Center), извлечено од една статија на Ружди објавена во *Times Literary Supplement* – каде што империјата ги означува токму владеаните земји, а не колонизаторските метрополи, кои го претставуваат центарот – е одбрано како наслов за славната книга на неколку австралиски критичари: Бил Ашкрофт, Гарет Грифитс и Хелен Тифин, *Империјата го возвраќа писмото, Теорија и практика на постколонијалните книжевности*, (Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire writes back. Theory and Practice in post-colonial Literatures*, London and New York, Routledge 1989. Тие тројцата потоа го објавија незаобиколниот избор на текстови *The post-colonial Studies Reader*, London and New York, Routledge 1995.)

³ Фактот дека Бродски почина во 1995 година не ја намалува неговата важност во контекстот на нашата сегашност.

⁴ Види И. Пригожин и И. Стенгерс, *Новата алијанса. Преобразби на науката*, Париз, 1979; (I. Prigogine - I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Metamorphoses de la science*, Paris, 1979); Л. Кавали-Сфорца, *Гени, народи и јазици*, Милано, 1996; и Л. и Франческо Кавали-Сфорца, *Кои сме. Историја на човековата различност*, Милано, Мондадори 1993 (L. L. Cavalli-Sforza, *Geni, Popoli e Lingue*, Milano, Adelphi 1996; e L.L. e Francesco Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano, Mondadori 1993).

⁵ Зборувам за ова почнувајќи од мојата книга *Креолци, мешани, мигранти, илегалци и бунтовници*, Рим, 1998 (*Creoli meticci migranti clandestini e ribelli* Roma, Meltemi 1998) па наваму, повикувајќи се постојано на латинскиот

Note

¹ Nel senso di “Littérature des mondes” o “World’s Literature” che ho mostrato nell’articolo su “Littérature globale et littératures des mondes” in *Neohelicon*, XXIX, 1, 2002, 113-122, *In memoriam György Mihály Vajda*.

² Il motto “The Empire writes back to the Center”, estratto da un articolo di Rushdie apparso sul *Times Literary Supplement* – dove impero sta a significare, appunto, i paesi dominati e non le metropoli colonizzatrici, che rappresentano il centro – è stato scelto come titolo del loro famoso libro dai critici australiani, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Empire writes back. Theory and Practice in post-colonial Literatures*, London and New York, Routledge 1989. I tre hanno poi pubblicato l’imprescindibile antologia critica, *The post-colonial Studies Reader*, London and New York, Routledge 1995.

³ Il fatto che Brodskij sia morto nel 1995 non toglie la sua importanza nel cerchio della nostra presenza.

⁴ Vedi I. Prigogine e I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Metamorphoses de la science*, Paris, 1979; L. L. Cavalli-Sforza, *Geni, Popoli e Lingue*, Milano, Adelphi 1996; e L.L. e Francesco Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano, Mondadori 1993.

⁵ Ne ho parlato a partire da volume, *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli* del 1998 (Roma, Meltemi) e poi sempre nel mio lavoro, facendo riferimento all’anima latina che veglia in questa parola: *ad-ventura*. Io la interpreto come il nostro

дух што провејува во овој збор: ad-ventura. Јас го толкувам како одење кон (ad) нештата што ни доаѓаат во пресрет од иднината (ventura), нашата и реципрочна иднина. Значи, како одење во пресрет, кон и од иднината, во текот на самиот процес. Мислам дека оваа смисла на иднината ѝ припаѓа особено на мојата генерација, онаа што ја помина „авантурата на 60-тите години“, како што извонредно ја нарече Каetano Велосо (Caetano Veloso), роден во 1942 година, во делото *Тројска висџина (Verdade tropical)*, од 1997 година, - “бидејќи тој период, кој е сметан за далечно минато само од оние кои уште тогаш се плашеа од навестениот предизвик, а кои и денес подеднакво се плашат од него – сè уште претставува материјал за размисла на оние кои сакаат себеси да се најдат над вообичаеното одречување или баналната носталгија“. Уште повеќе, сметам дека 1968-та го означува токму резот или каиротичниот премин во кој ја искусивме иднината-авантура и нејзината совест: да се оди во пресрет на нештата што ни доаѓаат во пресрет од иднината. И дека токму ова е совеста која од иднината прави лик што оди пред историјата, која ние, тогашните млади Европејци, заедно со другите, дојдени од други светови, ја предлагавме наспроти европската „традиција“, свртена само кон совеста на минатото, на историјата на „збиднатите нешта“ („збиднати нешта – *le cose avvenute*“ – беше значењето на *avventura* во витешката книжевна традиција; Дон Кихот сакаше да излезе од дома за да ги пресретне „збиднатите нешта“...). Ние одевме во пресрет на иднината со знамето на една „нова етимологија“: тоа е вратата што ја отворивме оттогаш а која и натаму ја држиме отворена: едно ново искуство на историјата во одот напред; контроверзата на старо-заветната и рабинска визија на ангелот на историјата кај Бенјамин (Benjamin).

⁶ „Префрлањето на ‘кодovите’ во оваа книга: од англиски на кастилјански шпански или на северно мексикански дијалект, или на тексашко американски, сè до еден млаз од Нахуатл и до една смеша од сето тоа, ме наведе на размислување за еден мој јазик, нов јазик – јазикот на границите. Таму, во поврзувањето на културите, јазиците меѓусебно се оплодуваат и се оживуваат; умираат и се

andare verso [*ad*] le cose che ci vengono incontro dal futuro [*ventura*], un futuro nostro e reciproco. E, quindi, come un andarci/si incontro verso e dal futuro, man mano che si va. Credo che questo senso del futuro appartenga soprattutto alla mia generazione; quella che ha corso “l’avventura degli anni sessanta” – come dice ottimamente Caetano Veloso (nato nel 1942) in *Verdade Tropical*, del 1997 (tr. it., Milano, Feltrinelli 2003, p. 14) – “giacché questo periodo – che è considerato remoto e datato solo da quelli che già allora temevano le sfide appena delineatesi, e che anche oggi le temono – costituisce ancora materia di riflessione per chi voglia collocarsi oltre il solito rigetto o una banale nostalgia.”. In più, io ritengo che il 68 significhi proprio il taglio/passaggio kairótico in cui abbiamo sperimentato il futuro-avventura e la sua coscienza: l’andare incontro alle cose che ci vengono incontro dal futuro. E che proprio questa è la coscienza che fa del futuro la faccia in avanti della storia, che noi giovani europei, insieme agli altri degli altri mondi, proponevamo alla “tradizione” europea rivolta solo alla coscienza del passato, alla storia delle cose avvenute (“le cose avvenute” era il significato di *avventura* nella tradizione letteraria cavalleresca; Don Quijote aveva voluto andare fuori casa ad incontrare “le cose avvenute”...). Noi andammo incontro al futuro con lo stendardo di una “nuova etimologia”: è questa la porta che abbiamo aperta da allora e che continuiamo a tenere aperta: una nuova esperienza della storia per il verso d’avanti; il controverso della veterotestamentaria e rabbinica visione dell’angelo della storia di Benjamin.

⁶ “Il passaggio di “codici” in questo libro dall’inglese allo spagnolo castigliano al dialetto nord-mexicano al texano-americano a una spruzzata di Nahuatl a una miscela di tutto ciò, riflette la mia lingua, una nuova lingua – la lingua dei confini. Lì, alla congiunzione delle culture, le lingue s’impollinano reciprocamente e sono rivitalizzate; muoiono e nascono. Al momento questo linguaggio bambino, questa lingua bastarda, lo spagno-

раѓаат. Во моментов овој недораснат јазик, овој јазик-копиле, шпанскиот чикано, не е ратификуван од ниту едно општество. Но ние, *Чиканосийџе*, не чувствуваме повеќе дека имаме потреба да бараме дозвола за да влеземе, дека секогаш треба ние да го направиме првиот чекор – да им преведуваме на „англите“, на мексиканците, на латините, а од устите постојано да ни излегуваат барања за извинување на секој чекор. Денес бараме тие да ни дојдат во пресрет, на половина пат.“ *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Sprinters/Aunt Lute 1987, ит. превод: Bari, Palomar, 2000, p. 22

⁷ Клифорд ја започнува својата книга (Cambridge, Mass.-London, Harvard U.P. 1997) со цитат од еден расказ на индискиот писател Амитаџ Гош, *Имамоџ и Индиџоџ*, од 1968 (Amitav Ghosh, *The Imam and the Indian*), која што токму ја означува резидентно-мобилната состојба на нашето време: „Кога за првпат дојдов во тој спокоен агол од делтата на Нил, очекував да најдам, во оваа земја на прастаро населување, еден населен и мирен народ. Не можев да замислам поголема грешка. Мажите од селото сите имаа некој очигледен немир, како патници на минување, во исчекување, меѓу еден авион и друг. Многумина имаа работено и патувано во земјите на Персискиот залив, некои биле во Либија, Јордан и Сирија, некои се нашле во Јемен како војници, а други, пак, во Саудиска Арабија како ации. Имаше и такви што ја посетиле и Европа, а некои од нив имаа толку „надуени“ пасоши, што се отвораа како армонички црни од мастило“. Како книжевен ерудит, кој овде се јавува во соодветната улога на „филолог“ и на тој начин сака да учествува во „заедничкото дело“ што неговиот дискурс тековно го создава, би додал дека цитираниот пасус и целокупната амбиентална состојба на „престојување на патиштата“, во секоја смисла, вклучувајќи ја и онаа на научното истражување, е претставена од Гош (Ghosh) и во романот *Во древнаџа земја (In an Antique Land)* од 1992 година.

lo chicano, non è ratificato da nessuna società. Ma noi *Chicanos* non sentiamo più che abbiamo bisogno di chiedere il permesso per entrare, che abbiamo sempre bisogno di fare il primo passo – tradurre agli angli, ai messicani, ai latini, mentre dalle bocche fuoriescono richieste di scusa ad ogni passo. Oggi chiediamo che ci si venga incontro a metà strada.”, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinters/Aunt Lute 1987, tr.it., Bari Palomar 2000, p.22.

⁷ Clifford apre il suo libro (Cambridge, Mass.-London, Harvard U. P. 1997) con una citazione da un racconto dello scrittore indiano Amitav Ghosh, *The Imam and the Indian* del 1986, che sta a significare la condizione residente-mobile del nostro tempo: “Quando arrivai per la prima volta in quel tranquillo angolo del delta del Nilo, mi aspettavo di trovare, in quella terra di antichissimo insediamento, un popolo insediato e tranquillo. Non avrei potuto commettere un errore più grande. Gli uomini del villaggio avevano tutti l'affaccendata irrequietezza dei passeggeri in transito, in attesa tra un aereo e l'altro. Molti avevano lavorato e viaggiato negli sceiccati del Golfo Persico, altri erano stati in Libia e in Giordania e in Siria, qualcuno era stato in Yemen come soldato, qualcun altro in Arabia Saudita come pellegrino, e c'era anche chi aveva visitato l'Europa: alcuni di loro avevano passaporti così gonfi che si aprivano come organetti neri d'inchiostro”. (tr. it., Torino, Bollati Boringhieri 1999, p.9). Da erudito letterario, che vuole apparire qui nella parte che gli è propria del “filologo” e così partecipare all’“opera comune” che il suo discorso è andata costruendo, aggiungo che il luogo citato e l'intera condizione ambientale del risiedere nelle strade, in tutti sensi, compreso quello della ricerca scientifica, è ripreso da Ghosh nel romanzo *In an Antique Land* del 1992 (in italiano il testo, d'accordo con lo scrittore, è stato tradotto con il titolo *Lo schiavo del manoscritto*, Torino, Einaudi 1993).

⁸ Г. Анзалдуа, цит. дело, стр. 115.

⁸ G. Anzaldúa, *Op. cit.*, p. 115.

⁹ Вреди да се потсетиме дека одата „Бремето на белиот човек“ (*The White Man's Burden*) беше создадена од Киплинг во 1898 година, во чест на САД, кои беа посочени како наследници на Британската Империја во преземањето на факелот за доминација со светот. Беше тоа мигот на војна којашто САД ѝ ја објавија на полузгаснатата Шпанска империја, одземајќи ѝ ги Куба и Порторико на Атлантикот и Филипините во Тихиот Океан, по потопувањето на оклопниот брод *Maine* во пристаништето на Хавана, што од САД беше сметано за чин на шпански тероризам, подоцна оспорено од страна на истрагата... Од оваа епизода, која што не се изучува во европските учебници по историја, можеби датира политиката на т.н. демократска агресија, на посредничка измама и на изговор за разузнавање, на која САД нè навикнаа во последно време, кога се чини дека веќе никој не може да ги запре.

¹⁰ За оваа интеркултурна цел зборував во мојата книга *Креолизација на Европа. Книжевностиа и миграцијата*, (*Creolizzare Europa. Letteratura e migrazione*), Roma, Meltemi 2003.

¹¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Esprit 1952, ed. du Seuil, 2002, p. 22.

¹² „Мојата покана е решителна. Порака од овој простор на маргините, кој е место на активности и на моќ, обединувачки простор во кој се пронаоѓаме себеси и дејствуваме солидарно, за да ги избришеме категориите како колонизиран/колонизатор. Маргиналноста како место на отпорот. Влезете во овој простор. Ке ве прифатиме како ослободители. Просторите можат да бидат реални и имагинарни. Може да раскажуваат приказни и да објаснуваат истории. Просторите можат да бидат прекинати и трансформирани преку уметнички и книжевни дејства. Просторите можеме да си ги присвоиме.“ (*Yearning: Race. Gender and Cultural Politics*, London, Turnaround, 1991).

¹³ „... белите би можеле да си дозволат да споделуваат, да разменуваат и да учат од нас на еден достоинствен начин. Практикувајќи курандеризам, Сантерија, шаманизам,

⁹ Vale la pena ricordare che l'Ode “The White Man's Burden” fu composta da Kipling nel 1898 in onore degli USA, indicati come successori dell'Impero britannico nel prendere la fiaccola del dominio del mondo. Era il momento della guerra che gli USA sferrarono al morente impero di Spagna, togliendogli Cuba e Portorico nell'Atlantico e le Filippine nel Pacifico, dopo l'affondamento della corazzata *Maine* nel porto de L'Avana, considerato dagli USA come un atto di terrorismo spagnolo, poi smentito da una inchiesta ecc.; è a quell'episodio, che non si studia nei libri di storia europei, che forse risale la politica composta di aggressione democratica, di menzogna mediatica, e di sotterfugio dell' *intelligence* alla quale gli USA ci hanno abituato negli ultimi tempi, quando sembra che ormai nessuno li possa più fermare.

¹⁰ Ho parlato di questa meta interculturale in *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Roma, Meltemi 2003.

¹¹ Paris, Esprit 1952 ; Ed. du Seuil, 2002, p. 22

¹² “Il mio è un invito deciso. Un messaggio da quello spazio al margine, che è luogo di attività e di potere, spazio inclusivo, in cui ritroviamo noi stessi e agiamo con solidarietà, per cancellare la categoria colonizzato/colonizzatore: Marginalità come luogo di resistenza. Entrate in quello spazio. Vi accoglieremo come liberatori. Gli spazi possono essere reali e immaginari. Possono raccontare storie e spiegare storie. Gli spazi possono essere interrotti e trasformati attraverso pratiche artistiche e letterarie. Degli spazi ci si può appropriare.” [*Yearning: Race. Gender and Cultural Politics*, London, Turnaround 1991, tr. it., *Elogio del Margine*, Milano, Feltrinelli 1998, p.72].

¹³ “...i bianchi potrebbero concedersi di condividere e scambiare e imparare da noi in modo rispettoso. Praticando il *curanderismo*, la Santeria, lo sciamanesimo, il taoismo, lo zen o

таоизам, зен или прифаќајќи го животот и духовните церемонии на повеќебојните луѓе, па можеби така „англите,, ќе ја загубат белата стерилност на нивните кујни, бањи, болници, посмртни ритуали и ракетни бази.“ (Анзалдуа, цит. дело; *Borderlands/La Frontiera: The New Mestiza*, San Francisco, Sprinters/Aunt Lute 1987, ит. превод, стр. 109-111). „Треба да им дозволиме на белците да станат наши сојузници. Преку нашата литература и уметност, преку *коридос* (музички жанр на мексиканска рурална балада во стихови) и сказните, треба да ја споделиме со нив нашата историја, така што кога ќе формираат комитети за помош на Навахо племињата од Биг Маунтин или на „чиканос,, надничарите или на „Никарагванците“, да не исклучат никого од страв или од расно непознавање. Тогаш ќе сфатат дека не ни помагаат, туку дека тие го следат нашето водство. Како индивидуи, но и како расни ентитети, треба да им дадеме глас на нашите барања. Треба да му кажеме на белото општество: потребно е да го прифатите фактот дека чиканосите се *различни*, да признаете дека сте н# потиснале и негирале. Потребно ни е да признаете дека сте н# сметале за помалку од луѓе, дека сте ни ги одземале земјите, личното достоинство, почитта кон себе самите. Потребно ни е јавно да се покаете, да кажете дека само за да го задоволите вашето чувство на недоволност, се трудите да се здобиете со моќ над нас, ја бришете нашата историја и нашето искуство, затоа што тие ве прават да се чувствувате виновни – затоа што ви е полесно да заборавите на сопствената бруталност. Треба да кажете дека сте загубиле контакт со малцинствата, дека не нè признавате, дека вашата двојна совест отсекува делови од вас самите и го пренесува „негативното,, врз нас. (Онаму каде што има прогон на малцинствата, се создаваат сенки. Таму каде што има насилство и војни, има потиснување на сенките). Потребно е да кажете дека се плашите од нас, дека само за да се дистанцирате од нас сте ја ставиле маската на презирот. Да признаете дека Мексико е вашиот двојник, којшто постои во сенката на оваа земја и со кого сме неразделно поврзани. Гринго, прифати го постоењето на *doppelganger* во твојата душа. Кога одново ќе ја пронајдеш твојата колективна сенка, интракултурниот расцеп ќе

атtingendo alla vita e alle cerimonie spirituali della gente multicolore, gli angli perderebbero forse la bianca sterilità che hanno nelle loro cucine, nei bagni, negli ospedali, nei riti funebri e nelle basi missilistiche.” [Anzaldúa, *op.cit.*, pp. 109-110]. “Dobbiamo permettere ai bianchi di essere nostri alleati. Per mezzo della nostra letteratura ed arte, dei *corridos* [genere musicale di ballata rurale in versi messicana, *N.d.C.*] e le fiabe, dobbiamo condividere con loro la nostra storia in modo che quando formano comitati per aiutare i Navajos di Big Mountain o i braccianti *chicanos* o *los Nicaraguenses* non escludano nessuno per paura o ignoranza razziale. Si accorgeranno allora che non stanno aiutandoci, ma seguendo la nostra guida. Come individui, ma anche come entità razziale, dobbiamo dar voce alle nostre esigenze. Dobbiamo dire alla società bianca: abbiamo bisogno che voi accettiate il fatto che i *chicanos* sono differenti, che riconosciate di averci respinti e negati. Abbiamo bisogno che voi ammettiate di averci considerati come meno che umani, di averci rubato le terre, la dignità personale, il rispetto di noi stessi. Abbiamo bisogno che facciate pubblica ammenda; che diciate che, per compensare il vostro senso di insufficienza, vi affannate ad avere potere su di noi, cancellate la nostra storia e la nostra esperienza perché vi fanno sentire colpevoli – perché vi è più facile dimenticare la vostra brutalità. Che voi diciate che avete perso il contatto con le minoranze, che non ci riconoscete, che la vostra duplice coscienza taglia via parti di voi stessi e trasferisce il “negativo” su di noi. (Dove c’è persecuzione delle minoranze, c’è proiezione dell’ombra. Dove c’è violenza e guerra, c’è repressione dell’ombra). Che diciate che avete paura di noi, che per distanziarvi da noi indossate la maschera del disprezzo. Che ammettiate che il Messico è il vostro doppio, che esiste nell’ombra di questo paese, ed al quale siamo indissolubilmente legati. Gringo, accetta il *doppelgänger* nella tua psiche. Quando recupererai la tua ombra collettiva, la frattura intraculturale si risanerà. E – infine – dicci che cosa vuoi da noi.” [*Ibidem*, pp. 129-130]

заздрави. И тогаш, конечно, - кажи што сакаш од нас.“ (Анзалдуа, *исџоџо*, стр. 129-130).

¹⁴ Не треба, сепак, на сила, и исклучително, да се биде жена феминистка или не-бела Северноамериканка за да се практикува оваа критика-подучување толку извонредно и ефикасно за нас белите Европејци. Мислам на изумителот на формулата *Декolonизација на мислаџа. Полиџика на јазиџоџ во африџансџа џиџераџџура*, Лондон 1986, кенисџиот писател во еџзил во САД, Нџуги ва Тионџо (Ngugi wa Thiong'o), како и на неговото подоцнеџно дело *Придџвиџуваџќи го ценџароџи. Биџќа за кулџџурни слободи*, Лондон 1993. Исто така и на афробритансџиот хуманист, сега во САД, Пол Гилрој (Paul Gilroy), автор на познатата книга *Црџниоџи Аџџланџиџик. Модерносџа и двојџнаџа совесџи*, Лондон-Њујорк 1993. Тој ги искаџува политичџките тези на деколонизацијата од и на белите Европејци и Северноамериканци, надминуваџќи го академсџиот дисџурс.

¹⁵ Би се повикал тука на еден мој текст од 1991 година, посветен на европсџиот идентитет, преку читањето на унгарсџата кулџурна историја, насловен „Ние другите Европејци“, објавен во книга со истиот наслов, а денес преобјавен во книгата *Од ние другите европејџци до ние сите заедно (Da noialtri europei a noitutti insieme)*, Roma, Bulzoni 2002.

¹⁶ Girolamo Arnaldi, *L'Italia e i suoi invasori*, Bari, Laterza, 2002, pp. 190-191.

¹⁴ Non bisogna, comunque, essere per forza, e in maniera esclusiva, donne femministe e non-bianche nordamericane per poter praticare questa critica-docenza così straordinaria ed efficace per noi europei bianchi. Penso all'inventore della formula della *Decolonisation of the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London, Currey 1986, lo scrittore keniano, in esilio negli USA, Ngugi wa Thiong'o, e al suo successivo *Moving the Center. The Struggle for cultural Freedoms*, London, Currey 1993 (tr.it., Roma, Meltemi 2000). E all'umanista afrobritannico, ora negli USA, Paul Gilroy, autore del famoso *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London-New York, Verso 1993 (tr.it., Roma, Meltemi 2003). Egli esprime tesi politiche di decolonizzazione dai e dei bianchi europei e nordamericani che superano il discorso accademico.

¹⁵ Faccio qui riferimento ad un mio saggio del 1991, dedicato all'identità europea attraverso la lettura della storia culturale magiara, intitolato “noialtri europei”, comparso nel volume che portava lo stesso titolo, presso l'editore Bulzoni di Roma. Ora in, *Da noialtri europei a noitutti insieme*, Roma, Bulzoni 2002.

¹⁶ Girolamo Arnaldi, *L'Italia e i suoi invasori*, Bari, Laterza, 2002, pp. 190-191.

Кица Б. Колбе | **Зимска вечер**

Таа вечер, во Скопје, на Нина Маивалд ѝ се пристори дека минувачите небаре се шетаат, иако беше студено. Топлиот здив пред нивните лица се преобразуваше во студениот воздух во малечки, просирни облачиња. Внимателно ги посматраше минувачите, а ако некој притоа ја погледнеше неа, бездруго ќе помислеше дека таа овде е на пропатување. Но таа не беше турист. Зашто ова беше нејзиниот роден град. Сепак, таа навистина сите нешта овде ги гледаше со поглед небаре на странец. Се разбира, веќе долги години живееше во странство. Далечината го изострува погледот врз сите нешта, коишто нам порано ни биле блиски и познати, помислуваше често во последните десет дена што ги помина овде. По долги години, таа овде првпат престојуваше во зима. Оној којшто во зима ќе го посети својот роден град, бездруго ќе се врати во својот изминат живот, си замислуваше таа понекогаш, сонувајќи со отворени очи. Отсекогаш ѝ се чинеше дека зимата е најтаинственото и најприватното годишно време на секој град. Оти, Нина имаше една чудна наклоност, во сите секојдневни нешта да гледа некој вид знак за нешто таинствено и скриено. Секако, во деновите што ги помина овде таа затекна многу малку од она време коешто го познаваше пред да се пресели во Германија. Напротив, многу често мораше да заклучи дека многу нешта овде, во

Kica B. Kolbe | **Winterabend**

Nina Maiwald schien es an jenem Abend in Skopje, als hätten die Passanten gleichsam flaniert, obschon es kalt war. Der warme Atem verwandelte sich in der kalten Luft vor ihren Gesichtern in kleine, durchsichtige Wolken. Sie schaute sich die Passanten sehr aufmerksam an. Wenn jemand sie dabei beobachtet hätte, würde er gewiss denken, sie sei hier auf der Durchreise. Sie war aber keine Touristin. Es war ihre Heimatstadt. Dennoch betrachtete sie alle Dinge hier beinahe mit dem Blick eines Fremden. Natürlich lebte sie schon seit langen Jahren im Ausland. Die Ferne klärt unseren Blick auf die einst vertrauten Dinge, dachte sie oftmals in den letzten zehn Tagen, die sie hier verbrachte. Nach langer Zeit, war sie hier zum ersten Mal im Winter. Wer im Winter seine Heimatstadt besucht, kehrt bestimmt in das vergangene Leben zurück, dachte sie manchmal träumerisch. Es kam ihr schon immer vor, als sei der Winter die geheimnisvollste und persönlichste Jahreszeit einer Stadt. Nina hatte eine seltsame Neigung, in allen alltäglichen Dingen eine Art Zeichen für etwas Geheimnisvolles und Verborgenes zu sehen. In den Tagen hier fand sie allerdings wenig von jener Zeit wieder, die sie vor ihrer Auswanderung nach Deutschland kannte. Im Gegenteil, sie musste oftmals feststellen, dass hier viele Dinge sie inzwischen sehr befremdeten. Sie verstand die hiesige Welt nicht mehr. Noch trauriger war es indessen, dass auch viele Menschen,

меѓувреме ѝ станале туѓи. Нина повеќе не можеше да се снајде во овој свет. Многу потажно од тоа беше што и многумина од луѓето овде, коишто порано ѝ беа пријатели, исто толку тешко се снаоѓаа во новото време. Утре, во мутрите, таа се враќа дома. Во текот на последниот ден, пред разделбата, секојпат прави куси посети кај роднините и пријателите. Денес имаше поприлично вакви средби. Тоа малку ја измори и сакаше брзо да си оди дома, кај мајка си. Кога се упати понатаму по улицата до најблиската постојка за такси, се сети дека, всушност, имаше намера да ја посети и блиската книжарница. Се врати назад и тргна во правецот на големиот плоштад во центарот на градот, каде што се наоѓаше најстарата и најголема книжарница. Порано често одеше таму. Во центарот на градот владееше жива раздвиженост. Околу целиот плоштад имаше многу нови кафеани и ресторани. Дури и старата кафеана каде што таа во седумдесеттите имаше обичај да седи со часови и да дискутира со колегите за сè и сешто, сега беше преуредена во едно модерно бистро. Кога помина крај него, љубопитна, подзастана малку. Низ прозорецот внимателно ги посматраше гостите во бистротото. Тие беа многу помлади од оние тогашните, од времето на нејзините студии овде. Овие сега, бездруго сите беа гимназијалци, си помисли. Гласната музика, којашто нанадвор се пробиваше како некој бурен ветер, ги надгласуваше гласовите на гостите. Беше ли, тогаш, музиката исто толку гласна? Не з... ве повеќе. Во сеќавањето и без тоа нема музика, исто како што нема ни звуци, ни тонови. Сликите на сеќавањето во главата се вртат брзо и без звук. Како во некој нем филм, си рече Нина во себе безгласно и продолжи понатаму.

Порано спроти книжарницата „Балканика“ беше големиот државен ресторан „Метрополис“, чие име остро противречеше на неговиот провинциски изглед.

mit denen sie früher hier befreundet war, sich in der neuen Zeit genauso verloren fühlten. Nun sollte sie morgen früh abreisen. Am letzten Tag machte sie jedes Mal kurze Abschiedsbesuche bei Verwandten und ehemaligen Freunden. Heute hatte sie ziemlich viele derartige Treffen gehabt. Sie war dadurch müde geworden und wollte schnell nach Hause fahren, zu ihrer Mutter. Als sie zum nächsten Taxistand weiter laufen wollte, fiel ihr ein, dass sie noch die nahe Buchhandlung besuchen wollte. Sie kehrte um, lief zügig in die Richtung des großen Platzes in der Stadtmitte, wo sich die älteste und größte Buchhandlung befand. Dort war sie früher sehr oft. In der Stadtmitte gab es lebhaftes Treiben. Den Hauptplatz säumten viele neue Kaffees und Restaurants. Auch in dem alten Kaffeehaus, wo sie in den Siebzigern mit Kommilitonen lange Stunden über Gott und die Welt diskutierte, befand sich nun ein modernes Bistro. Als sie daran vorüberging, blieb sie neugierig stehen. Sie schaute sich durchs Fenster achtsam die Gäste an. Sie waren viel jünger als die damaligen Gäste, jene aus ihrer Studienzeit. Diese hier waren bestimmt Gymnasiasten. Die laute Musik, die nach außen wie ein Sturmwind vordrang, übertönte die Stimmen. War die Musik damals auch so laut? Sie wusste es nicht mehr. In der Erinnerung gibt es ohnehin keine Musik, auch keine Klänge und Töne. Die Bilder der Erinnerung verlaufen im Kopf schnell und geräuschlos. Wie im Stummfilm, sagte Nina zu sich und ging weiter.

Gegenüber von der Buchhandlung „Balkanika“ war früher das große Staatsrestaurant „Metropolis“, dessen Name im krassen Widerspruch zu seinem provinziellen Aussehen

Зад пожелтените, наместа искинати завеси од чипка, порано седеа само заталкани, пијани трговски патници и здодевни социјалистички партиски функционери. Обично, келнерите стоеја наредени во една редица пред влезот и ги чекаа ретките гости. Тие носеа црни, најчесто износени костуми, бели кошули и вратоврски во вид на пеперутка. Нина отсекогаш ја потсетуваа на артисти од некој провинциски театар. Сигурно ниту еден од нив не се чувствувал пријатно во таквиот евтин театарски костум, си мислеше таа, секавајќи се сега на нив. Бездруго, чекањето им беше на смрт здодевно, само затоа толку индискретно ги посматраа минувачите, особено кога тие беа млади девојки. Од огромната, најчесто полупразна сала зад нив, тогаш се ширеше само мирисот на подгреана зелка или виенска шницла. Порано, не можеше ни да се замисли во тој ресторан да заталка некој студент. Денес, меѓутоа, изгледот на истиот ресторан сугерираше само луксуз и задоволство. Очигледно негов сопственик беше најбогатиот човек во земјата. Некои овде раскажуваат дека тој се збогатил во времето на меѓународното ембарго против Србија, со која на северот се граничи родната земја на Нина Маивалд. Како директор на државната фирма за транспорт, тој тогаш криумчарел преку границата речиси секојдневно по еден танкер со бензин за Србија. Но кој овде сè уште ги памети тие лоши времиња? Луѓето во Македонија се плашат многу повеќе од иднината отколку од лошото минато. Минатото им беше познато, додека нивната иднина им се чини сосем неизвесна. Земјата веќе неколку години се наоѓа во состојба на преобразба и пресврт. Нина беше изненадена од способноста на своите сонародници, со којашто тие досега ги надминуваа сиве тешки кризни времиња. За волја на вистината, таа овојпат забележа кај многу познаници дека тие во меѓувреме беа станале огорчени, некои, пак, дури и целосно безволни.

stand. Hinter den vergilbten, teilweise zerrissenen Spitzenvorhängen saßen früher nur betrunkene Geschäftsreisende und langweilige sozialistische Parteifunktionäre. Gewöhnlich standen die Kellner in einer Reihe vor dem Eingang und warteten auf die seltenen Gäste. Sie trugen schwarze, meist abgetragene Anzüge, weiße Hemden und schwarze Fliegen. Sie kamen Nina oftmals wie die Schauspieler eines Provinztheaters vor. Gewiss fühlte sich keiner von ihnen in dem billigen Theaterkostüm wohl, dachte sie, während sie sich an die alten Zeiten erinnerte. Das Warten hatte sie offenbar zu Tode gelangweilt, denn nur deshalb betrachteten sie wohl die Passanten so indiskret, zumal wenn es junge Mädchen waren. Aus der riesigen, meist leer stehenden Halle hinter ihnen stieg damals der Geruch von aufgewärmtem Kraut oder Wienerschnitzel auf. In dieses Restaurant verirrt sich früher kein Student. Hingegen suggerierte sein Aussehen heute nur Luxus und Lebenslust. Der Besitzer war wohl der reichste Mann im Lande. Manche hier erzählten, er sei zu Reichtum gekommen in der Zeit des internationalen Embargos gegen Serbien, an das Ninas Geburtsland im Norden grenzt. Als Direktor der staatlichen Transportfirma habe er täglich Öltanker über die Grenze geschmuggelt. Aber wer erinnerte sich hier noch an diese schlimmen Zeiten? Die Menschen in Mazedonien hatten viel mehr Angst vor der Zukunft als vor der schlimmen Vergangenheit. Diese kannten sie, während die Zukunft ihnen völlig ungewiss erschien. Das Land befindet sich ohnehin bereits seit einigen Jahren im Wandel. Nina war erstaunt über die Fähigkeit ihrer Landsleute, mit der sie bislang die vielen schwierigen Krisenzeiten bewältigt hatten. Allerdings stellte sie diesmal bei vielen Bekannten fest, dass sie mittlerweile sehr verbittert, manche gar zutiefst hoffnungslos geworden waren. Nina hatte in der Tat den Eindruck, als sei ihr Heimatland in diesem Winter wie die berühmte Titanic vor dem Zusammenstoß mit dem Eisberg. Denn

Нина, навистина, имаше впечаток дека нејзината татковина во оваа зима беше како оној прочуен Титаник пред да се судри со сантата лед. Зашто, никогаш досега нејзините роднини не говореа толку драматично за реалната опасност од војна. Тие се плашеа од тоа дека овојпат би можело да биде загрошено постоењето на државата. Уште повеќе, со оглед на фактот дека нивната држава беше многу млада. Тие, впрочем, знаеја многу добро од горчливо-то искуство во изминатите децении на Балканот дека сè на овој свет може да биде загрошено од распад. Исто толку ненадејно можеше да се распадне и некоја навидум стабилна држава, ја предупредуваа тие Нина, кога се обидувааше да ги охрабри. Оти, пред времето на безбројните кризи и непрекинатото распаѓање на сите поредоци на животот, тие живеела во југословенската федерација на божемните братски народи, којашто, исто така, по долгите времиња на пресврти на крајот се распадна. Од тој распад следеа, потоа, стравотните војни помеѓу поранешните братски народи, коишто сега се преобразија во крвни, небаре, вековни непријатели.

„На Балканот е сè возможно и, навистина, нема ништо што овде не би можело да се случи. Овде не се остваруваат реалните, туку илузорните и апсурдните нешта. Луѓето се плашат, и со право, од оние пророштва за иднината, коишто, на друго место, на други народи, би им се присториле фантастични. На Балканот, најевтината фантастика е реалност.“ Тоа ѝ го рече пред два дена нејзиниот поранешен универзитетски професор, веќе одамна пензиониран. Го сретна случајно, во паркот, седнат на клупа, крај реката. Со празен поглед ги гледаше брзите, студени, валкани води на Вардар. Нина не беше сигурна дека ја препозна, дека знаеше која е. Впрочем, таа ги слушаше неговите предавања само во првата година

noch nie haben ihre Angehörigen so dramatisch von der realen Gefahr eines Krieges gesprochen. Sie haben große Angst davor, dass diesmal die Existenz ihres Staates gefährdet sein könnte. Zumal es ein sehr junger Staat ist. Sie wussten allerdings aus der bitteren Erfahrung des letzten Jahrzehnts auf dem Balkan, dass alles vom Zerfall bedroht sein könnte. Auch ein anscheinend stabiler Staat kann unerwartet aufgelöst werden, ermahnten sie Nina, wenn sie versucht hatte, ihnen Mut zu machen. Denn vor der Zeit der unzähligen Krisen und der unablässigen Zerstörung aller Lebensordnungen, lebten sie in der jugoslawischen Föderation der Brüdervölker, die ebenso nach langen Zeiten des Wandels irgendwann zerfallen war. Aus deren Auflösung erfolgten die furchtbaren Kriege zwischen den ehemaligen Brüdervölkern, die sich nun in verbitterte, beinahe ewige Feinde verwandelten.

„Auf dem Balkan ist alles möglich und es gibt nichts, was hier nicht geschehen könnte. Hier werden nicht die realen, sondern die verrückten und absurden Dinge verwirklicht. Die Menschen fürchten sich zu Recht vor jenen Voraussagen über die Zukunft, die anderswo, anderen Völkern fantastisch vorkommen könnten. Auf dem Balkan ist die billigste Fantasie Realität.“ Das hatte ihr vor zwei Tagen der alte Professor gesagt. Er war bereits seit langem pensioniert. Sie traf ihn zufällig in dem Stadtpark, wo er auf einer Bank nahe der Flusspromenade saß. Mit leerem Blick starrte er das schnelle, kalte, schmutzige Wasser des Vardar. Nina konnte nicht ganz genau sagen, ob er sie erkannt hatte, ob er überhaupt wusste, wer sie war. Schließlich hörte sie seine Vorlesungen nur im ersten

од студинте. Но, сеедно, тој и без тоа, за сето време говореше само за себе.

„Пишувате ли сè уште“, го праша.

„Не. Има премногу бесмислени книги во светов. Како ли го издржува тоа оваа кутра земјина топка? Толкав товар од собрана светска глупост! Толку многу книги, толку многу книги! Ме обзема страв од нив.“ Во тој миг неговиот поглед стана уште посив. Тој, потем, стана, не се поздрави со неа, туку само ѝ мавна со раката и си замина. Сè уште ја носеше старата темносина беретка и одамна износениот темен мантил. Беше низок човек, со лице како месечина, бело, и огромни црни очи, детски. Порано, тој пишуваше филозофска поезија.

Луѓето коишто доживеале страдања, тешко е да ги тешиш, помисли Нина, сеќавајќи се на средбата со професорот. Сите луѓе овде имаа веќе видено премногу страдања и уништувања во војните во нивното соседство. Бездруго, затоа не можеа толку наивно детски да се надеваат, како Нина. Меѓутоа, дури и ним не им преостануваше ништо друго, освен надежта, и тоа ирационалната надеж дека најлошото, имено вистинската војна, небаре ќе може да ја спречи некое чудо. Така, во таа зима, над земјата лебдеше сенката на неизвесноста. Луѓето, коишто Нина ги беше сретнала во последните денови, на средбите со неа беа заради тоа често нервозни, а дури и непријатни. Да, навистина, таа живееше во странство, со тоа таа не беше овде во тешките денови на пресвртот. За некои, заминувањето во странство значеше еден вид предавство. Други пак, пред сè, оние коишто и самите беа во потрага по начин да заминат во странство, напротив, речиси завидливо ѝ тврдеа дека таа благовремено се спасила од овој пекол со тоа што си

Semester. Jedoch schien es, als hätte er ohnehin die ganze Zeit nur Selbstgespräche geführt.

„Schreiben sie noch“, fragte sie ihn.

„Nein. Es gibt zu viele sinnlose Bücher in der Welt. Wie hält das nur diese arme Erde aus? Was für eine Last von gesammelter Dummheit! So viele Bücher, so viele Bücher! Sie machen mir Angst“, sagte er. In diesem Moment war sein Blick noch grauer geworden. Er stand danach auf, verabschiedete sich nicht förmlich von ihr, sondern winkte ihr einfach zu und ging weg. Er trug noch immer die alte dunkelblaue Baskenmütze und den längst verschlissenen, dunklen Wintermantel. Ein kleiner Mann war er, mit einem weißen Mondgesicht und riesengroßen dunklen Augen, wie bei einem Kind. Früher schrieb er philosophische Gedichte.

Menschen, die das Leiden kennen lernten, kann man schwer trösten, sagte Nina zu sich, als sie wieder an das Treffen mit dem Professor dachte. Und alle Menschen hier hatten schon zu viel Leid und Zerstörung in ihrer Nachbarschaft erlebt. Vielleicht deshalb konnten sie nicht so naiv wie Nina hoffen. Jedoch auch ihnen blieb nur noch die Hoffnung, dass das Schlimmste, also ein richtiger Krieg, wie durch ein Wunder verhindert werden könnte. Über dem Land schwebte folglich in jenem Winter dieser Schatten der Ungewissheit. Die Menschen, die Nina in den letzten Tagen getroffen hatte, waren darum oftmals nervös und gar abweisend ihr gegenüber. Sie lebte im Ausland, sie hatte die schwierigen Zeiten des Wandels in ihrer Heimat nicht erlebt. Für manche bedeutete die Auswanderung eine Art Verrat. Andere wiederum, zumal diejenigen, die auch selbst einen Weg suchten, sich ins Ausland abzusetzen, versicherten ihr beinahe neidisch, sie habe sich rechtzeitig vor dieser Hölle gerettet, indem sie ausgewandert sei. Jedoch ging Nina damals, vor zwanzig Jahren, von hier weg aus ganz privaten Gründen.

заминала. Ама Нина тогаш, пред дваесет години, си замина одовде од сосем поинакви, приватни причини. Напротив, денес овде, пред зградите на секоја странска амбаса катадневно имаше долги редици од луѓе што чекаа да добијат иселеничка виза. Реката од млади, најчесто добро образовани луѓе, одовде веќе одамна непрекинато течеше кон светот, преку границите на сите земји. Пак стана како порано кога, во доцните педесетти години, некои од роднините на Нина Маивалд заминуваа за Австралија и Америка, откако, кусо пред тоа, во Граѓанската војна во Грција беа избегале, преку границата, во Југославија. Имаше ли нејзината прабаба Ангелина право кога велеше дека историјата во Македонија постојано се повторувала?

Таа мислеше на сево ова додека, некое време, стоеше пред книжарницата „Балканика“ и ги гледаше книгите во излогот. Сега забележа дека мора прилично долго да стоела таму, дека во меѓувреме само отсутно гледала во книгите и дека не регистрирала свесно ниту една од нив. Оеднаш се почувствува многу непријатно. Не е ли подобро да си одам дома, си помисли. Книгите би можела да ги купи при идниот престој овде. Ама жолтата светлина во внатрешноста на книжарницата имаше многу смирувачко дејство врз неа. Таа погледна кон влезот. Таму, внатре, пред вратата стоеше еден млад маж и гледаше надвор, во темната ноќ. Нивните погледи се вкрстија. Тој благо се насмевна, ја отвори вратата, излезе надвор. Топол воздух заструи од просторијата нанадвор. Човекот погледна нагоре, кон небото, рече само: „Ќе врне снег“, повторно зачудено погледна кон Нина, влезе внатре и бучно ја затвори вратата. Нина сè уште малку се колебаше, потем брзо го погледна часовникот. Беше останато малку време до затворањето на книжарницата. Мораше да побрза, доколку сакаше да купи

Heute dagegen standen vor dem Gebäude einer jeden ausländischen Botschaft hier, in der Hauptstadt Skopje, täglich lange Reihen von Menschen, die ein Ausreisevisum beantragen wollten. Der Strom aus jungen, meist gut ausgebildeten Menschen floss hier schon lange unablässig in die Welt, über alle Ländergrenzen hinaus. Es ist wieder wie früher geworden, als in den späten Fünfzigern einige ihrer Verwandten nach Australien und Amerika auswanderten, nachdem sie, kurz davor, im griechischen Bürgerkrieg über die Grenze in das ehemalige Jugoslawien geflohen waren. Hatte meine Urgroßmutter Angelina Recht, wenn sie immer wieder sagte, in Mazedonien wiederhole sich die Geschichte stetig?

Daran dachte sie, während sie eine Weile vor der Buchhandlung „Balkanika“ stand und die Bücher im Schaufenster anschaute. Sie merkte nun, dass sie dort ziemlich lange gestanden hatte, dass sie mittlerweile die Bücher nur anstarrte und keines von ihnen bewusst registrierte. Sie fühlte sich plötzlich sehr unwohl. Soll sie nicht lieber nach Hause fahren? Die Bücher könnte sie bei dem nächsten Aufenthalt hier kaufen. Doch das gelbe Licht im Inneren der Buchhandlung hatte eine sehr beruhigende Wirkung auf sie. Sie blickte zum Eingang. Dort stand ein junger Mann und schaute hinaus, in die dunkle Nacht. Ihre Blicke trafen sich. Er lächelte sie an, machte die Tür auf, trat heraus. Warme Luft strömte aus dem Raum nach außen. Der Mann schaute zum Himmel hinauf, sagte nur, heute gibt es Schnee, blickte nochmals fragend zu Nina herüber, ging hinein und schlug laut die Eingangstür zu. Nina zögerte noch immer eine Weile, dann schaute sie schnell auf die Uhr. Es war kurz vor dem Ladenschluss. Sie musste sich beeilen, wenn sie noch was kaufen wollte. Der Griff an der Glastür machte dieselben scharfen Geräusche wie damals. Hier ist die Zeit stehen

нешто. Рачката на стаклената врата го имаше, сè уште, истиот чкрипав звук како и порано. Овде времето застанало, помисли. Кога влезе во продавницата, ја изненади презагреаниот воздух. Тоа ја потсети на мирисот на нејзината училишница в зима. Мирисаше на пресушена хартија и бои. Го препозна и стариот распоред на полиците со книги. Во витрините сè уште беа изложени резервите од бои, моливи и тетратки. Почувствува голема желба да купи една кутија пластелин, чијшто мирис го засака уште од првото одделение. Збунета, небаре сè уште беше она малечко девојче, коешто овде, пред многу години, ја купуваше училишната лектира, таа прелета нервозно со погледот врз книгите што беа изложени на масата во средината на книжарницата. Се женираше да земе со себе десет примероци од една книга, чијшто автор беше токму таа. Ама таа само поради тоа беше дојдена во книжарницата. Пред да отпатува утре во Германија, таа сакаше да купи неколку примероци од својата книга што излезе од печат овде, пред една година. За волја на вистината, никој од нејзините германски пријатели не ќе може да ја прочита нејзината книга, затоа што беше напишана на нејзиниот мајчин јазик, на македонски, но сепак, таа сакаше на некои од нив да им ја подари. Нина нервозно избра уште неколку наслови и ги стави врз купот. Прилично големиот куп од книги мораше да го држи со двете раце. Веднаш се упати кон касата. Воопшто не сакаше да го привлече вниманието врз себе, а тоа сигурно би можело да се случи ако кулата од книги се занишаше и се урнеше.

„Сакате сиве овие книги да ги подарите“, ѝ се обрати, сепак, младата продавачка којашто стоеше пред ниската стаклена витрина.

„Да, подароци“, рече збунето. Продавачката ја одмеруваше со испитувачки поглед од глава до петици. Потоа почна да се загледува во нејзините

geblieben, dachte sie. Als sie in die Buchhandlung trat, überraschte sie die überhitzte Luft darin. Es erinnerte sie an den Geruch ihres Klassenzimmers im Winter. Es roch nach trockenem Papier und Farben. Sie erkannte die alte Aufstellung der Bücherregale wieder. In den Vitrinen lagen noch immer Vorräte an Farben, Stiften und Heften. Sie verspürte große Lust, eine Schachtel Knetmasse zu kaufen, deren Duft sie seit der ersten Klasse liebte. Verlegen, als wäre sie noch immer das kleine Mädchen, das vor vielen Jahren hier ihre Schullektüre kaufte, überblickte sie hastig die Bücher auf dem Ladentisch. Sie genierte sich, zehn Exemplare eines Buches mitzunehmen, dessen Autorin ausgerechnet sie selbst war. Sie war aber nur deshalb in diese Buchhandlung gekommen. Sie wollte vor der morgigen Abreise nach Deutschland noch einige Exemplare ihres vor einem Jahr hier erschienenen Buches kaufen. Zwar könnte niemand von ihren deutschen Freunden das Buch lesen, weil es in ihrer Muttersprache geschrieben war, dennoch wollte sie es einigen von ihnen schenken. Dann merkte sie, dass es sehr auffällig wirkte, zehn Exemplare desselben Buches zu kaufen. Deshalb suchte sie nervös noch einige andere Titel aus. Den ziemlich hohen Stapel aus Büchern musste sie nun mit beiden Händen festhalten. Danach ging sie vorsichtig zur Kasse. Sie wollte keineswegs auffallen. Das könnte gewiss geschehen, wenn der Bücherturm kippen und abstürzen würde.

„Wollen sie diese vielen Bücher verschenken“, sprach sie die junge Verkäuferin an, die vor der niedrigen Glasvitrine stand.

„Ja, es sind Geschenke“, sagte Nina ihrerseits verlegen. Die Verkäuferin musterte sie mit einem prüfenden Blick von Kopf bis Fuß. Dann schielte sie wieder auf die Bücher,

книги. Извлече еден од десетте примероци од книгата на Нина и ја разлиста.

„Внатре има фотографии. Ги погледајте веќе?“, ја праша таа Нина. Внатре има фотографии, можете да ги погледате. Нина имаше намера токму тоа да им го каже на оние нејзини германски пријатели коишто, можеби, ќе одбијат да го примат подарокот поради туѓоста на јазикот на кој е напишана книгата.

„Да, видов“, одговори Нина.

Продавачката брзо ја разлиста книгата и ја положи врз купот книги на Нина. Двете девојчиња, коишто стоеја пред неа на касата и ги плаќаа купените тетратки, поминаа крај неа, гледајќи зачудено во големиот куп книги. Излегоа, смеејќи се придрушено.

„Ама, верувај ми кога ти велам. Точно е тоа! Тој сака да ја купи и нашава издавачка куќа“, и рече на продавачката средовечната жена којашто седеше зад стаклената витрина и пиеше кафе од малечок бел филџан со натпис „Балканика“. Притоа, таа отсутно прелистуваше едно женско модно списание.

„Кој тоа ма“, младата продавачка се сврте и се наведна доверливо кон неа преку стаклената витрина.

„Абе, кој друг, оној, најголемион богаташ у земјава. Оној шо го купи и ресторанот отспроти...“, „Метрополис“. Викаат, тоа го правел сам... ади големиот број книжарници шо ги имала нашава издавачка куќа. Унив ќе продавал патики, спортски. Издавачкава куќа ќе ја ликвидирал. Нема више книги, само патики!“

„Ама, како може такво нешто? Па нели сме најстарата државна издавачка куќа во Македонија! Од друга страна, шо викаш ... коа ќе размислам?! Патики или книги? Па, шо! Морам да ти кажам, баш ми е гајле. Разбираш? Ја само сакам да си ја задржам работава.

die sie mitgenommen hatte. Sie zog ein Exemplar ihres Buchs aus dem Stapel heraus und öffnete es.

„Darin gibt es auch Fotos. Haben Sie schon gesehen“, fragte sie Nina. Darin gibt es auch Fotos, die könnt ihr euch anschauen, hatte sie auch selbst vorgehabt den deutschen Freunden zu sagen, die ihr Buch vielleicht wegen der für sie fremden Sprache, auf der es geschrieben war, nicht annehmen würden.

„Ja. Ich hab sie gesehen“, meinte Nina.

Die Verkäuferin blätterte schnell das Buch durch und legte es dann auf den Bücherstapel. Die beiden Mädchen, die an der Kasse vor Nina standen und die gekauften Schulhefte bezahlten, gingen vorbei, während sie verwundert den hohen Bücherstapel in ihren Händen betrachteten. Danach kicherten sie leise und gingen weg.

„Aber glaub mir, wenn ich es Dir sage. Es ist wahr! Er will auch unseren Verlag kaufen“, sagte der Verkäuferin eine Frau mittleren Alters, die hinter der niedrigen Glasvitrine saß und den Kaffee aus einer kleinen weißen Tasse mit der Aufschrift Balkanika trank. Dabei blätterte sie gelangweilt in einer Frauenzeitschrift.

„Wer denn“, beugte sich die junge Verkäuferin über die Glasvitrine vertraulich zu ihr vor.

„Na, der reichste Mann, der auch das Restaurant „Metropolis“ gekauft hatte. Man sagt, dies mache er wegen der großen Zahl von Buchhandlungen, die unser Verlag besitze. Darin wolle er Sportschuhe verkaufen. Den Verlag wolle er danach zerschlagen. Keine Bücher mehr, nur noch Sportschuhe!“

„Aber wie soll das denn gehen? Wir sind der älteste staatliche Verlag in Mazedonien! Andererseits... wenn ich es mir richtig überlege?! Sportschuhe oder Bücher? Na, und? Ich muss ehrlich sagen, es ist mir egal. Verstehst Du? Ich will nur meine Arbeitstelle behalten. Schau, alles

Глеј сега шо станува. Све околу нас иде во банкрот! Големи фирми, мали фирми! Нема некое правило, тоа сакам да ти кажам! Еве, на пример, тетка ми Дијана... Ја знаеш, нели? Иде тука во продавница некојпат, на кафе. Беше во државниов весник, нели. Порано беше горда – еј, секретарка на главниот и одговорен уредник! И шо стана сега? Најголемиот весник, исто така, го ликвидираа. Веќе три месеци нема добиено плата.“

„Да, тоа си викам и јас. И, ако дојде густо, тогаш, ќе си отворам фризерски дуќан кај мене дома, у стан. Па ја сум си по струка фризерка! Тоа шо тогаш завршив овде, у администрацијава, тоа е заслуга на врските на татко ми. Он беше у општинскиот совет на социјалистички савез. И знаеш како ти е. Вика, моја ќерка мора да има сигурна државна работа... Ама ајде, ќе видиме шо ќе биде. Само да има мир. Слушнавте ли веќе? Прексиноќа пак експлодирала бомба пред зградана на судон, оној кај факултетине“, рече жената додека гласно го допиваше кафето. Потоа го стави списанието на полицата, стана и исчезна зад вратата којашто, очигледно, водеше во административните простории.

Сега продавачката се сврте повторно кон Нина.
„Авторката на книгава е странец, нели? Ама што пишува тогаш за нас, овде?“
„Драга млада госпоѓо, овде сега има луѓе од сите вери и од сите раси“, неочекувано се уфрли еден постар маж со побелена коса, којшто стоеше пред полицата со учебници по историја. Патем, учебници по историја во татковината на Нина се пишуваа секоја година одново. Веќе споменавме, таму сè се наоѓаше во преобразба. Земјата, којашто неодамна беше станала

in unserer Umgebung geht Pleite. Große Firmen, kleine Firmen! Es gibt keine Regel darin, das will ich Dir sagen! Nun, zum Beispiel, meine Tante Diana... Du kennst sie wohl? Sie kommt manchmal zu mir hier, in den Laden, zum Kaffee. Sie war bei der staatlichen Zeitung. Früher war sie so stolz, weil sie die Sekretärin des Chefredakteurs war. Und was ist nun geschehen? Die größte Zeitung ist ebenso Konkurs gegangen! Seit drei Monaten hat sie kein Gehalt erhalten!“

„Ja, das sage ich mir auch. Und wenn alle Stricke reißen, dann mache ich einen Friseurladen in meiner Wohnung auf. Ich bin doch gelernte Friseurin! Dass ich damals hier, in der Verwaltung, gelandet bin, verdanke ich der guten Beziehungen meines Vaters. Er war im Gemeinderat des sozialistischen Bundes. Meine Tochter muss einen sicheren staatlichen Posten haben, meinte er damals... Na, ja, wir werden `s sehen. Nur wenn der Frieden erhalten bleiben könnte. Habt ihr schon gehört? In der vorigen Nacht ging schon wieder eine Bombe vor dem Gerichtsgebäude hoch, dort, gegenüber der Universität“, sagte die Frau, während sie ihren Kaffee laut austrank. Danach legte sie die Zeitschrift in das Regal, stand auf und verschwand hinter der Tür, die offensichtlich zu den Verwaltungsräumen führte.

Die Verkäuferin wandte sich dann wieder Nina zu.
„Die Autorin ist eine Fremde, nicht wahr? Aber wieso schreibt sie dann über uns?“
„Teuerste, heute gibt es hier Menschen aus allen Herrgottsländern“, fügte plötzlich der ältere, grauhaarige Mann hinzu, der vor dem Regal mit Geschichtslehrbüchern stand. Diese werden in Ninas Heimatland nahezu jedes Jahr umgeschrieben. Wir haben bereits erwähnt, dort befindet sich wirklich alles im Wandel. Dieses erst kürzlich zum selbstständigen, jedoch offiziell noch immer

независна, имаше уште еден нерешлив проблем. За неа, имено, стана неочекувано судбински фактот што таа имаше стара, славна историја. Народите во овој регион на Европа не сакаа својата историја да ја делат со другите народи. Една историја мораше да припаѓа само на еден народ. Така, ниту една друга земја не смееше да се повикува на историјата којашто некоја друга земја претходно веќе ја присвоила само за себе. Тоа не смееше, пред сè, во оние случаи, кога таа историја беше славна и на која сите земји овде беа многу горди. Во овој регион не мал број народи водеа крвави војни поради повредената национална гордост. За тоа биле виновни учебниците по историја, веруваа некои, но пред сè, интелектуалците. За да се спречи војната, беше формирана една комисија од странски научници, којашто најнапред требаше да ја испита ситуацијата и, дури потоа, да одлучи на која историја оваа земја смееше, научно оправдано, да се повикува. Бидејќи тие сè уште не се беа усогласиле, секоја година се пишуваа нови и нови учебници.

„Можеби и таа е една од оние што треба да не испитуваат“, додаде човекот.

„Стален муштерија. Пензиониран наставник во гимназија. Историја и македонски со литература! Тој знае сè подобро од другите! Со саати чита во најновите учебници. После ќе купи само весник и ќе испари“, ѝ прошепота продавачката на Нина, држејќи ја дланката пред устата.

Нина не беше сигурна дали треба да ѝ каже дека таа е авторката на книгата. Сепак, повеќе сакаше да го скрие својот вистински идентитет.

„Ја знам авторката“ рече Нина конечно, тивко. „Таа не е странец, таа е родена овде.“

„Ама името звучи странски“, се исчудуваше продавачката.

namenlosen Staat gewordene Land hatte ein weiteres unlösbares Problem. Ihm war nämlich die Tatsache, dass es eine alte, berühmte Geschichte besaß, unerwartet zum Verhängnis geworden. In dieser Gegend Europas teilten wohl die Völker ihre eigene Geschichte ungern mit anderen Völkern. Somit dürfte sich kein Land auf eine Geschichte berufen, die ein anderes bereits vereinnahmt hatte, vor allem dann nicht, wenn diese berühmt war, worauf alle Länder hier sehr stolz waren. Es gab nicht wenige Völker in dieser Region, die wegen des verletzten Stolzes blutige Kriege führten. Daran seien die Geschichtsbücher schuld, glaubten manche, zumal die Intellektuellen. Um einen Krieg zu verhindern, war eine Kommission aus fremden Wissenschaftlern zusammengestellt, die zunächst die Situation untersuchen und erst danach entscheiden sollten, mit welcher Geschichte dieses Land sich auf einer wissenschaftlich berechtigten Weise identifizieren dürfte. Da sie noch immer darüber stritten, schreibt man stets die Lehrbücher um.

„Vielleicht ist sie auch eine von denen, die uns untersuchen sollen“, fügte er hinzu.

„Stammkunde. Pensionierter Gymnasiallehrer. Geschichte und Literatur! Ein Besserwisser! Stundenlang liest er in den neusten Lehrbüchern! Danach kauft er nur die Tageszeitung und verschwindet“, flüsterte die Verkäuferin Nina Maiwald zu.

Nina wusste nicht genau, ob sie der Verkäuferin sagen sollte, dass sie die Autorin dieses Buches sei. Doch lieber verbarg sie ihre wahre Identität.

„Ich kenne die Autorin“, sagte sie schließlich leise. „Sie ist keine Fremde, sie ist hier geboren.“

„Aber der Name - es klingt fremd“, staunte die Verkäuferin.

„Па тоа е името од мажот ѝ. Да, нашинка е. Таа само живее во странство“, потврди Нина одлучно.

Една многу елегантна млада жена во црн, модерен мантил, којашто пред тоа стоеше некое време нервозно пред стаклената витрина, го прекина нивниот разговор и ја замоли продавачката да ѝ покаже некоја кутија со бои.

„Тогаш таа е една од оние, коишто исчезнаа во странство во истиот миг кога овде стана критично. Нашите академски образовани луѓе заминуваат во светот за таму да работат како таксисти и келнери! Затоа пак, кај нас доаѓаат странските научници, коишто, божем, требало да нè испитуваат“, продолжи да говори пензионираниот гимназиски наставник, цинично смеејќи се. Продавачката ја држеше отсутно кутијата со бои в рака, гледаше кон него и се смешкаше, очигледно согласувајќи се со него.

„Може да ја погледам, ве молам?“, уште еднаш жената љубезно ја замоли продавачката.

„Тие се викаат експерти за кризи, посредници, специјални ополномоштеници! Да ме прашате мене, ќе ви кажам што се тие, сите се тајни агенти“, се јави првпат и касиерот.

„Доста, те молам! За тебе сите се шпиони! Ама нема веќе потреба од шпиони. Сега све се знае... Не слушна што кажа баш сега Валентина? Оној, најбогатиот човек у земјава, сакал и нас да нè купи, за ефтини пари. Тука, у книжарава, сакал да продава патики. Не знам од каде, ама таа тоа го знаеше. Значи, денес све се знае. Какви тајни! Нема веќе тајни, па нема потреба ни од твоите тајни агенти.“

„Смеам ли да ја погледам кутијата, ви се молам!“. Елегантната жена го крена малку гласот.

„Што? Ах, да, еве, повелете“, рече расеаната прода-

„Ja, aber es ist der Name ihres Mannes. Sie ist eine Hiesige, wirklich. Sie lebt nur im Ausland“, versicherte Nina resolut.

Eine Kundin, die zuvor eine Weile vor der Glasvitrine stand und nervös darauf wartete bedient zu werden, unterbrach das Gespräch und bat die Verkäuferin ihr einen Malkasten zu zeigen.

„Dann ist sie eine von denen, die im Ausland verschwanden, als hier brenzlich geworden war. Unsere Akademiker wandern in die Welt aus, um dort als Taxifahrer und Kellner zu arbeiten! Dafür kommen zu uns die fremden Wissenschaftler, die uns angeblich beobachten sollen“, setzte, zynisch lächelnd, der Gymnasiallehrer seine Bemerkungen fort. Die Verkäuferin hielt abwesend den Malkasten in der Hand, schaute zu ihm hinüber, grinste zustimmend.

„Kann ich es mir anschauen, bitte“, bat die Kundin nochmals höflich die Verkäuferin um den Malkasten.

„Man nennt sie Krisenexperten, Vermittler, Sondergesandte! Wenn man aber mich fragt, dann sind es lauter Geheimagenten“, meldete sich zum ersten Mal der Kassierer.

„Hör doch damit auf, ich bitte Dich! Bei Dir sind alle Agenten! Man braucht heute keine Spitzel mehr. Heute weiß jeder alles. Hast Du denn nicht gehört, was Valentina gerade erzählte? Er, der reichste Mann, will auch uns für wenig Geld aufkaufen! Hier will er Sportschuhe verkaufen! Ich weiß nicht woher, aber sie wusste es wohl. Heute wissen die Menschen einfach alles. Welche Geheimnisse! Es gibt keine Geheimnisse mehr, also braucht man auch Deine Geheimagenten nicht mehr“, entgegnete ihm die Verkäuferin.

„Darf ich den Malkasten haben, bitte“, sagte schließlich

вачка и ѝ ја подаде кутијата. Таа ја отвори, ги допре кутивчињата со бои.

„Боиве се сосем исушени! Којзнае колку време лежеле овде...“

„Па, што? Почитувана госпоѓо, ако сакате да знаете, тоа се водени бои, а не сирење! Малку вода и тие пак ќе станат меки како путер.“

Купувачката ја зеде кутијата со себе, плати и тргна, видливо изнервирана, кон излезот. Младиот продавач, којшто повторно долго стоеше пред вратата, гледајќи надвор низ замагленото стакло, учтиво ѝ отвори.

„Повелете мадам! Што мислите, ќе врне вечерва снег?“ Госпоѓата го погледна зачудено вртејќи со главата, и замина.

Сега, значи, единствени купувачи во книжарницата беа Нина и стариот господин. Тој ја остави на полицата книгата од којашто претходно читаше, ѝ пријде на Нина и почна да ги чита насловите на книгите што таа ги беше избрала. И младиот продавач пристапи до касата и со внимание гледаше во фотографијата на насловната страна на нејзината книга.

„Кои се овие луѓе? Изгледаат многу смешно! Како од стари амерички филмови“, рече тој, обраќајќи ѝ се на Нина. На насловната страна беше една фотографија од нејзиното семејство, заедно со сите роднини. Наставникот, продавачот, којшто бездруго ќе беше посрекен како метеоролог, и продавачката, којашто се обидуваше здодевноста да ја ублажи со својата љубопитност, направија околу Нина затворен круг. Сите се загледаа во фотографијата на насловната страна. Касиерот сè уште седеше во стаклената кабина,

die Kundin verärgert.

„Was? Ach, so, bitte schön“, reichte die zerstreute Verkäuferin den Malkasten der Kundin an. Die Kundin öffnete ihn, betastete die Farbnapfe.

„Die Farben sind ganz trocken! Wer weiß, wie lange sie schon hier liegen...“

„Na und? Verehrte Frau, wenn Sie genau wissen wollen, es sind Wasserfarben, kein Käse! Ein wenig Wasser und sie sind wieder weich wie Butter.“ Die Kundin nahm den Malkasten mit, bezahlte schnell und ging, sichtlich verärgert, zum Ausgang. Der Verkäufer, der schon wieder vor der Eingangstür stand und durch die vernebelte Fensterscheibe in die Nacht stierte, öffnete ihr freundlich die Tür.

„Bitte schön, Madame! Was meinen Sie denn, gibt es heute Schnee?“ Die Frau schaute ihn nur brummig an und ging kopfschüttelnd fort.

Nun waren der Gymnasiallehrer und Nina Maiwald die einzigen Kunden in der Buchhandlung. Er legte rasch das Lehrbuch, in dem er zuvor las, in das Regal ab, kam zu ihr herüber und schaute sich die Titel der Bücher an, die sie ausgesucht hatte. Auch der junge Verkäufer trat zur Kasse und schielte ebenso auf das Umschlagsfoto ihres Buches.

„Wer sind diese Leute? Sie sehen sehr komisch aus! Wie aus alten amerikanischen Filmen“, fragte er Nina. Auf dem Umschlag war ein Foto von ihrer Familie mit allen Verwandten zu sehen. Der Lehrer, der Verkäufer, der als Meteorologe gewiss glücklicher geworden wäre, und die Verkäuferin, die durch Neugier nur ihren Frust zu lindern suchte, bildeten bald einen engen Kreis um sie. Alle starrten das Umschlagsfoto ihres Buches an. Der Kassierer saß noch immer in der Glaskabine, vor der sie die ganze Zeit mit dem schweren Stapel in den Händen

пред која Нина сето време стоеше со купот книги в раце. Сега и тој се исправи љубопитно во кабината, при што ја стави брадата врз стаклената преграда.

„Овој овде личи на Хамфри Богарт“, смеејќи се покажа тој на еден братучед на мајка ѝ на Нина. Да, навистина, тогаш, во доцните педесетти години, кога беше снимена оваа фотографија при испраќањето на роднините што заминуваа за Австралија, сите тие ја носеа облеката, којашто ним, двапати годишно, и тоа во огромни пакети, од Америка им ја испраќаше еден вујко на мајка ѝ. Тоа ги збунуваше нејзините соученици, кои постојано ја прашуваа како е возможно, таа, дете на бегалци, да носи толку убава американска облека.

„Ама, зошто овој наслов? Егејци?! Тој мене, едноставно, ме одбива! Ве молам, простете, немам ништо против вашата познаничка, авторката, но, знаете, се работи за принцип. Ви се молам! Насловот мора да му ласка на читателот! Тој никако не смее да го одбива или дури и да го провоцира“, повторно се вклучи наставникот. Насловот на нејзината книга беше името коешто во Македонија им беше дадено на бегалците кои пребегаа таму по Граѓанската војна во Грција - Егејци. Семејството на Нина беше од тие бегалци.

„Ама, што ви пречи тоа? Па така ги викаме“, се спротистави каснерот.

„Ви се молам, тоа име е погрден израз. Кој би сакал да прочита книга со ваков наслов? Јас – сигурно, не“, одговори наставникот, го побара весникот и си замина.

„До утре! Ќе врне снег, го мирисам“, му довикна младиот продавач, додека стоеше на прагот на отворената врата. Потоа, тој ја затвори вратата и пријде до масата со изложените книги. Додека ги

stand. Nun richtete auch er sich neugierig auf, wobei er sein Kinn auf die hohe Glasscheibe legte.

„Dieser hier sieht aus wie Humphrey Bogart“, zeigte er lachend auf einen Cousin ihrer Mutter. Ja, damals, in den späten Fünfzigern, als dieses Foto bei der Verabschiedung der Verwandten, die nach Australien auswanderten, gemacht war, trugen sie die Kleidung, die ihnen ein Großonkel aus Amerika in riesigen Paketen zweimal im Jahr schickte. Dies irritierte ihre Mitschüler, die stets darüber staunten, wieso ein Flüchtlingskind wie sie feine amerikanische Kleidung trug.

„Aber wieso ausgerechnet dieser Titel? Ägäer? Er stößt mich einfach ab! Verzeihen Sie bitte, nicht das ich was gegen Ihre Bekannte, die Autorin hätte, aber es geht ums Prinzip, wissen Sie. Ich bitte Sie! Der Titel soll dem Leser schmeicheln! Er dürfte ihn keinesfalls abstoßen oder gar provozieren“, mischte sich der Lehrer erneut ein. Der Titel ihres Buches war der Name, den man in Mazedonien den Flüchtlingen gegeben hatte, die nach dem Bürgerkrieg in Griechenland dorthin gestrandet waren - Ägäer. Ninas Familie gehörte zu diesen Flüchtlingen.

„Aber was stört Sie denn daran? So nennen wir sie doch alle“, konterte der Kassierer.

„Ich bitte Sie, dieser Name ist geradezu ein Schimpfwort! Wer will ein Buch mit diesem Titel noch lesen? Na, ich gewiss nicht“, sagte der Lehrer empört, kaufte eine Tageszeitung und ging fort.

„Bis morgen! Es wird schneien, ich rieche es“, rief ihm der Verkäufer zu, während er in der offenen Tür stand. Dieser schloss danach schnell die Tür zu und ging zum Ladentisch. Während er die Bücher ordnete, las er, dabei

редеше книгите, тој ги читаше насловите, пеејќи ги во оперски манир. Сега Нина беше единствениот купувач во книжарницата. Впрочем, и таа мораше да побрза, оти наскоро требаше да затворат. Ама, младата продавачка не престануваше да ја потпрашува.

„Што е ова кај што стојат луѓево? Некоје поле? Некој пат? Воопшто, кај е ова?“

„На крајот на градот, каде што тогаш живееше семејството на авторката“, тивко одговори Нина.

„Аха.“

Ниту на една фотографија не можеше во заднината да се види бараката за бегалци. Речиси сите фотографии во детството на Нина беа направени некаде на некој пат или среде некое поле, како да живееја во ничија земја. За таа цел нејзините роднини ја поставуваа масата за ручање сред полето, па дури и ја постилаа со чаршаф од чипка. Врз масата го ставаа радиото. За Нина остана до ден-денес загатка зошто, понекогаш, крај радиото го ставаа и будилникот. Освен тоа, на некои фотографии може да се види и стаклен бокал со ракија или вода – покрај радиото и будилникот. Таа мизансцена подоцна им служеше на повеќе соседи за нивните фотографии. Тие се распоредуваа, неприродно неподвижни, околу масата. Децата ги качуваа на некој стол или дури и врз масата, крај радиото, будилникот и бокалот со ракија. Фотографиите потоа им се испраќаа на роднините, заминати во Америка или Австралија.

„Што е ова здание овде во заднината?“, праша продавачот, којшто, во меѓувреме беше вовел ред на масата со изложените книги. Тој потпевнуваше тивко некој македонски шлагер и грицкаше солени семки.

„Фабрика. Тоа е мелницата К.“, рече касиерот, пред да одговори Нина.

„Која мелница?“

„Како која? Мелницата К. Јас барем морам да знам!

in Opernmanier singend, die Titel vor. Nun war Nina die einzige Kundin in der Buchhandlung. Sie müsste sich eigentlich beeilen, denn es war kurz vor Ladenschluss. Doch die junge Verkäuferin hörte nicht auf, sie auszufragen.

„Was ist das, wo diese Menschen stehen? Ein Feld? Ein Weg? Wo ist das überhaupt?“

„Es ist am Rande der Stadt, wo die Familie der Autorin damals wohnte“, antwortete Nina leise.

Niemals war auf einem Foto im Hintergrund die Flüchtlingsbaracke zu sehen. Nahezu alle Fotos in ihrer Kindheit waren irgendwo auf einem Weg oder im freien Feld aufgenommen, als hätten sie in einem Niemandsland gelebt. Zu diesem Zweck stellten ihre Verwandten einen Esstisch mitten im Feld hin, bedeckten ihn sogar mit einer Spitzentischdecke. Darauf stellten sie dann das Radio. Es blieb für sie noch immer ein Rätsel, warum sie manchmal noch einen Wecker daneben stellten. Außerdem ist auf manchen Fotos auch eine Glaskaraffe mit Wasser oder Schnaps zu sehen. Diese Kulisse diente danach mehreren Nachbarn für ihre Fotos. Sie platzierten sich um den Tisch herum, wobei sie sofort unnatürlich steif wurden. Die Kinder stellte man auf einen Stuhl oder gar auf die Tischplatte. Die Fotos wurden dann den ausgewanderten Verwandten gesandt.

„Was ist das für ein Gebäude im Hintergrund“, fragte der Verkäufer, der inzwischen den Ladentisch in Ordnung gebracht hatte. Er sumnte leise die Melodie eines mazedonischen Schlagers und knabberte geröstete Kürbiskerne.

„Es ist eine Fabrik. Die Mühle von K.“, sagte der Kassierer, bevor sie selbst antworten konnte.

„Was für eine Mühle?“

Конечно, пред ратот, пред Втората светска војна, де, таа беше сопственост на дедо ми и баба ми.“

„Дедо ти и баба ти имале фабрика? Мелница? Повише личи на некој затвор...“, се исчудуваше младиот продавач.

„Како да не, затвор!“, се противеше касиерот. „Тоа ти беше обична, нормална фабричка мелница!“

Тоа сиво, огромно здание што се наоѓаше директно на цадето, и Нина отсекогаш ја потсетуваше на некој чуден затвор. Тоа се истакнуваше во бескрајната ширина на житните полиња како некој таинствен замок. Во летните попладниња, мелницата ја фрлаше својата длабока сенка врз фабричкиот двор, давајќи му сенишен изглед. Единствено на портирницата имаше телефонски приклучок кој се користеше за да им се соопшти на официјалните служби дека имало смртен случај, поплава, земјотрес, удар на гром или некоја друга елементарна непогода. Соседната барака за бегалци, во којашто Нина го помина раното детство, беше целосно во сенката на овој замок на скриените житарски богатства. Оти, не само адресата на бегалската барака, туку и оние на сите останати куќи во околината, беа идентични со онаа на мелницата К. На почетокот, поштарот ги предаваше сите писма за бегалците во портирницата. Роднините на Нина потоа чекаа додека портирот не ги прочиташе нивните имиња. Подоцна поштарот ги научи имињата на адресатите и поштата им ја предаваше лично ним, но адресата и понатаму остана онаа на мелницата К. Бегалците небаре не постоеја поинаку, освен како жив приврзок на мелницата.

„И мелницава навистина беше на дедо ти? Што ли сè криеш уште од нас, а? Кој си ти, у ствари“, непрекинато

„Na, die Mühle von K. Ich muss es wohl wissen! Schließlich waren meine Großeltern vor dem Krieg, ich meine, vor dem Zweiten Weltkrieg, deren Besitzer.“

„Deine Großeltern waren Fabrikbesitzer? Eine Mühle? Es sieht mehr nach einem Gefängnis aus“, staunte der Verkäufer.

„Ach, was, Gefängnis“, konterte der Kassierer. „Es war eine ganz gewöhnliche, normale Fabrikmühle!“

Dieses graue, hohe Gebäude direkt an der Landstraße erinnerte auch Nina schon immer an Gefängnis. Es ragte aus der endlosen Weite der Getreidefelder wie ein fremdartiges Schloss heraus. An Sommernachmittagen warf die Mühle tiefen Schatten über den Innenhof, der dabei gespenstisch anmutete. An der Pforte gab es den einzigen Telefonanschluss weit und breit, von dem die Todesfälle und die Naturkatastrophen an die Behörden gemeldet wurden. Die nahe Flüchtlingsbaracke, in der sie ihre früheste Kindheit verbrachte, stand vollständig im Schatten dieses Schlosses der geheimen Getreideschätze. Nicht nur die Anschrift der Flüchtlingsbaracke, sondern auch die aller anderen Häuser in der Gegend, war jene der Mühle K. Anfangs deponierte der Briefträger die Briefe für die Flüchtlinge an der Pforte. Ihre Verwandten warteten dann, bis der Torhüter ihnen die Namen vorgelesen hatte. Später lernte der Briefträger die Namen der Adressaten kennen und übergab ihnen die Post persönlich, jedoch war ihre Anschrift weiterhin dieselbe geblieben, jene der Mühle K. Die Flüchtlinge existierten gleichsam nur als ein lebendiges Anhängsel der Mühle.

„Und die Mühle gehörte wirklich Deinen Großeltern? Was verheimlichst Du uns noch? Wer weiß, wer Du wirklich

прашуваше музикалниот продавач. „Кој сум? Касиер, што друго. Да бе, тоа е мелницата. Како можев да не го забележам тоа и досега? Книгава ми била цело време тука, што се вика, пред нос, а ја не ја гледам. Ама мене ми е работа да наплатувам, а не да читам“, рече касиерот, повеќе како за себеси. Сите тројца се загледаа внимателно во фотографијата. Нина веќе се покаја што го сокри својот идентитет. Оти, сега таа стана љубопитна. Со задоволство ќе го прашаше касиерот за многу нешта што ја интересираа. Ситуацијата, сепак, имаше и една предност. Зашто, вака, коментарите за нејзината книга беа отворени.

„Еве вака беше тоа. На дедо ми и баба ми, како и на многу други во социјализмот во поранешна Југославија, им беше одземен целиот имот. Тие после тоа живеаа во куќарчето на портирот, до портирницата. Таму често ги посетував“, раскажуваше понатаму касиерот, којшто, очигледно, стана малку сентиментален.

„Дедо ти бил портирот? Па, нели тој бил газда на фабриката“, повторно се исчудуваше шеговитиот продавач.

„Да, беше, ама порано, пред ратот, овај, пред Втората светска војна. Абе, што ме гледате така? Реков нешто забрането? Така беше тогаш! Дедо ми од газда на фабриката стана обичен портир“, објасни тој нервозно. Неговата приказна длабоко ја изненади Нина. Оној лошиот, гневен старец бил неговиот дедо? Тој дење и ноќе вртеше околу фабриката. Во фабричкиот двор имаше куќи, во коишто живеаа работници. Тој кон нив се однесуваше многу понизно, оти портирот во социјалистичката хиерархија на професиите го заземаше тукуречи најниското место. Така, значи, неговото најголемо понижување не беше само конфискацијата на имотот, туку и животот како

bist“, fragte der musikalische Verkäufer den Kassierer beharrlich weiter.

„Wer ich bin? Kassierer, was sonst? Ja, das ist die Mühle. Wie konnte ich das Foto bisher übersehen? Dieses Buch war wohl die ganze Zeit hier, quasi vor meiner Nase, und ich sah es nicht einmal. Aber ich bin hier nicht um zu lesen, sondern zu kassieren“, sagte dieser viel mehr leise zu sich sprechend. Alle drei starrten das Foto an. Sie bereute es inzwischen, dass sie ihre Identität verschwiegen. Weil sie neugierig geworden war. Gerne hätte sie den Kassierer über viele Dinge ausgefragt. Doch zugleich war diese Lage nicht ohne Reiz. Denn so lagen die unbefangenen Kommentare zu ihrem Buch bloß.

„Es war nämlich so. Man hatte meine Großeltern wie auch viele andere im Sozialismus im früheren Jugoslawien enteignet. Sie hatten danach in dem Häuschen des Türhüters gelebt, wo ich sie oft besucht habe“, erzählte der plötzlich ein wenig sentimental gewordene Kassierer weiter.

„Dein Großvater war der Pförtner? Aber war er nicht der Fabrikbesitzer“, staunte wieder der witzige Verkäufer.

„Ja, das war er auch, doch früher, vor dem Krieg, ich meine, vor dem Zweiten Weltkrieg. Wieso schaut ihr mich so an? Hab ich was Schlimmes gesagt? So war es, nämlich, damals!! Großvater wurde vom Fabrikbesitzer zum Pförtner gemacht“, erklärte der Kassierer nervös. Seine Erzählung überraschte Nina zutiefst. Der böse, zornige alte Mann war sein Großvater? Bei Tag und bei Nacht überwachte er das Fabrikgelände. In den Häusern darin wohnten Arbeiter. Er verhielt sich ihnen gegenüber unterwürfig, denn ein Türhüter belegte in der sozialistischen Hierarchie der Berufe beinahe die niedrigste Stufe. Somit war, also, nicht die Enteignung seine größte Erniedrigung, sondern das Leben als Pförtner und

портир и чувар на неговата одземена сопственост. Како дете, таа многу се плашеше од неговиот гневен поглед. Тогаш таа веруваше дека тој е најлошиот човек што кога и да е го запознала во своето детство. Тогаш не ни можела да претпостави дека неговиот гнев е можеби израз на неговата навреденост поради понижувањата на кои секојдневно беше изложен, кога беше принуден на новите социјалистички директори да им ја отвора портата. Тој својот гнев пред нив морал да го потиснува, но затоа можеше сосем слободно да го изрази пред децата на бегалците. Нина Маивалд сега за првпат сочувствуваше со стариот човек.

„Мелницата беше сопственост на баба ми“, си раскажуваше лесно каснирот. Можеше да се забележи дека со големо задоволство раскажува за старите времиња. „Таа се омажи за руски емигрант, којшто по Октомвриската револуција, виа Константинопол, побегна овде, во Македонија. Тој живееше во колонијата на руски емигранти. Сите потекнуваа од осиромашеното граѓанство. Патем, овие беа првите бегалци што беа сместени во таа чудна околина на мелницата, на крајот на градот.“

Нина знаеше за руските емигранти уште како дете. Во густите овошни градини со црешови дрвја, крај цадето, тие како да живееле скришно. Само во зима, кога ќе паднеа лисјата, можеше да се фрли бегол поглед во нивниот секојдневен живот. Кога ќе отидеше кај шеќерџиката, кај којашто купуваше розови бонбони, а чија куќа се наоѓаше веднаш до градините со цреша, само тогаш Нина од прозорецот можеше да ја види малечката патека што водеше до некои од руските куќи. Шеќерџиката беше ниска, дебелка, русокоса жена. Нејзиниот изговор беше многу мек, како и таа самата да беше направена од слатка, шеќерна волна, а не само нејзините мајсторски

Wächter seines beraubten Eigentums. Sein zorniger Blick machte ihr als Kind große Angst. Einst glaubte sie, dass er der böseste Mensch war, den sie in ihrer Kindheit erlebt hatte. Doch vielleicht war der Zorn nur ein Ausdruck seiner Kränkung, die er täglich erduldet, als er den neuen sozialistischen Direktoren höflich das Tor öffnete. Da er seinen Zorn vor ihnen verdrängte, äußerte er diesen frei vor den Flüchtlingskindern. Zum ersten Mal fühlte sie Mitleid mit dem alten Mann.

„Die Mühle war im Besitz der Familie der Großmutter“, plauderte der Kassierer weiter. Man konnte es ihm anmerken, dass er mit großer Freude über die alten Zeiten erzählte. „Sie hatte einen russischen Emigranten geheiratet, der nach der Oktoberrevolution hierhin über Konstantinopel flüchtete. Er wohnte in der Kolonie russischer Emigranten, die allesamt aus dem verarmten Bürgertum stammten. Diese waren übrigens die ersten Flüchtlinge, die man in dem seltsamen Gebiet nahe der Mühle, am Rande der Stadt, angesiedelt hatte.“

Sie wusste schon in ihrer Kindheit von den russischen Emigranten. In den dichten Kirschgärten entlang der Landstraße lagen ihre Häuser nahezu verborgen. Nur im Winter, wenn das Laub abgefallen war, bekam man einen flüchtigen Einblick in deren Alltagsleben. Wenn sie das Haus der Zuckerbäckerin aufsuchte, das dicht an den russischen Kirschgärten stand, konnte sie aus dem Fenster den Fußweg der Russen sehen. Die Zuckerbäckerin war eine kleine, dickleibige, blonde Frau. Ihre Aussprache klang süßlich weich. Das machte ihre Erscheinung so sanft, als wären nicht nur ihre Kunstwerke, sondern auch sie selbst aus Zuckerwatte gebildet. Sie sei Russin, sagte man damals. Ihre vier Söhne, von denen einer Lenin hieß,

дела. И таа била Русинка, се зборуваше тогаш. Нејзините четири сина, од кои едниот се викаше Ленин, другарите на Нина ги викаа „руските браќа“. Тогаш нејзе ѝ беше многу чудно, како тоа еден од нив може да се вика Ленин, ако Октомвриската револуција ги протерала неговите родители од Русија.

„Мислам дека вујкото на авторката имал некој другар во младоста. Студент по математика. Тој живеел во колонијата на руските емигранти“, рече Нина малку срамежливо. „Имено, таа ми го кажа тоа. Децата го викале геометар, оти имал необично долги нозе. Одед постојано по џадето, со големи чекори. Главата секогаш ја држел наведната, како да ја мери земјата, броејќи ги своите чекори. Тој беше Русин, знам многу добро! Сите девојчиња сонуваа за него. Подоцна, лицето на Кафка многу ја потсетуваше авторката на младиот Русин, 'геометарот'“.

„Кој Кафка?“, праша зачудено касиерот.

„Па... Франц Кафка. Писателот.“ промрморе Нина збунето, како со тоа што го спомена Кафка да го беше разоткрила своето авторство.

„А, ... не го познавам“, рече тој кратко и продолжи.

„Да, тоа беа Русите. Дедо ми сите ги познаваше. Затоа знам за тоа. Па, у ствари, и тој беше Русин, емигрант, нели...“

„Тогаш, сигурно се сеќавате на бегалското гето, недалеку од вилата на некојси доктор Петровиќ, го праша Нина. „Тој, откако му го конфискувале имотот, избегал во странство. Во тоа бегалско гето авторката живееше како дете.“ Таа нестрпливо го очекуваше одговорот.

„Како не, и докторот го знаев! Секако! Тој беше пријател на дедо ми. Како да не – избегал во странство! Цело време беше тука! И тука умре како бедник! Се разбира, ја знам и приказната за егејските бегалци.

nannten Ninas Freunde - die russischen Brüder. Sie staunte damals sehr, wieso einer von ihnen ausgerechnet Lenin heißen sollte, falls die Oktoberrevolution seine Eltern aus Russland vertrieben hatte.

„Ich glaube, der Onkel der Autorin hatte einen Jugendfreund gehabt. Er wohnte in der Kolonie der russischen Emigranten“, sagte Nina danach etwas verlegen. „Das hatte sie mir nämlich erzählt. Ihn haben die Kinder den Landvermesser genannt, weil er ungewöhnlich lange Beine hatte. Er sei auf der Landstraße in großen Schritten gelaufen. Den Kopf habe er immer gesenkt gehalten, als hätte er, seine Schritte zählend, das Land vermessen. Er war Russe, das weiß ich genau! Die Mädchen haben von ihm geschwärmt. Das Gesicht von Kafka erinnerte später die Autorin sehr an den jungen Russen, an den Landvermesser.“

„Was für ein Kafka?“, meinte der Kassierer verwundert. „Nun... Franz Kafka. Der Schriftsteller.“, sagte Nina verlegen, als hätte sie damit, dass sie Kafka erwähnte, ihr Geheimnis offenbart.

„Ach,... Ich kenne ihn nicht“ meinte er knapp und fuhr fort. „Ja, das waren die Russen. Großvater kannte sie alle! Deshalb weiß ich alles so genau. Er war doch selbst Russe, Emigrant, nicht wahr...“

„Dann erinnern Sie sich gewiss an das Flüchtlingsghetto unweit der Landvilla eines Doktors, der Petrovitsch hieß. Er war nach der Enteignung ins Ausland geflüchtet. In diesem Flüchtlingsghetto lebte die Autorin als Kind“, fragte sie ihn. Sie wartete gespannt auf seine Antwort.

„Den Doktor kannte ich auch. Freilich! Er war mit Großvater befreundet. Von wegen ins Ausland geflüchtet! Er war die ganze Zeit hier! Hier, in Skopje, starb er auch als armer Schlucker. Klar kenne ich die Geschichte von

Но, јас знам и нешто што Вие сигурно не можете да знаете! Знам зошто тогаш бегалците ги сместуваа токму таму, околу мелницата“, говореше тој, насмевувајќи се итро.

„А, од кај ги знаеш ти сите овие строго тајни работи? Да те прашам: да не си бил, нешто, тастер порано?“

„Ти реков! Од дедо ми!“

„Па тогаш, он бил тастер“, се смееше гласно младниот продавач. Другарски го удри касиерот по плеките. „Се шегувам“, рече помирливо.

„Остај ме на мира“, се бранеше овој. Тој многу внимателно ја гледаше фотографијата.

„Да... Тоа место таму беше многу мистериозно! УДБА“, рече тој и замолча неколку секунди. Потоа продолжи.

„Цела работа беше дело на удба“, шепотеше тој одеднаш, наоко во книжарницата беа сами.

„Удба?“ прашаа сите тројца во еден глас. Така во социјализмот гласеше кратенката за државната безбедност. Бездруго е случајност што тоа име одлично се римува со зборот СУДБА, судбина во јазикот на земјава.

„Да, бе, УДБА, ами кој друг! Што сте ме загледале така? Не знаете што беше порано удба? Овој регион беше целиот под нејзина контрола. Еве, како беше. Пред Втората светска војна таму, најнапред, беа населени руските емигранти. Целта беше да се држат подалеку од останатото население. За волја на вистината, тие беа сите добро образовани! Инженери, техничари, лекари! Тие требаше да помогнат во изградбата на фабрики, мостови. За нив, своевремени, беше надлежна српската кралска тајна служба. Во младата југословенска народна демократија, таму конечно завршија и државните непријатели, капиталистите, оние на кои им беше одземен имотот. Тие сите добија

den Flüchtlingen. Ich weiß aber auch etwas, was Sie bestimmt nicht wissen können. Ich weiß, nämlich, weshalb man damals die Flüchtlinge dort untergebracht hatte“, schmunzelte er.

„Woher kennst Du diese streng vertraulichen Dinge? Bist du vielleicht früher ein Spitzel gewesen?“

„Mir hatte mein Großvater alles erzählt!“

„Dann war er sicher selber Denunziant“, lachte der Verkäufer. Er klopfte dem Kassierer vertrauensvoll auf die Schulter. „Es sollte ein Scherz sein!“

„Lass mich doch in Ruhe!“, wehrte sich der Kassierer. Er schaute sich weiterhin sehr aufmerksam das Umschlagsfoto an.

„Ja, die Gegend dort war sehr geheimnisvoll! UDBA“, sagte er dann knapp und schwieg eine Weile. „Das Ganze war ein Werk von Udba“, flüsterte er, obwohl niemand sonst im Raum war.

„Udба“, wiederholten sie alle mit einer Stimme. So hieß im Sozialismus die Abkürzung für den Staatssicherheitsdienst. Es ist gewiss Zufall, dass dieses Wort sich so ausgezeichnet mit dem Wort Sudba reimt, welches in der Landessprache Schicksal bedeutet.

„Ja, doch, Udба, was sonst! Was schaut ihr mich so an? Wisst ihr denn nicht, was Udба damals war? Diese ganze Gegend war unter deren Kontrolle! Es war nämlich so. Vor dem Zweiten Weltkrieg waren dort erst die russischen Emigranten angesiedelt. Man wollte sie auf diese Weise von der Bevölkerung fernhalten. Sie waren allerdings alle sehr gut ausgebildet! Ingenieure, Techniker, Ärzte! Man hat sie beim Bau von Fabriken, Brücken eingesetzt. Dafür war seinerzeit der serbische königliche Geheimdienst zuständig. In der jungen jugoslawischen Volksdemokratie endeten schließlich dort auch die Staatsfeinde, die Enteigneten, die Kapitalisten. Sie erhielten eine Bleibe oder sogar ein Stück Land. Zum Schluss, nach dem

таму кров над глава, некои дури и парче земја. На крајот, по Граѓанската војна во Грција, таму беа сместени и гетата за последните бегалци, за егејските, оние за кои говори Вашата познаничка во книгава“, ѝ се обрати тој на Нина. „Така, властите најдоа практично решение. Бегалците можеа да бидат употребени како евтина работна сила во земјоделските комбинати и во блиските фабрики. Државната безбедност таму можеше да ги посматра како на послужавник. Не можете да си замислите колку луѓе во таа околина работеа како поткажувачи! Тие требаше да ги поткажуваат бегалците што се враќаа од странство, од Полска и од Русија, оти, боже, меѓу нив можело да се кријат странски агенти.“

Нина Маивалд одеднаш почувствува дека нешто ја стегна во грлото. Се разбира, многу од сево ова ѝ беше веќе познато. Но, дури сега, по речиси четириесет години, од случајната приказна на овој човек, ѝ стана јасно зошто на тоа место имаше толку многу бегалски гета, емигранти и луѓе на кои им беше одземен имотот. Тогаш не ја чудеше ова обележје на таа област, затоа што нејзините роднини живеа во затворениот свет на малечката дијаспора. Бегалци живеа не само во дворот на мелницата К, туку исто така и во близината на другите околни фабрики. И нивниот прв сосед, земјоделецот и сточар Марко, беше човек кому властите му го беа одзеле сиот имот во центарот на градот и во општината Чаир, а за возврат му беа дадени неколку ниви во близината на мелницата и на бегалската барака. Семејството на нејзиниот најдобар другар од детството, Даниел, по конфискацијата на целиот имот, беше исто така дојдено од внатрешноста во главниот град, каде што потоа своеволно ја запоседна празната вила на докторот Петровиќ, кому претходно му беше одземено сè. Други бегалци се беа сместиле во неговата винарска визба.

griechischen Bürgerkrieg, wurden dort die Ghettos für die letzten Flüchtlinge errichtet, die, von denen Ihre Bekannte in diesem Buch erzählt“, sagte er zu Nina. „Somit hatten die Behörden eine praktische Lösung gefunden! Die Flüchtlinge konnten in der Landwirtschaft oder in den nahen Fabriken als billige Arbeitskraft eingesetzt werden. Der Staatssicherheitsdienst konnte sie dadurch wie auf einem Präsentierteller beobachten. Ihr könnt euch nicht vorstellen, wie viele Menschen in dieser Gegend als Schnüffler arbeiteten! Sie sollten die Flüchtlinge belauern, die aus dem Ausland, aus Polen und Russland heimkehrten, weil sich darunter angeblich ausländische Agenten verbergen könnten.“

Nina Maiwald ergriff plötzlich eine seltsame Beklemmung. Sicher war ihr vieles davon bekannt. Doch erst jetzt, nahezu vierzig Jahre später, wurde ihr durch die zufällige Offenbarung dieses Mannes klar, wieso in jener Gegend so viele Flüchtlinge, Emigranten und Enteignete wohnten. Damals erstaunte sie dieses Merkmal nicht besonders, weil ihre Verwandten in der geschlossenen Welt einer kleinen Diaspora lebten. Flüchtlinge lebten nicht nur auf dem Gelände der Mühle K., sondern auch in der Nähe anderer Fabriken. Ein Enteigneter war der Bauer Marko, der das Land neben der Flüchtlingsbaracke als Entschädigung erhalten hatte. Auch die Familie ihres besten Schulfreundes Daniel war nach der Enteignung aus der Provinz in die Hauptstadt gekommen, wo sie das leer stehende Landhaus des zuvor enteigneten Doktors eigenmächtig besetzte. Andere Flüchtlinge nahmen Quartier in dem vormaligen Weinkeller der Villa. Der Eigentümer des Sommerhäuschens in dem nahen Obstgarten war wohl aus politischen Gründen dorthin verbannt. Man sagte, er habe in der Zeit des frühen Sozialismus den Direktorposten nur deshalb verloren, weil er als Christ den Eintritt in die Partei abgelehnt hatte.

Сопственикот на малечкиот летниковец во блиската овошна градина, беше прогонет таму, на крајот на градот, исто така од политички причини. Се зборуваше дека тој, во времето на раниот социјализам, ја загубил директорската функција откако одбил да стапи во комунистичката партија, затоа што бил верник, христијанин.

Сепак, никогаш не можеше да помисли дека сите тие живееја во полето на постојаното посматрање на државната безбедност, како еден нејзин тетин, којшто дури во доцните педесетти години се врати од логорот во Албанија, наскоро потоа, без никаква вина, но со лажни сведоци, беше затворен три години како божемен шпион. Дури сега ја препозна невидливата логика која сите тие луѓе ги собра заедно, околу мелницата К.

„Сакате ли, сега, да ги купите книгите или не?“. Гласот на касиерот ја врати во стварноста. Нина се сепна. Таа сè уште го држеше купот книги в раце.

„Ах, се разбира! Колку ви должам?“ Таа плати, се поздрави љубезно и тргна целосно збркана кон излезот. Веселиот млад продавач ја следеше, појде еден чекор пред неа, и ѝ ја отвори учтиво вратата.

„Ми беше драго да ве запознаам. Кога ќе излезе вашата нова книга?“, праша тој, загадочно насмевнувајќи се. Од каде знае? Дали, сепак, се издадов, си помисли Нина. Тој само тивко се насмевнуваше, излезе со неа на улицата, погледна во темното небо и рече, радувајќи се како некое дете. „Гледате, врне снег! Сега светот пак ќе стане полн со тајни.“

Навистина. Штотуку почна да снежи. Откако ја напушти книжарницата, таа уште некое време шеташе низ улиците. Долго потоа мислеше на зборовите на

Dennoch hätte sie niemals ahnen können, dass sie alle im Beobachtungsfeld des Staatssicherheitsdienstes lebten, obwohl ein Onkel von ihr, der erst in den Fünfzigern aus dem Gefangenenlager in Albanien nach Mazedonien heimkehrte, bald darauf, und zwar ohne Schuld, aber durch die falschen Aussagen der Zeugen, als angeblicher ausländischer Spion verurteilt war und drei Jahre in Haft verbracht hatte. Erst jetzt erkannte sie die unsichtbare Logik, die all diese Menschen um die Mühle K. zusammen gebracht hatte.

„Wollen Sie nun die Bücher kaufen“, fragte der Kassierer. Nina zuckte zusammen. Sie hielt wohl noch immer den Stapel aus Büchern in den Händen.

„Ach, natürlich! Was schulde ich Ihnen?“ Sie bezahlte, verabschiedete sich höflich und ging verwirrt zur Eingangstür. Der lustige Verkäufer begleitete sie, ging einen Schritt voraus und öffnete ihr höflich die Tür.

„Es war nett, Sie kennen zu lernen. Wann kommt Ihr nächstes Buch heraus“, sagte er ihr rätselhaft schmunzelnd. Sie schaute ihn überrascht an. Woher wusste er, dass sie die Autorin war? Hatte sie sich doch verraten? Er lachte nur leise, blickte in den dunklen Himmel und sagte erfreut wie ein kleines Kind. „Sehen Sie, es schneit! Nun wird die Welt wieder geheimnisvoll!“

Tatsächlich. Es hatte gerade begonnen zu schneien. Als sie die Buchhandlung verließ, lief sie noch eine Weile durch die Straßen. Lange danach dachte sie an die Worte

касиерот, на чудните коментари на продавачите за нејзината книга. Таа беше вознемирена, збркана. Повеќе не ги забележуваше снегулките што ги допираа нејзините образи. Потоа се качи во такси и појде дома. Подоцна ѝ раскажа на мајка ѝ за чудниот разговор во книжарницата. Мајка ѝ се обиде да се сети на нешта кои ја потврдуваа или дури ја дополнуваа приказната на касиерот. Возбудени, разговараа долго, до доцна во ноќта, за минатите времиња. Но дури и мајка ѝ се изненади кога разбра дека сите тие коишто живеат таму, биле постојано посматрани од поткажувачите на државната безбедност. Тогаш таа ненадејно се потсети, иако нејасно, на една вечер, кога татко ѝ на Нина се вратил дома многу вознемирен и изнервиран. На автобуската постојка пред мелницата му пристапил некој сомнителен човек. Тој не само што изгледал многу чудно во неговиот долг мантил од црна кожа. Тој отворено му кажал кој е. Му рекол, имено, дека е чиновник на југословенската државна безбедност, којшто таму, во областа околу мелницата, бил во потрага по поткажувачи.

„Истина. Тогаш вие лутја носеа д’лги мантили од црна кожа и шапки, како во филмовите. Како некои ефтини глумци, шепотее и гледае све под око. Ама тие кучиња бее многу опасни, ако личее како да се маскирани за карневал! Колку наши лутја, од бегалците, таквите имае звено на душа оти ги кладое без вина во затвор. Татко ти го испцул тоа куче! Знаеш каков беше татко ти. Тој насекаде се караше, оти се бореше за правда... И оти беше многу горд“, раскажуваше мајка ѝ видливо возбудена.

des Kassierers, an die eigenartigen Kommentare der beiden Verkäufer zu ihrem Buch. Sie war zugleich beunruhigt, aufgewühlt. Sie merkte nicht mehr die Schneeflocken, die ihre Wangen streiften. Dann stieg sie in ein Taxi und fuhr nach Hause. Später erzählte sie ihrer Mutter von der seltsamen Unterredung in der Buchhandlung. Ihre Mutter versuchte daraufhin sich an Dinge zu erinnern, die Geschichte des Kassierers bestätigten oder gar ergänzten. Danach sprachen sie lange und aufgeregt über die vergangenen Zeiten. Jedoch war auch ihre Mutter verblüfft zu hören, dass sie alle, die dort wohnten, stetig von den Spitzeln des Staatssicherheitsdienstes beobachtet sein sollten. Sie erinnerte sich indessen plötzlich nur dunkel daran, dass ihr Vater eines Abends tatsächlich sehr aufgebracht heimgekehrt sei. An der Bushaltestelle vor der Mühle habe ihn ein merkwürdiger Mann angesprochen. Dieser habe nicht nur in seinem langen schwarzen Ledermantel sehr seltsam ausgesehen. Er habe ihm unverblümt offen gelegt, wer er sei. Ein Beamter des jugoslawischen staatlichen Sicherheitsdienstes, der dort in der Gegend um die Mühle nach Spitzel Ausschau halten sollte.

„Es ist wahr. Damals trugen diese Menschen lange, schwarze Ledermäntel und breitkrempige Hüte. Wie schlechte Schauspieler, flüsterten sie und betrachtete alles mir argem Auge. Und trotzdem waren diese Dreckshunde sehr gefährlich, obwohl sie so karnevalistisch maskiert waren! Wie viele von unseren Leuten, den Flüchtlingen, haben diese Menschen damals ins Gefängnis gebracht, obwohl sie unschuldig waren. Dein Vater hatte diesen Hund schimpfend verjagt! Du erinnerst Dich, Dein Vater ging überall auf die Barrikaden, weil er für Gerechtigkeit kämpfte... Und weil er sehr stolz war“, sagte ihre Mutter sichtlich bewegt.

Кога по полноќ си легнаа, и двете долго не можеа да заспијат. Нина лежеше во темницата крај мајка си, во брачниот кревет на родителите, и чекаше да засвони будилникот. Спиеше во креветот на татко ѝ. Напати ја обземаше чуден немир, кога ќе помислеше дека во овој кревет тој почина. Тој и без тоа беше присутен во сите разговори со мајка ѝ. Таа сè уште размислуваше за приказната на касиерот. И мајка ѝ не можеше да спие. Така лежеа двете, мирно, една крај друга, молчејќи. Уличната светилка го фрлаше низ прозорецот во собата својот одблесок.

„Сите зборват за тоа дека на пролет и тука ќе се отворела војна“, рече мајка ѝ по некое време многу тивко. „Во планињето одвреме-навреме веќе се пука. Така почнува. Го знам тоа, од дома. Така почна и Граѓанската војна шо, на крајо, не истера од дома. Ама, ти вела само тебе. На другите деца не му имам кажано за тоа. Не сакам да ги вознемирвам предвреме. Тебе можа да ти кажа, ти не си тука. Шо и да се случи, јас нема па да бегам. Аку истина дојди до тоа да мораме да се плашине за живото, тогај нека бегат само младите. Пред сè, децата! Ама јас останвам тука! Не ја оставам кукјата сама! Тука близу се гробишчата кај шо е погребан татко ти. Да го остава јас гробо на татко ти сам? Не!“

„Мамо, те молам, не зборувај така. Ако дојде дотаму, тогаш, мораш, со сите други, да ја напуштиш земјата. Не смеете да останете овде, ако навистина дојде до вистинска војна. Населбата се наоѓа премногу блиску до аеродромот. Сите зборуваат за тоа дека во некој воен конфликт, најпрво би бил нападнат аеродромот“.

Als sie nach Mitternacht schlafen gingen, konnten sie beide lange nicht einschlafen. Sie lag neben ihrer Mutter im elterlichen Ehebett und wartete, dass der Wecker läutet. Sie schlief in dem einstigen Bett ihres Vaters. Ab und zu fühlte sie eine seltsame Unruhe, wenn sie daran dachte, dass er darin gestorben war. Allerdings war er ohnehin in den Gesprächen mit ihrer Mutter stets gegenwärtig. Sie grübelte noch immer über die Geschichte des Kassierers nach. Ihre Mutter konnte genauso wenig schlafen. Sie lagen ruhig nebeneinander, schweigend. Die Straßenlaterne leuchtete durch die Fenster in das Zimmer hinein.

„Alle sprechen davon, dass im Frühjahr auch hier Krieg ausbrechen wird“, sagte nach einer Weile ihre Mutter sehr leise. „In den Bergen wird immer wieder geschossen. So beginnt es. Ich kenne das, von Zuhause. So begann auch der Bürgerkrieg, der uns schließlich vertrieb. Aber ich sage es nur Dir. Deinen Geschwistern habe ich's noch nicht gesagt. Ich möchte sie nicht beunruhigen. Dir kann ich es sagen, Du lebst nicht hier. Egal was passieren wird, ich werde nicht nochmals fliehen. Wenn es wirklich so weit kommen soll, dass wir um unser Leben fürchten müssen, dann sollen nur die Jüngeren fliehen. Vor allem die Kinder! Aber ich bleib hier! Ich verlasse das Haus nicht. Hier, in meiner Nähe, ist auch der Friedhof, wo Dein Vater beerdigt ist. Soll ich sein Grab verlassen? Nein!“

„Mutter, bitte, sag so etwas nicht. Falls es soweit kommen sollte, dann musst Du mit allen anderen das Land verlassen. Ihr dürft nicht hier bleiben, falls es wirklich zum Krieg kommen wird. Die Siedlung befindet sich zu nah an dem Flughafen. Jeder redet davon, dass in einem militärischen Konflikt zuerst der Flughafen angegriffen werden könnte.“

„Да, од тоа се плашат многу луѓа. А и терористите нè плашат постојано со тоа дека, во војна, тие оттаму ќе го бомбардирале предградието...“

„Затоа морате да бегате доколку стане критично.“

„Ама кај да бегам? И зашто? Шо ќе спасам со тоа?“

„Каде? Сè уште не знам каде. Ќе видиме, тогаш... Можеби треба да дојдете во Германија?..“

„Шо зборваш? Ка да дојдме во Германија ако е окупиран аеродромот?..“

„Треба, во секој случај, барем да го напуштите Скопје... Би можеле да одите кај тетка Добрила, во Велес. Таму е внатрешност, таму нема стратешки значајни цели.“

„Да, ама тоа е само четириесе километри подалеку од тука. Ти истина ли мислиш дека ние таму може да бидиме безбедни, ако тука, во главнио град, за нас стани опасно? Не знам...“

„Би можеле... да пребегате во Грција... кај вујко Јован?“

„Шо? А ка, тогај, да ја поминиме границата со Грција? Ние веќе педесе години немаме право да се врниме еднаш дома! Ако ние досега како туристи немаме право да одиме во Грција, мислиш сега може грчките власти да не пушче да се врниме дома како бегалци? Ама тие нас не нè дават да одиме таму и како туристи, баш затоа шо сме избегани оттаму! Ама не разберваш ли шо ми предлагаш како спас? Јас требало па да бегам преку истата граница? Се разбира, сега да бегам дома! Ама каде е мојто дома? Таму или тука? Тоа е тука, јас тука живам веќе повеќе од педесе години.“

„Се разбира, мамо, овде е твоето дома. Ама некој ми рече дека грчките власти, долж границата со Македонија имале дури неколку километри заградено со бодликава жица. Таму сакале да направат логори за бегалци. Тие очекувале еден бран на бегалци преку

„Ja, dass befürchten hier viele. Außerdem drohen die Rebellen ständig damit, dass sie, bei dem eventuellen Krieg, von dort die Vortorte der Stadt bombardieren werden...“

„Deshalb müsst ihr fliehen, wenn es kritisch wird.“

„Aber wohin soll ich denn fliehen? Und warum? Was könnte ich noch damit retten?“

„Wohin? Das weiß ich noch nicht. Wir werden es sehen... Vielleicht sollt ihr nach Deutschland kommen?“

„Wie sollten wir denn nach Deutschland kommen, wenn der Flughafen besetzt sein sollte?“

„Jedenfalls, ihr sollt zumindest Skopje verlassen... Ihr könnt zu Tante Dobrila, nach Welles. Dort ist einfach Provinz, da gibt es keine strategisch wichtigen Ziele.“

„Ja, aber es ist nur vierzig Kilometer von hier entfernt. Meinst du denn wirklich, dass wir dort sicher sein könnten, falls es hier, in der Hauptstadt für uns gefährlich sein sollte?“

„Ihr könnt... nach Griechenland fliehen... zu Onkel Jowan?“

„Was? Und wie sollten wir dann die griechische Grenze passieren? Wir dürfen seit fünfzig Jahren nicht heimkehren! Wenn wir bisher als Touristen kein Recht hatten nach Griechenland zu reisen, meinst du, vielleicht, diesmal werden uns die griechischen Behörden als Flüchtlingen erlauben, heimzukehren? Gerade weil wir von dort geflohen sind, durften wir nicht zurück! Aber, begreifst Du denn nicht, was du mir als Rettung vorschlägst? Ich soll erneut über dieselbe Grenze fliehen! Nun diesmal, natürlich, heimwärts? Wo ist aber mein Heim? Dort oder hier? Es ist hier, ich lebe hier seit fünfzig Jahren.“

„Sicher ist Dein Heim hier, Mama! Aber jemand sagte mir, die griechischen Behörden hätten sogar einige Kilometer entlang der Grenze mit Stacheldraht abgesperrt. Dort wollen sie Flüchtlingslager errichten. Sie erwarten eine

грчката граница, се разбира, доколку овде на лето навистина дојде до војна. Затоа помислив дека тие сега вам, од хуманитарни причини, би можеле да ви дозволат да влезете во Грција. Можеби ќе можете привремено да живеете во празната куќа на дедо Борис...“

„Шо? Во куќата на дедо ти шо стои празна цели педесе години? Таму да живиме? Таа куќа е гроб. Таа не е веќе дом. Ама шо зборваш ти? Како си го замислуваш сето тоа? Се гледа дека немаш претстава за тоа шо е војната. И сполај му на Бога за тоа шо вие, нашите деца, не моравте да го доживеете тоа! Војната не е некој филм за којшо човек ќе може да си напиши добро сценарио за да се спаси. Војната е нешто страшно. И шо, ти се молам, требало да спаса со бегане? Само мојо гол живот? По вторпат да го спаса само мојо гол живот, како тогаш, пред педесе години во грчката граѓанска војна, кога избегаме тука преку југословенската граница? Треба, значи, да оставиме уште една куќа празна и да бегаме? Шо мислиш, шо би рекол на тоа татко ти, да беше жив? Мислиш дека тој, во една таква ситуација, ќе сакаше па да бегаш? Не! А и јас со тоа само би го изневерила тоа шо ние двајцата го постигнавме тука. Останвам тука, близу до гробо на татко ти...“

„Ама вие подоцна пак ќе се вратите. Кога сè ќе помине...“

„Не знаеш ли шо става со напуштените куќи? Тие се ограбуваат, сè уништуваат. Од нив остават дамо стисерини. Да, и нас тогаш партизаните ни рекое, по офанзивата ќе можите да се врните во куќите. А ние им верваме, оставиме све така ку шо беше во тој момент и избегаме во планинјето. Тогај уште требаше да знаеме дека нема никогаш да се врниме наза, дома.

Flüchtlingswelle über die griechische Grenze, falls es hier im Sommer wirklich zum Krieg kommen sollte. Deshalb, dachte ich, sie könnten euch diesmal aus humanitären Gründen die Einreise erlauben. Vielleicht könnt ihr in dem verlassenen Haus von Großvater Boris vorübergehend wohnen...“

„Was? In das Haus, das seit einem halben Jahrhundert leer steht? Dort sollen wir wohnen? Dieses Haus ist ein Grab. Es ist kein Heim mehr! Was redest Du denn da? Wie stellst Du dir das Ganze vor? Man sieht, dass Du keine Ahnung vom Krieg hast. Und ich bin Gott dankbar dafür, dass ihr, unsere Kinder, so etwas bislang nicht erleben musstet! Der Krieg ist kein Film, zu dem man das passende Drehbuch schreiben könnte um sich zu retten. Der Krieg ist etwas Fürchterliches! Und was soll ich, bitte, mit der Flucht retten? Nur mein nacktes Leben? Noch einmal nur mein nacktes Leben retten, wie damals, vor fünfzig Jahren im griechischen Bürgerkrieg, als wir über die jugoslawische Grenze hierher geflohen sind? Sollen wir noch ein Haus leer stehen lassen und fliehen? Was meinst Du, was würde dazu Dein Vater sagen, falls er noch gelebt hätte? Meinst Du vielleicht, er wäre in einer solchen Lage erneut geflohen? Nein, damit würde ich nur all das verraten, was wir zusammen erreicht haben. Ich bleibe hier, in seiner Nähe, da, wo sein Grab ist...“

„Aber ihr werdet später heimkehren. Wenn alles vorüber ist...“

„Weißt Du denn nicht, was mit verlassenen Häusern passiert? Sie werden geplündert, zerstört. Dann bleiben nur Ruinen übrig. Ja, uns haben damals die Partisanen auch gesagt, dass wir nach der Offensive wieder in unsere Häuser zurückkehren können. Und wir haben ihnen geglaubt, haben alles zurück gelassen und flohen in die Berge. Wir hätten wissen müssen, dass wir niemals

Не, јас не одам никаде. Во еден човечки живот не може да се стани двапати бегалец...“

„Ти се молам мамо, смири се... не плачи. Ние само разговараме за тоа што може да биде ако... Ти си ги замислуваш најстравотните фантазии за војната само затоа што тоа еднаш веќе си го доживеала. Може овде нема да дојде до војна.“

„Да, така е. Кај мене све се врна наза, целио ужас на беганјето уште кога јас, пред две години, првпат, ношја, ги слушнав авионите кога прелетуваа преку нас за да ја бомбардират Србија. Таа страшна бучева на авионите последен пат ја имав шчуено во Граѓанската војна во Грција. Тоа беше страшно нешто! Се сетив на све! Како да не бее поминати педесе години од нашето беганје. Истина, и јас се надевам дека нема да дојди до војна. Ама ако, ти вела, ако дојди до тоа... јас не одам никаде!“, ѝ рече таа на Нина. Притоа, придрушено плачеше. „И уште нешто“, продолжи таа „ова што ми го раскажа за мелницата одма ме потсети на времето кога пребегаме тука. Можи затоа сум толку тажна. Којзнае...“

Потоа, долго, молчеа и двете. Сè беше бесконечно мирно во ноќта. Нина едноставно не можеше да сфати дека таа, во оваа ноќна заштитеност и топлина, со мајка си расправаше за војна, бегане и пустош. Што стана со светот во којшто живееше овде пред дваесет години, си помисли. Таа не чекаше повеќе да засвони будилникот, туку стана и почна забрзано да се подготвува за заминување на аеродромот. Мајка ѝ стави да се вари кафето, чиј мирис дефинитивно го изгони спокојот на сонот. Набргу потоа дојде и брат ѝ Климент, кој требаше да ја одвезе до аеродромот. Во ноќта, снегот продолжил да паѓа. Лесна снежна покривка ја покриваше земјата. Студен, таинствен блесок владееше со темнината на мутрите. Таа се сети

heimkehren werden. Nein, ich gehe nirgendwo hin. Man kann in einem Menschenleben nicht zweimal Flüchtling werden...“

„Mutter, bitte, beruhige Dich doch... Weine doch nicht! Du malst Dir die fürchterlichsten Phantasien vom Krieg aus, weil Du das Ganze schon einmal durchgemacht hast. Vielleicht wird es hier keinen Krieg geben!“

„Ja, das stimmt. Bei mir kam wieder alles hoch, der ganze Schrecken der Flucht, schon als ich vor zwei Jahren zum ersten Mal im Morgengrauen die Flugzeuge hörte, die über uns flogen, um Serbien zu bombardieren. Das Brummen der Bomber hatte ich zum letzten Mal im griechischen Bürgerkrieg gehört. Es war schlimm! Es war wieder alles da, als wären keine fünfzig Jahre seit unserer Flucht vergangen. Ich hoffe allerdings auch, dass es keinen Krieg geben wird. Aber ich sage dir trotzdem, falls es doch dazu kommen sollte...Ich gehe nicht weg!“ Ihre Mutter weinte leise. „Überhaupt, das, was du mir von der Mühle erzählt hast, erinnerte mich unverhofft an die Zeit, als wir hierher geflohen waren. Vielleicht bin ich deswegen so traurig geworden. Wer weiß...“

Danach schwiegen sie beide, lange. Alles war endlos still in der Nacht. Sie konnte einfach nicht begreifen, dass sie in dieser nächtlichen Geborgenheit mit ihrer Mutter über Krieg, Flucht und Zerstörung sprach. Was ist aus der Welt geworden, in der sie vor zwei Jahrzehnten hier gelebt hatte, dachte sie. Sie wartete nicht mehr auf das Klingeln des Weckers, stand auf und begann sich eilig für die Abfahrt zum Flughafen vorzubereiten. Ihre Mutter kochte Kaffee, dessen Duft die Nachtruhe endgültig vertrieb. Kurze Zeit später kam ihr Bruder Kliment, der sie zum Flughafen fahren sollte. In der Nacht hatte es geschneit. Eine dünne Schneedecke bedeckte die Erde. Kalter, geheimnisvoller Glanz herrschte über die morgendliche Finsternis. Sie erinnerte sich an die Worte des seltsamen

на зборовите на чудниот продавач. Под снежната покривка светот навистина повторно стана таинствен. Природата ја славеше својата загадочност. Месечината блескаше низ светлите снежни облаци сенишно светло. Улицата во мугрите се отсликуваше во месечевата светлина како некоја сребрена патека, додека студениот воздух, сечејќи остро, го запираше здивот. Притоа, за еден миг, Нина се почувствува толку осамена и изгубена во светот, што посака веднаш, без размислување, да се врати назад, и небаре била малечко дете, да се скрие во топлиот кревет. Бесконечниот мир разбуди во неа спомени на далечни времиња. Снегот беше сè уште недопрен. Немаше никакви човечки траги. Паѓајќи непрекинато, како да иташе да ги избрише и двете линии, кои автомобилот на брат ѝ ги беше оставил во средината на улицата. Со мислите се врати во детството. Тогаш, при првиот снег, посакуваше да има сила да го подигне своето тело и да лебди над снегот, зашто не сакаше да ја уништи неговата чудесна мазна површина. Во тоа утро тие беа првите луѓе во улицата кои згазнаа врз нежната снежна обвивка. Снегот закрцка под нивните нозе, небаре сакаше да одговори на нејзините мисли.

Летовите на малечката авионска компанија на нејзината поранешна татковина, со кои Нина леташе за Германија, беа постојано во мугрите. Истиот авион, по пристигнувањето во Кели, требаше да се врати назад, со нови патници. На верандата, пред влезната врата, ја испратија само мајка ѝ и сестра ѝ Јорданка. Сите останати во куќата сè уште спиеја. Беше околу четири часот кога појдоа кон аеродромот. Брат ѝ Климент очигледно беше сè уште нерасонет. Очите му беа црвени и говорea колку е ненаспан. Пушејќи непрекинато, го пнеше првото кафе за време на возењето. Обично тој го густираше првото утринско кафе како малечок ритуал, подготвувајќи се мирно

Verkäufers. Unter dem Schnee war die Welt wieder sehr geheimnisvoll geworden. Die Natur zelebrierte ihre Rätselhaftigkeit. Der Mond schien durch die hellen Schneewolken gespenstisch hell. Im Morgengrauen glänzte die Straße wie ein silberner Pfad, während die kalte Luft schneidend den Atem stockte. Dabei fühlte sie sich für einen Augenblick so einsam und verlassen in der Welt, sodass sie spontan den Wunsch verspürte, zurückzukehren und, wie ein kleines Kind, sich in das warme Bett zu verstecken. Die unendliche Stille weckte bei ihr die Erinnerung an ferne Zeiten. Der Schnee war noch unberührt. Es gab keine menschlichen Spuren. Der unablässige Schneefall eilte, die beiden Linien, die das Auto ihres Bruders in der Mitte der Straße hinterließ, zu verwischen. Sie dachte an ihre Kindheit. Damals wünschte sie sich bei dem ersten Schnee, sie möge ihren Körper erheben können, um über den Schnee zu schweben, weil sie seine wunderbar glatte Fläche nicht zerstören wollte. Sie waren an jenem Morgen die ersten Menschen, die auf die zarte Schneeschicht traten. Der Schnee knackte leicht unter ihren Füßen, als würde er auf ihre Gedanken antworten.

Die Flüge der kleinen Fluggesellschaft ihres einstigen Heimatlandes, mit der sie nach Deutschland flog, waren stets im Morgengrauen. Derselbe Flieger sollte nach der Ankunft in Köln mit neuen Passagieren umgehend zurückfliegen. Auf der Veranda, vor der Haustür, verabschiedete sie sich von ihrer Mutter und der Schwester Jordanka. Alle anderen im Haus schliefen noch. Es war kurz nach vier Uhr, als sie zum Flughafen fuhren. Ihr Bruder war wohl noch immer schlaftrunken. Seine roten Augen zeigten sichtlich, wie unausgeschlafen er war. Rauchend, trank er diesmal die erste Tasse Kaffee während der Fahrt. Gewöhnlich, genoss er den morgendlichen Kaffee als kleines Ritual, bei dem er sich ruhig

за новиот ден.

„Не ги сакам овие летови во мугрите. Тие се нечовечки“, рече тој.

„Ни јас“ одговори Нина. На обајцата сетилата им беа сè уште опиени од сонот. Тешко ги изразуваа мислите во долги реченици. Затоа, порадо молчеа. Тивкото возење во темните мугри отсекогаш го доживуваше како некое чудно бегство.

Аеродромската хала беше преполна со патници. Мајки со заспани деца во рацете седеа насекаде врз нивните огромни купишта багаж. Што ли носат со себе сиве овие луѓе, се прашуваше Нина, додека се обидуваше низ купиштата од куфери да се пробие до шалтерот.

„Спиели ли луѓево овде“, го праша патем брата си.

„Да, токму така. Тие доаѓаат од далеку и ноќта ја минуваат овде. Летно време спијат на паркиралиштата, во автомобилите. Во зима, чекаат цела ноќ овде, во аеродромската хала. Се плашат дека поинаку би го пропуштиле авионот. Затоа доаѓаат овде уште во ноќта пред полетувањето наутро. Не заборавај каде се наоѓаме. Ова е западен Балкан, ова е светски познатото кризно подрачје! Пред две години, во соседството имаше војна со бомбардирања од воздух. Некои од овие луѓе овде, тогаш отидоа во Германија како бегалци. Некои се враќаат, но многумина сакаат да останат таму. Модерни времиња! Повторно има војни! Пред две недели, и овде дојде до престрелки. Прво во планините, на границата. Но тоа така почнува. Така беше во Хрватска, во Босна... И овде ќе има војна, за жал“, заклучи тој, коментирајќи на оној трезвен начин, како што често ги завршуваше своите воведници во весникот во којшто работи.

„Да, од тоа и јас се плашам. Вчера кратко разговарав за тоа и со мама. Таа е многу растревожена. Боже, војна и овде! Но, можеби сепак нема да дојде дотаму?

auf den neuen Tag einstimmte.

„Ich mag diese frühen Flüge nicht. Sie sind unmenschlich“, sagte er.

„Ich auch“, erwiderte sie knapp. Ihre Sinne waren noch immer vom Schlaf betäubt. Schwer fassten sie die Gedanken in langen Sätzen zusammen. Deshalb schwiegen sie lieber. Die stille Fahrt in der dunklen Morgenfrühe erschien ihr schon immer wie eine seltsame Flucht.

Die Flughafenhalle war überfüllt von Menschen. Mütter, mit schlafenden kleinen Kindern in den Armen, saßen überall auf ihren übergroßen Gepäckstücken. Was schleppen diese Menschen alles mit sich, musste sie sich fragen, während sie sich zwischen Bergen aus Koffern zum Schalter durchkämpfte.

„Haben diese Menschen die Nacht hier verbracht“, fragte sie ihren Bruder beiläufig.

„So ist es. Sie kommen von weitem und übernachten hier. Im Sommer schlafen sie auf dem Parkplatz, in den Autos. Im Winter warten sie die ganze Nacht im Wartesaal. Sie fürchten, sie würden sonst den Flieger verpassen. Deshalb kommen sie hier schon am Abend vor dem Abflug. Vergiss nicht, wo wir sind. Dies ist eine weltbekannte Krisenregion! Vor zwei Jahren gab es im Nachbarland einen Luftkrieg! Einige von diesen Menschen sind damals als Flüchtlinge nach Deutschland gekommen. Manche kehren zurück, doch viele wollen dort bleiben. Moderne Zeiten! Es gibt wieder Kriege! Vor zwei Wochen wurde auch hier geschossen! Zunächst in den Bergen, an der Grenze! Aber so beginnt es. So war es in Kroatien, in Bosnien... Es wird auch hier Krieg geben“, schloss er kommentierend in jener nüchternen Art ab, in der er oftmals einen Leitartikel in seiner Zeitung beendete.

„Ja, das befürchte ich auch. Gestern habe ich darüber kurz mit Mutter gesprochen. Sie ist sehr durcheinander vor Angst. Mein Gott, Krieg, auch hier! Aber, vielleicht, wird

Што велиш? Има надеж? Јас се надевам, како и да е... И, се молам да не дојде до тоа... Кој денес сака да води војни? Луѓето на други места во овој миг мислат само на тоа каде ќе го минат летниот одмор, додека овде, изгледа, некои се подготвуваат на лето да се борат. Страшно! Но, оди си ти дома! Отспиј се! Ајде, сè најдобро! До скороaiduвање“, говореше Нина брзо, прегрнувајќи го брата си.

„Добар лет! Јави се, штом ќе стигнеш! И не грижи се многу за нас овде. Ако сепак пукне, тогаш да се надеваме дека тоа нема да биде долга војна. Можеби ќе биде некоја војна од три дена, како 91 горе, на северот, во Словенија, кога започна целава оваа работа“, ја утеши тој. Потоа појде, се сврте уште еднаш и се загуби во метежот од патници.

Нина чекаше долго пред полетување во халата, замаглена од чаdot на цигарите. Потоа исто толку долго седеше во авионот, чекајќи да полетаат. Климауредите од просторот правеа вистинска ледена пустина. Нејзе ѝ студеше и таа пак го облече долгиот зимски мантил. Небото на истокот се боеше во бледо светлосиво и жолтоцрвено. Конечно, полетаа. По полетувањето авионот лебдеше кусо, тресејќи се и крцкајќи врз пределот во кој долу лежеше делот од градот каде што живее нејзиното семејство. Тие сите се таму долу, помисли и гледаше низ прозорецот во сината длабочина под неа. Во мислите ја виде улицата, градината, куќата. Спије мајка ми или ја наслушнува бучавата на авионските мотори во воздухот? Овој авион е првиот којшто рано изутрина ја прелетува населбата. Тоа мајка ѝ мора да го знае. Таа ги препозна познатите контури на населбата. Недалеку од неа го здогледа познатиот рид, сега покриен со снег. Таму почива татко ми, си помисли. Секогаш помислува на него штом авионот ќе прелеа преку ридестиот предел во кој се наоѓаат гробиштата каде што е погребан. До следниот пат, тато, си проговори во себе, немо. Пак помисли на вчерашната средба во книжарницата. Но

es doch nicht so weit kommen? Ich hoffe es, jedenfalls. Und bete dafür... Wer will heute noch Kriege führen? Die Menschen anderswo denken in diesem Augenblick nur daran, wo sie ihren Sommerurlaub verbringen könnten, während man sich hier wohl vorbereitet, im Sommer zu kämpfen. Schrecklich! Aber fahr Du doch nach Hause! Schlaf dich aus! Also, alles Gute! Bis bald“, sagte sie hastig und umarmte ihn.

„Guten Heimflug! Ruf an, sobald Du da bist! Und mach Dir keine Sorgen um uns hier. Falls es doch krachen sollte, dann hoffen wir, dass es kein langer Krieg sein wird. Vielleicht wird es ein drei Tage Krieg sein, wie 91 ganz oben im Norden, in Slowenien, als das Ganze begann“, meinte er lächelnd. Er ging, drehte sich nochmals um und verschwand dann in der Menschenmenge.

Lange wartete sie in der verrauchten Abfertigungshalle. Danach saß sie genauso lange in dem Flugzeug, weil sie auf die Erlaubnis zum Start warteten. Die Klimaanlage machten den Innenraum eisig kalt. Sie fror und zog wieder den langen Wintermantel an. Der Himmel im Osten färbte sich leicht hellgrau und gelbrot. Endlich, starteten sie. Beim Abflug schwebte die Maschine kurz, zitternd und knackend, über dem Stadtteil, wo ihre Familie wohnt. Sie sind da unten, dachte sie und blickte durchs Fenster in die blaue Tiefe hinunter. Sie sah im Geiste die Straße, den Garten, das Haus. Schläft Mutter oder lauscht sie dem Brummen der Flugzeugmotoren in der Luft? Dieses Flugzeug ist das erste, das in der Frühe die Siedlung, in der sie wohnt, überfliegt. Das müsste ihre Mutter wissen. Sie erkannte die vertrauten Umriss der Siedlung. Unweit davon erblickte sie den schneebedeckten Hügel. Dort liegt Vater, sagte sie zu sich. Ohnehin dachte sie an ihn immer, sobald die Maschine die hügelige Landschaft überflog, in der sich der Friedhof mit seinem Grab befindet. Bis zum nächsten Mal, Papa, sagte sie lautlos. Sie dachte wieder an die gestrige Begegnung in der Buchhandlung. Es war aber nicht die Geschichte des Großvaters des Kassierers, woran sie unentwegt denken musste. Vielmehr musste sie

не беше приказната на дедото на касиерот она на што таа мораше непрекинато да мисли. Многу повеќе мораше постојано да мисли на времето на нејзиното детство во бегалската дијаспора. Разговорот со мајка и за можната војна, само уште повеќе ја засили нејзината потрага во минатото.

„Сакате да се напиете нешто?“ Љубезниот глас на стјуардесата го прекина нејзиното размислување и ја потсети на тоа дека се наоѓа на летот кон дома. Таа порача чај. Летаа мирно над дебелиата покривка од облаци. Во далечното синило на небото ја здогледа ситната силуета на некој друг авион. Поспана, таа се покри со својот мантил, ги затвори очите и се предаде на спомените на далечното време. Никој од најстарите од бегалската дијаспора не беше веќе жив. Сите исчезнаа во бесконечниот молк на смртта. Сега се вратија, ненадејно, во нејзиното сеќавање, како одамна заборавени заробеници. Таа, секако, сè почесто мислеше на нив откако и татко ѝ почина пред пет години. Сите тие понекогаш ѝ се појавува во Германија во секавички, неверојатно јасни слики затоа што таа овде го запозна погледот од далечината врз изминатото време, којшто најдлабоко го проникнуваше животот на најстарите бегалци во дијаспората. И дури одовде, од далечинава, таа ја согледа и неповторливоста на секој од нив. Отсекогаш знаеше дека тие беа различни од сите други стари луѓе што ги знаеше во нејзиното детство. Она што ги правеше поинакви беше тајната на нивната меланхолија што беше најдлабоко поврзана со нивната биографија.

„Повелете,“ ја прекина гласот на стјуардесата, „Вашиот чај. Сакате млеко? Бевте во посета на татковината?“

„Да, првпат во зима!“

Лангенфелд, 15 јули 2004

immer wieder an die Zeit ihrer Kindheit in der Flüchtlingsdiaspora denken. Das Gespräch mit ihrer Mutter über den möglichen Krieg verstärkte nur noch ihre Suche in der Erinnerung.

„Kann ich Ihnen etwas zum Trinken anbieten?“ Die höfliche Stimme der Stewardess unterbrach ihr Nachsinnen und erinnerte sie daran, dass sie heimwärts flog. Sie bestellte einen Tee. Sie flogen ruhig über die dichte Wolkendecke. In der blauen Weite des Himmels erblickte sie die winzige Gestalt eines anderen Flugzeugs. Sie deckte sich mit ihrem Wintermantel schläfrig zu, verschloss die Augen und gab sich der Erinnerung an jene ferne Zeit hin. Keiner von den Ältesten aus der Flüchtlingsdiaspora lebte mehr. Alle waren irgendwann in dem endlosen Schweigen des Todes verschwunden. Nun kamen sie plötzlich in ihr Gedächtnis wie längst vergessene Gefangene zurück. Sie dachte allerdings an sie immer mehr, nachdem auch ihr Vater vor fünf Jahren starb. Bisweilen erschienen sie in Deutschland in ihrem Gedächtnis in blitzschnellen, unglaublich klaren Bildern, weil sie hier den Blick aus der Ferne auf die vergangene Zeit kennen lernte, die das Leben der ältesten Flüchtlinge in der Diaspora zutiefst geprägt hatte. Und erst hier, aus der Ferne, erkannte sie auch die Einzigartigkeit eines jeden von ihnen. Sie wusste zwar schon immer, sie waren anders als die anderen alten Menschen, die sie in ihrer Kindheit kannte. Jedoch das, was sie andersartig machte, war das Geheimnis ihrer Schwermut, die mit deren Biographie zusammenhing.

„Bitte“, unterbrach nochmals die Stimme der Stewardess ihre Gedanken, „Ihr Tee. Möchten Sie vielleicht Milch dazu? Sie haben Ihre Heimat besucht, nicht wahr?“

„Ja, zum ersten Mal im Winter.“

Langenfeld, 15. Juli 2004

Ен Фаусто-
Стерлинг

Петте пола*

Зошто машкиот и женскиот
не се доволни

Во 1843, Леви Сјудам, 23-годишен жител на Салисбери, Конектикат, побара од градскиот избирачки одбор да го потврди неговото право да гласа како Виговец' во жестоко оспоруваните локални избори. Барањето покрена бура од приговори од опозиционата партија, заради разлози кои мора да се ретки во анализите на американската демократија: беше кажано дека Сјудам е повеќе женско отколку машко и затоа (осумдесетина години пред правото на глас да биде проширено на жените) не треба да му биде дозволено да гласа. Со цел се реши спорот бил доведен лекар, некојси Вилијам Џемс Бари, за да го прегледа Сјудам. И, веројатно откако се соочил со фалус, добриот доктор го прогласил изгледниот гласач за машко. Со Сјудам во своите колони, Виговците победија на изборите со еден глас повеќе.

Меѓутоа, излезе дека дијагнозата на Бари била прерана. По неколку дена тој откри дека и покрај фалусот Сјудам имал редовна менструација и вагинален отвор. И неговите/нејзините физички и неговите/нејзините ментални predispositions беа далеку

* Статијата е за првпат објавена во *The Sciences*, March/April 1993

Anne Fausto-
Sterling

The Five Sexes*

Why Male and Female
are not Enough

In 1843 Levi Suydam, a twenty-three-year-old resident of Salisbury, Connecticut, asked the town board of selectmen to validate his right to vote as a Whig' in a hotly contested local election. The request raised a flurry of objections from the opposition party, for reasons that must be rare in the annals of American democracy: it was said that Suydam was more female than male and thus (some eighty years before suffrage was extended to women) could not be allowed to cast a ballot. To settle the dispute a physician, one William James Barry, was brought to examine Suydam. And, presumably upon encountering a phallus, the good doctor declared the prospective voter male. With Suydam safely in their column the Whigs won the election by a majority of one.

Barry's diagnosis, however, turned out to be somewhat premature. Within a few days he discovered that, phallus notwithstanding, Suydam menstruated regularly and had a vaginal opening. Both his/her physique and his/her mental predispositions were more complex than was the

* First published in *The Sciences*, March/April 1993

посложени од како што прво се мислеше. Тој/Таа имаше тесни рамења и широки колкови и чувствуваше повремени сексуални копнежи кон жени. „Женствените наклоности“ на Судам, „како што е склоноста кон живи бои, кон парчиња текстил, споредувајќи ги и комбинирајќи ги, и аверзијата кон телесната работа, и неспособноста да ја изведува истата, беа забележени од мнозинството“, напиша подоцна Бари. Не е јасно дали Сјудам го загубил или задржал гласот, и дали изборните резултати биле изменети.

Западната култура е длабоко приврзана кон идејата дека постојат само два пола. Дури и јазикот одбива други можности; така, за да пишувам за Леви Сјудам морав да изумам конвенции - тој/таа (s/he i his/her) - за да означам некој/а кој/а не е ниту машко ниту женско или кој/а е можеби обата пола воедно. Исто така, правно секој возрасен е или маж или жена, и разликата, се разбира, не е тривијална. За Сјудам таа разлика значеше право на глас; денес таа значи да се биде подобен, или изземен, од регрутација, или да се биде подложен, на различни начини, на голем број закони што го покриваат бракот, семејството и човековата интимност. Во многу делови од Соединетите Држави, на пример, двајца луѓе правно регистрирани како мажи не можат да имаат сексуални односи без да ги прекршат одредбите против содомијата.

Но, ако државата и правниот систем имаат интерес да го зачуваат дво-партискиот полов систем, тие тогаш се во конфликт со природата. Имено, ако се изразиме биолошки, има повеќе градации што одат од женското кон машкото; и, зависно од тоа како ќе ги наречеме нагаѓањата, можеме да тврдиме дека по тој спектар лежат барем пет пола - а веројатно дури и повеќе.

first suspected. S/he had narrow shoulders and broad hips and felt occasional sexual yearnings for women. Suydam's "feminine propensities, such a fondness for gay colors, for pieces of calieo, comparing and placing them together, and an aversion for bodily labor, and in inability to perform the same, were remarked by many," Barry later wrote. It is not clear whether Suydam lost or retained the vote, or whether the election results were revised.

Western culture is deeply committed to the idea that there are only two sexes. Even language refuses other possibilities; thus to write about Levi Suydam I have had to invent conventions - s/he and his/her - to denote someone who is not clearly neither male nor female or who is perhaps both sexes at once. Legally, too, every adult is either man or woman, and the difference, of course, is not trivial. For Suydam it meant the franchise; today it means being available for, or exempt from, draft registration, as well as being subject, in various ways, to a number of laws governing marriage, the family and human intimacy. In many parts of the United States, for instance, two people legally registered as men cannot have sexual relations without violating anti-sodomy statutes.

But if the state and the legal system have an interest in maintaining a two-party sexual system, they are in defiance of nature. For biologically speaking, there are many gradations running from female to male; and depending on how one calls and shots, one can argue that along that spectrum lie at least five sexes - perhaps even more.

Извесно време истражувачите на медицината го признаваат поимот на интерсексуално тело. Но, стандардната медицинска литература го користи терминот интерсекс како сеопфатен термин за три главни подгрупи со извесна мешавина на машки и женски карактеристики: таканаречените вистински хермафродити, коишто ги нарекувам херми, што поседуваат еден тестис и еден јајник (цевки, или гонади што произведуваат сперма и јајца); машките псеудохермафродити („мермите“), кои имаат тестиси и некои аспекти на женски гениталии но немаат јајници; и женските псеудохермафродити („фермите“), кои имаат јајници и некои аспекти на машки гениталии, но на кои им недостасуваат тестиси. Секоја од овие категории е комплексна по себеси; процентот на машки и женски карактеристики, на пример, може еноормно да варира кај припадниците на истата подгрупа. Згора на тоа, внатрешниот живот на луѓето од секоја подгрупа - нивните посебни потреби и нивните проблеми, привлекувања и одбивања - останаа неистражени од страна на науката. Но, врз основа на она што е познато за нив, сугерирам дека трите интерсекса, херм, мерм и ферм, заслужуваат да бидат разгледувани како посебни и самостојни пола. Всушност, ќе тврдам и дека полот е неизмерен, бескрајно еластичен континуум кој им се опира на ограничувањата и на петте категории.

Воопшто не изненадува тоа што е многу тешко да се процени фреквенцијата на интерсексуалноста, а уште потешко фреквенцијата на секој од трите дополнителни пола: тоа не е таков вид информација што некој доброволно ќе ја даде кога аплицира за работа. Психологот Џон Мони (John Money) од Универзитетот Џон Хопкинс (John Hopkins), специјалист во проучувањето на конгениталните дефекти на сексуалните органи, сугерира дека интерсексуалците можат да

For some time medical investigators have recognized the concept of the intersexual body. But the standard medical literature uses the term intersex as a catch-all for three major subgroups with some mixture of male and female characteristics: the so-called true hermaphrodites, whom I call herms, who possess one testis and one ovary (the sperm-and egg-producing vessels, or gonads); the male pseudohermaphrodites (the “merms”), who have testes and some aspects of the female genitalia but no ovaries; and the female pseudohermaphrodites (the “ferms”), who have ovaries and some aspects of the male genitalia but lack testes. Each of those categories is in itself complex; the percentage of male and female characteristics, for instance, can vary enormously among members of the same subgroup. Moreover, the inner lives of the people in each subgroup – their special needs and their problem, attractions and repulsions – have gone unexplored by science. But on the basis of what is known about them I suggest that the three intersexes, herm, merm and ferm, deserve to be considered additional sexes each in its own right. Indeed, I would argue further that sex is a vast, infinitely malleable continuum that defies the constraints of even five categories.

Not surprisingly, it is extremely difficult to estimate the frequency of intersexuality, much less the frequency of each of the three additional sexes: it is not the sort of information one volunteers on a job application. The psychologist John Money of John Hopkins University, a specialist in the study of congenital sexual-organ defects, suggests intersexual may constitute as many as 4 percent of births. As I point out to my students at Brown University, in a student body of about 6000 that fraction, if cor-

конституираат дури и до 4 проценти од родените. Како што им укажувам на моите студенти од Универзитетот Браун, во едно студентско тело од 6.000 студенти, таквиот процент, ако е точен, имплицира дека може да има дури и до 240 интерсексуалци во кампусот - секако доволно за да се формира некаков вид малцинско лоби.

Сепак во реалноста, малкумина такви студенти би стигнале до Браун во сексуално различни форми. Неодамнешните достигнувања во физиологијата и хируршката технологија сега им овозможуваат на лекарите да ги фатат интерсексуалците во моментот на раѓањето. Речиси веднаш таквите деца влегуваат во програма на хормонален и хируршки третман за да можат тивко да се приклучат кон општеството како „нормални“ хетеросексуални машки или женски деца. Подвлекувам дека мотивот воопшто не е конспиративен. Целта на политиката е изворно хуманитарна, одразувајќи ја желбата луѓето да можат да се „вклопат“ како физички така и психолошки. Во медицинската заедница, сепак, претпоставките зад таа желба, дека има само два пола, дека само хетеросексуалноста е нормална, дека има еден вистински модел на психолошко здравје - останаа речиси неиспитани.

Зборот хермафродит доаѓа од грчките имиња Хермес, инаку познат како гласник на боговите, покровител на музиката, контролор на сонштата или заштитник на животните, и Афродита, божицата на сексуалната љубов и убавината. Според грчката митологија, овие два бога станале родители на Хермафродит, кој на возраст од петнаесет години станал половина машко половина женско кога неговото тело се слеало со телото на некоја нимфа, во која тој се вљубил. Кај некои вистински хермафродити тестисот и јајникот раснат одделно, но билатерално; кај други раснат

rect, implies there may be as 240 intersexuals on campus – surely enough to form a minority campus of some kind.

In reality though, few such students would make it as far as Brown in sexual diverse form. Recent advances in physicians to catch most intersexuals at the moment of birth. Almost at once such infants are entered into a program of hormonal and surgical management so that they can slip quietly into society as “normal” heterosexual males or females. I emphasize that the motive is in no way conspiratorial. The aims of the policy are genuinely humanitarian, reflecting the wish that people be able to “fit in” both physically and psychologically. In the medical community, however, the assumptions behind that wish – that there are only two sexes, that heterosexuality alone is normal, that there is one true model of psychological health – have gone virtually unexamined.

The word hermaphrodite comes from the Greek names Hermes, variously known as the messenger of the gods, the patron of music, the controller of dreams or the protector of livestock, and Aphrodite, the goddess of sexual love and beauty. According to Greek mythology, those two gods parented Hermaphroditus, who as age fifteen became half male and half female when his body fused with his body of a nymph he fell in love with. In some true hermaphrodites the testis and the ovary grow separately but bilaterally; in others they grow together within the same organ, forming an ovo-testis. Not infrequently, at

заедно во истиот орган, образувајќи јајце-тестис. Не толку ретко, барем една од гонадите функционира сосем добро, произведувајќи или клетки на сперма или јајце клетки како и функционални нивоа на сексуални хормони - андроген или естроген. Иако во теорија е можно еден вистински хермафродит да стане и татко и мајка на едно дете, во практиката соодветните цевки и проводи не се така конфигурирани за да можат да се сретнат јајце клетката и спермата.

Наспроти вистинските хермафродити, псеудохермафродитите поседуваат две гонади од ист вид напоредно со вообичаениот машки (XY) или женски (XX) хромозомски состав. Но, нивните екстерни гениталии и секундарни полови карактеристики не соодветствуваат на нивните хромозоми. Така мермите имаат тестиси и XY хромозоми, а сепак тие исто така имаат вагина и клиторис, и во пубертетот честопати им се развиваат гради. Сепак, тие не менструираат. Фермите имаат јајници, два X хромозоми, а понекогаш и матка, но тие исто така имаат барем делумно мажествени надворешни гениталии. Без медицинска интервенција кај нив може да се развијат бради, длабоки гласови и пениси како кај возрасни.

Ниедна класификациска шема не може да направи ништо повеќе отколку да сугерира разновидност на сексуалната анатомија со која се соочуваме во клиничката практика. Во 1969 година, на пример, двајца француски истражувачи, Пол Гине (Paul Guinet) од Клиниката за ендокринологија во Лион, и Жак Декур (Jacques Decourt), од Клиниката за ендокринологија во Париз, објаснија деведесет и осум случаи на хермафродитизам - на луѓе кои имаат и јајце-клеточно и тестикуларно ткиво - повторно, означувајќи ги единствено согласно појавата на надворешни гениталии и придружни проводи. Во

least one of the gonads functions quite well, producing either sperm cells or eggs, as well as functional levels of the sex hormones - androgens or estrogens. Although in theory it might be possible for a true hermaphrodite to become both father and mother to a child, in practice the appropriate ducts and tubes are not configured so that eggs and sperm can meet.

In contrast with the true hermaphrodites, the pseudohermaphrodites possess two gonads of the same kind along with the usual male (XY) or female (XX) chromosomal makeup. But their external genitalia and secondary sex characteristics do not match their chromosomes, yet they also have a vagina and a clitoris, and at puberty they often develop breasts. They do not menstruate, however. Females have ovaries, two X chromosomes and sometimes a uterus, but they also have at least partly masculine external genitalia. Without medical intervention they can develop beards, deep voices and adult-size penises.

No classification scheme could more than suggest the variety of sexual anatomy encountered in clinical practice. In 1969, for example, two French investigators, Paul Guinet of the Endocrine Clinic in Lyons and Jacques Decourt of the Endocrine Clinic in Paris, described ninety-eight cases of true hermaphroditism - again, signifying people with both ovarian and testicular tissue - solely according to the appearance of the external genitalia and the accompanying ducts. In some cases the people exhibited strongly feminine development. They had separate openings for the vagina and the urethra, a cleft vulva defined by both the large and the small labia, or vaginal

некои случаи луѓето пројавувале изразито женствен развој. Тие имале посебни отвори за вагината и уретрата, расцепена вулва ограничена и со големите и малите усни, или вагиналните усни, а во пубертетот тие развивале гради и обично започнувале да менструираат. Обично преголемиот и сексуално активен клиторис, кој понекогаш во пубертетот се заканувал да прерасне во пенис, е обично тоа што ги терало да бараат медицинско внимание. Припадниците на една друга група исто така имале гради, тело од женствен тип, и менструација. Но нивните усни биле делумно соединети формирајќи некомплетен скротум (мадна ќеса). Фалусот (тука како ембриолошки термин за структурата што за време на вообичаениот развој се преобразува или во клиторис или во пенис) бил долг помеѓу 1,5 и 2,8 инчи; тие уринирале преку уретра што се отворала во или близу вагината.

Најзачестената форма на вистински хермафродити на која наишле Гине и Декур - 55 проценти - имале помажествен физички изглед. Кај тие луѓе уретрата оди или низ фалусот или близу фалусот, кој повеќе личи на пенис отколку на клиторис. Менструалната крв излегува периодично во тек на уринирањето. Но, и покрај релативно машкиот изглед на гениталните, за време на пубертетот се развиваат гради. Можно е некој примерок поголем од деведесет и осум т.н. вистински хермафродити да донесе уште поголеми контрасти и префинетости. Доволно е да се каже дека разликите се толку разнообразни што само преку истражувачка хируршка операција може да се дознае кои делови ги има и што е на што припоено.

Ембриолошкото потекло на хермафродитите луѓе јасно се вклопува во она што е познато за машкиот и женскиот сексуален развој. Ембрионската гонада генерално рано во развојот одбира да следи или

lips, and at puberty they developed breasts and usually begin to menstruate. It was the oversize and sexually alert clitoris, which threatened sometimes at puberty to grow into a penis, that usually impelled them to seek medical attention. Members of another groups also had breasts and a feminine body type, and they menstruated. But their labia were at least partly fused, forming an incomplete scrotum. The phallus (here an embryological term for a structure that during usual development goes on to form either a clitoris or a penis) was between 1.5 and 2.8 inches long; nevertheless, they urinated through a urethra that opened into or near the vagina.

By far the most frequent form of true hermaphrodite encountered by Guinet and Decourt - 55 percent - appeared to have a more masculine physique. In such people the urethra runs either through or near the phallus, which looks more like a penis than a clitoris. Any menstrual blood exits periodically during urination. But in spite of the relatively male appearance of the genitalia, breasts appear at puberty. It is possible that a sample larger than ninety-eight so-called true hermaphrodites would yield even more contrasts and subtleties. Suffice it to say that the varieties are so diverse that it is possible to know which parts are present and what is attached to what only after exploratory surgery.

The embryological origins of human hermaphrodites clearly fit what is known about male and female sexual development. The embryonic gonad generally chooses early in development to follow either a male or a female

машка или женска сексуална патека; сепак, за ово-тестисот, таквиот избор е заплеткан. Слично, ембрионскиот фалус најчесто завршува како клиторис или пенис, но постоењето на средни состојби воопшто не е изненадување за ембриологот. Исто така, има и уро-генитални испапчувања во ембрионот кои обично или остануваат отворени и стануваат вагинални усни или се спојуваат и стануваат скротум. Кај некои хермафродити, сепак, изборот отворање или затворање е амбивалентен. Најпосле, сите ембриони кај цицачите имаат структури што можат да станат женски утерус и јајцеводи, како и структури што можат да станат дел од машкиот систем за транспортирање сперма. Типично дегенерира или машкиот или женскиот состав на овие примордијални генитални органи, а структурите што остануваат ја достигнуваат нивната полово-соодветна иднина. Кај хермафродитите и двата состава органи се развиваат во различен степен.

Самата интерсексуалност е стара новина. На пример, хермафродитите честопати се среќаваат во приказните за потеклото на човекот. Секој библиски зналец верувал дека Адам го започнал животот како хермафродит и дека подоцна бил поделен на двајца луѓе - на машко и женско - откако ја изгубил наклоноста. Според Платон, некогаш одамна имало три пола - машки, женски и хермафродитски - но третиот пол се загубил со текот на времето.

И Талмудот и Тосефтата, еврејски книги на законот, вклучуваат опширни прописи за луѓето со мешан пол. Тосефтата јасно им забранува на хермафродитите да го наследуваат имотот на нивните татковци (како и ќерките), насамо да остануваат со жени (како и синовите) или да се бричат (како и мажите). Кога хермафродитите менструираат тие мора да бидат

sexual pathway; for the ovo-testis, however, that choice is fudged. Similarly, the embryonic phallus most often ends up as a clitoris or a penis, but the existence of intermediate states comes as no surprise to the embryologist. There are also uro-genital swellings in the embryo that usually either stay open and become the vaginal labia or fuse and become a scrotum. In some hermaphrodites, though, the choice of opening or closing is ambivalent. Finally, all mammalian embryos have structures that can become the female uterus and the fallopian tubes, as well as structures that can become part of the male sperm-transport system. Typically either the male or the female set of those primordial genital organs degenerates, and the remaining structures achieve their sex-appropriate future. In hermaphrodites both sets of organs develop to varying degrees.

Intersexuality itself is old news. Hermaphrodites, for instance, are often featured in stories about human origins. Early biblical scholars believed that Adam began life as a hermaphrodite and later divided into two people - a male and a female - after falling from grace. According to Plato there once were three sexes - male, female and hermaphrodite - but the third sex was lost in time.

Both the Talmud and the Tosefta, the Jewish books of law, list extensive regulations for people with mixed sex. The Tosefta expressly forbids hermaphrodites to inherit their fathers' estates (like daughters), to seclude themselves with women (like sons) or to shave (like men). When hermaphrodites menstruate they must be isolated from men (like women); they are disqualified from serv-

изолирани од мажите (како и жените); тие се дисквалификувани и не можат да служат како сведоци или свештеници (како и жените), но законите за педерастајата се применливи за нив.

Во Европа, кон крајот на средниот век се создаде образец кој трае до денес: хермафродитите се принудени да изберат востановена родова улога и да се држат до неа. Казната за престапот честопати била смрт. Така, во 17-от век, еден шкотски хермафродит кој живеел како жена бил жив закопан откако ја забременил ќерката на господарот/господарката.

За да се разрешат прашањата за наследство, легитимноста, татковството, наследувањето на титулите и подобноста за извесни професии, модерниот Англосаксонски правен систем налага новороденчињата да бидат регистрирани или како машки или како женски. Во Соединетите Држави денес определувањето на полот е регулирано со државни закони. Илиноис овозможува возрасните да го сменат полот кој е запишан во изводот за раѓање доколку лекарот потврди дека извршил соодветна хируршка интервенција. Од друга страна, Њујоршката академија за медицина зазема спротивно стојалиште. И покрај хируршките измени на надворешните гениталии, академијата тврдеше во 1966 дека хромозомскиот пол останува ист. Според таа мерка, желбата на личноста да го сокрие неговиот или нејзиниот првобитен пол не може да е појака од јавниот интерес за заштита од измама.

Во текот на ова столетие медицинската заедница го комплетираше она што го започна правниот свет - комплетно бришење на која и да е форма на отелотворен пол што не се потчинува на хетеросексуалниот образец машко-женско. Иронично, пософистицираното познание на комплексноста на сексуалните

ing as witnesses or as priests (like women), but the laws of pederasty apply to them.

In Europe a pattern emerged by the end of the Middle Ages that, in a sense, has lasted to the present day: hermaphrodites were compelled to choose an established gender role and stick with it. The penalty for transgression was often death. Thus in 1600s a Scottish hermaphrodite living as a woman was buried alive after impregnating his/her master's daughter.

For questions of inheritance, legitimacy, paternity, succession to title and eligibility for certain professions to be determined, modern Anglo-Saxon legal systems require that newborns be registered as either male or female. In the U.S. today sex determination is governed by state laws. Illinois permits adults to change the sex recorded on their birth certificates should a physician attest to having performed the appropriate surgery. The New York Academy of Medicine, on the other hand, has taken an opposite view. In spite of surgical alterations of the external genitalia, the academy argued in 1966, the chromosomal sex remains the same. By that measure, a person's wish to conceal his or her original sex cannot outweigh the public interest in protection against fraud.

During the century the medical community has completed what the legal would began - the complete erasure of any form of embodied sex that does not confirm to a male-female, heterosexual pattern. Ironically, a more sophisticated knowledge of the complexity of sexual systems has led to the repression of such intricacy.

системи доведе до потиснување на таквата сложеност. Во 1937 година, урологот Хју Х. Јанг (Hugh H. Young) од Универзитетот Џон Хопкинс публикуваше еден том насловен Генитални абнормалности, хермафродитизам и слични адренални болести. Книгата е извонредна по својата ерудиција, научната проникливост и широчината. Во неа Јанг собира изобилство грижливо документирани истории на случаи за да го докаже и проучи медицинскиот третман на таквите „несреќни случаи при раѓањето“. Јанг не дава суд за луѓето кои ги проучува, ниту пак се обидува да ги присили на третман оние интерсексуалци кои ја отфрлиле таквата опција. Тој покажа и невообичаена непристрасност упатувајќи на луѓето кои имале сексуални доживувања и како мажи и како жени како на „хермафродити практичари“.

Еден од поинтересните случаи на Јанг е хермафродитот наречен Ема кој пораснал како женско. Ема има и пенисовиден клиторис и вагина, кои и/му овозможувале да има „нормален“ хетеросексуален секс и со мажи и со жени. Како тинејџер Ема имала секс со голем број девојки кои многу ја привлекувале, но на деветнаесетгодишна возраст таа/тој се венчала со маж. За жал, тој ѝ пружал малку сексуално задоволство (иако тој немал никакви поплаки), и затоа за време на бракот и потоа Ема ги држел/а девојките како бонус. Од време на време имал/а задоволителен секс со нив. Јанг го опишува својот субјект како наизглед „сосема задоволен дури и среќен“ Во разговорот Ема повремено му кажувала за нејзината/неговата желба да биде маж, околноста за која Јанг вели дека е релативно лесно да се предизвика. Но одговорот на Ема задава херојски удар во полза на сопствениот интерес:

In 1937 the urologist Hugh H. Young of Johns Hopkins University published a volume titled *Genital Abnormalities, Hermaphroditism and Related Adrenal Diseases*. The book is remarkable for its erudition, scientific insight and open-mindedness. In it Young drew together a wealth of carefully documented case histories to demonstrate and study the medical treatment of such “accidents of birth.” Young did not pass judgment on the people who had had sexual experiences as both men and women as “practicing hermaphrodites.”

One of Young’s more interesting cases was a hermaphrodite named Emma who had grown up as a female. Emma had both a penis-size clitoris and a vagina, which made it possible for him/her to have “normal” heterosexual sex with both men and women. As a teenager Emma had had sex with a number of girls to whom s/he was deeply attracted; but at the age of nineteen s/he had married a man. Unfortunately, he had given Emma little sexual pleasure (though he had had no complaints), and so throughout that marriage and subsequent ones Emma had kept girlfriends on the side. With some frequency s/he had pleasurable sex with them. Young describes his subject as appearing “to be quite content and even happy.” In conversation Emma occasionally told him of his/her wish to be a man, a circumstance Young said would be relatively easy to bring about. But Emma’s reply strikes a heroic blow for self-interest:

Сакаш да ја отстраниш вагината? Не знам баш за тоа оти таа е моето бонче за исхрана. Ако го направиш тоа би требало да го напуштам мажот ми и да работам, затоа мислам дека ќе останам таква каква што сум. Мажот ми добро ме издржува, и иако немам никакви сексуални уживања со него, имам многу со моите девојки.

Дури и кога Јанг ја илуминираше интерсексуалноста со светлината на научниот разум, тој започна со нејзиното потиснување. Имено, неговата книга е исто така проширена расправа за најмодерните хируршки и хормонални методи за менување на интерсексуалците или во машки или во женски. Јанг можеби се разликувал од неговите следбеници по тоа што бил помалку судија и контролор на пациентите и нивните семејства, но сепак тој ги овозможил основите врз кои се изградени тековните практики на интервенција.

Некаде 1969 година, кога англиските лекари Кристофер Џ. Дјуерст (Christopher J. Dewhurst) и Роналд Р. Гордон (Ronald R. Gordon) ја напишаа *Интерсексуални нарушувања*, медицинските и хируршките пристапи кон интерсексуалноста се доближија до состојба на ригидна униформност. Не е изненадувачки тоа што толку закоравено мислење се случи во ерата на женствената - мистика - пост-Втората светска војна, при напливот во предградијата и стриктната поделба на семејните улоги согласно полот. Дека медицинскиот консензус не бил сосем универзален (или веројатно изгледал готов повторно да се распадне) може да се сфати од речиси хистеричниот тон на книгата на Дјуерст и Гордон, кој е во изразите контраст со молчаливото расудување на основачкото дело на Јунг. Разгледајте го нивниот воведен опис на интерсексуалното новороденче:

Можеме само да се обидеме да си го замислиме патењето на родителите. Тоа што новороденчето има деформа-

Would you have to remove that vagina? I don't know about that because that's my meal ticket. If you did that, I would have to quit my husband and go to work, so I think I'll keep it and stay as I am. My husband supports me well, and even though I don't have any sexual pleasure with him, I do have lots with my girlfriends.

Yet even as Young was illuminating intersexuality with the light of scientific reason, he was beginning its suppression. For his book is also an extended treatise on the most modern surgical and hormonal methods of changing intersexuals into either males or females. Young may have differed from his successors in being less judgemental and controlling of the patients and their families, but he nonetheless supplied the foundation on which current intervention practices were built.

By 1969, when the English physicians Christopher J. Dewhurst and Ronald R. Gordon wrote *The Intersexual Disorders*, medical and surgical approaches to intersexuality had neared a state of rigid uniformity. It is hardly surprising that such a hardening of opinion took place in the era of the feminine mystique – of the post – Second World War flight to the suburbs and the strict division of family roles according to sex. That the medical consensus was not quite universal (or perhaps that it seemed poised to break apart again) can be gleaned from the near-hysterical tone of Dewhurst and Gordon's book, which contrasts markedly with the calm reason of Young's founding work. Consider their opening description of an intersexual newborn:

One can only attempt to imagine the anguish of the parents. That a newborn should have a deformity....[affection] so fun-

ција... која „влијае“ на толку фундаментално прашање како што е самиот пол на детето... е трагичен настан кој веднаш ни ја привлекува визијата на безнадежно психолошки невклопена личност осуден да живее засекогаш како сексуален фриќ во самотија и исфрустрираност.

Дјуерст и Гордон предупредија дека бебето навистина би имало таква мизерна судбина доколку случајот би бил непрописно менаџиран; „но, за среќа“, напишаа тие, „со правилно менаџирање изгледот е неизмерно подобар отколку што би можеле да си замислат кутрите родители - емоционално вцашени од настанот - или кој и да е друг што не поседува специјално знаење.“

Научната догма брзо се приклони на претпоставката дека без медицинска грижа хермафродитите се осудени на мизерен живот. Како и да е, има неколку емпириски студии кои би ја подржале таа претпоставка, но извесен дел од истото истражување собрано за да се изгради случај во полза на медицинскиот третман и противречи. Френсис Бентон, уште еден од хермафродитите практичари на Јанг, „не бил загрижен за својата состојба, не сакал да биде променет, и уживал во животот.“ Истото може да се каже и за Ема, опортунистичката домаќинка. Дури и Дјуерст и Гордон, непоколебливи во поглед на психолошкото значење на третманот врз интерсексуалците во најрана фаза, прифатиле дека „менувањето на полот“ кај постари пациенти е мошне успешно. Тие известуваат за дваесет случаи на деца прекласификувани во различен пол по наводно критичното доба од осумнаесет месеци. Тие тврдеа дека сите прекласификации биле „успешни“, прашувајќи се дали повторната регистрација би можело да се „препорача посредно отколку што беше сугерирано досега“.

damental an issue as the very sex of the child... is a tragic event which immediately conjures up visions of a hopeless psychological misfit doomed to live always as a sexual freak in loneliness and frustration.

Dewhurst and Gordon warned that such a miserable fate would, indeed, be a baby's lot should the case be improperly managed; “but fortunately”, “they wrote, “with correct management the outlook is infinitely better than the poor parents – emotionally stunned by the event – or indeed anyone without special knowledge could ever imagine.”

Scientific dogma has held fast to the assumption that without medical care hermaphrodites are doomed to a life of misery. Yet there are few empirical studies to back up that assumption, and some of the same research gathered to build a case for medical treatment contradicts it. Francies Benton, another of Young's practicing hermaphrodites, “had not worried over his condition, did not wish to be changed, and was enjoying life.” The same could be said of Emma, the opportunistic hausfrau. Even Dewhurst and Gordon, adamant about the psychological importance of treating intersexuals at the infant stage, acknowledged great success in “changing the sex” of older patients. They reported on twenty cases of children reclassified into a different sex after the supposedly critical age of eighteen months. They asserted that all the reclassifications were “successful,” and they wondered then whether reregistration could be “recommended more readily than [had] been suggested so far.”

Третманот на интерсексуалноста во ова столетие обезбедува јасен пример за она што францускиот историчар Мишел Фуко (Michel Foucault) го нарекува биомок. Знаењето унапредено во биохемијата, ембриологијата, ендокринологијата, психологијата и хирургијата им овозможи на лекарите да го контролираат самиот пол на човековото тело. Повеќекратните противречности на тој вид моќ не повикуваат на грижливо разгледување. Од една страна, медицинското „менаџирање“ на интерсексуалноста се разви во секој случај како обид да се ослободат луѓето од перципираната психолошка болка (иако е нејасно дали болката е на пациентот, на родителите, или на лекарите). А ако ја прифатиме претпоставката дека во една полово поделена култура луѓето можат да ги остварат своите најголеми потенцијали за среќа и продуктивност само ако тие се сигурни дека тие припаѓаат на еден од само двата признаени пола, модерната медицина била крајно успешна.

Од друга страна, истите медицински достигнувања можат да се исчитуваат не како прогрес туку како модус на дисциплина. Хермафродитите имаат непокорни тела. Тие не потпаѓаат природно под бинарната класификација; само хируршката лажица за чевли може да ги смести таму. Но зошто ние би требало да сме загрижени ако некоја „жена“, дефинирана како некој што има дојки, вагина, матка и јајници и кој менструира, исто така има и доволно голем клиторис да пенетрира во вагината на некоја друга жена? Зошто би требало да сме загрижени ако има луѓе чија биолошка опрема им овозможува да имаат секс „природно“ и со мажи и со жени? Одговорите се чини лежат во културната потреба да се зачуваат јасни дистинкции помеѓу половите. Општеството наметнува контрола на интерсексуалните тела затоа што тие ја поматуваат и премостуваат големата поделба. Се

The treatment of intersexuality in this century provides a clear example of what the French historian Michel Foucault has called biopower. The knowledge developed in biochemistry, embryology, endocrinology, psychology and surgery has enabled physicians to control the very sex of the human body. The multiple contradictions in that kind of power call for some scrutiny. On the one hand, the medical “management” of intersexuality certainly developed as part of an attempt to free people from perceived psychological pain (though whether the pain was the patient’s, the parent’s or the physician’s is unclear). And if one accepts the assumption that in a sex-devised culture people can realize their greatest potential for happiness and productivity only if they are sure they belong to one of only two acknowledged sexes, modern medicine has been extremely successful.

On the other hand, the same medical accomplishments can be read not as progress but as a mode of discipline. Hermaphrodites have untruly bodies. They do not fall naturally into a binary classification; only a surgical shoe-horn can put them there. But why should we care if a “woman,” defined as one who has breasts, a vagina, a uterus and ovaries and who menstruates, also has a clitoris large enough to penetrate the vagina of another woman? Why should we care if there are people whose biological equipment enables them to have sex “naturally” with both men and women? The answers seem to lie in a cultural need to maintain the control of intersexual bodies because they blur and bridge the great divide. Inasmuch as hermaphrodites literally embody both sexes, they challenge traditional beliefs about sexual difference: they possess the irritating ability to live sometimes as one sex

додека хермафродитите буквално ги отелотворуваат обата пола, тие ги ставаат под прашање традиционалните верувања за половата разлика: тие ја поседуваат иритирачката способност да живеат понекогаш како еден пол, а понекогаш како друг, и тие го довикуваат сеништето на хомосексуалноста.

Но, што ако нештата беа сосем поинакви? Претставете си еден свет во кој истото знаење што ѝ овозможи на медицината да интервенира во менаџирањето на интерсексуалните пациенти им беше ставено на услуга на повеќекратните сексуалности. Претставете си дека половите се мултиплицирале надминувајќи ги границите што тековно можеме да си ги претставиме. Тоа би требало да биде еден свет на споделена моќ. Пациентот и лекарот, родителот и детето, машкото и женското, хетеросексуалецот и хомосексуалецот - сите тие спротивности, а и други би требало да исчезнат како извори на поделба. Би се јавила нова етика на медицинскиот третман, таква што овозможува амбигвитет во една култура што ја надминала сексуалната поделба. Главната мисија на медицинскиот третман би била да го зачува животот. Така хермафродитите би биле преокупирани првенствено не со тоа дали ќе можат да се сообразат на општеството туку со тоа дали тие можат потенцијално да развијат состојби опасни по живот - хернии, гонадни тумори, неурамнотежнесот на солите причинета од нефункционирање на жлездите - кои понекогаш го придружуваат развојот на хермафродитите. Во мојот идеален свет медицинската интервенција за интерсексуалците ретко ќе се случува пред да има оправдани разлози; последователниот третман би бил кооперативен потфат помеѓу лекарот, пациентот и другите советници тренирани во областите на родовиот мултиплицитет.

and sometimes the other, and they raise the specter of homosexuality.

But what if things were altogether different? Imagine a world in which the same knowledge that has enabled medicine to intervene in the management of intersexual patients has been placed at the service of multiple sexualities. Imagine that the sexes have multiplied beyond currently imaginable limits. It would have to be a world of shared powers. Patients and physician, parent and child, male and female, heterosexual and homosexual – all those oppositions and others would have to be dissolved as sources of division. A new ethic of medical treatment would arise, one that would permit ambiguity in a culture that had overcome sexual division. The central mission of medical treatment would be to preserve life. Thus hermaphrodites would be concerned primarily not about whether they can conform to society but about whether they might develop potentially life-threatening conditions – hernias, gonadal tumors, salt imbalance caused by adrenal malfunction – that sometimes accompany hermaphrodites development. In my ideal world medical intervention for intersexuals would take place only rarely before the age of reason; subsequent treatment would be a cooperative venture between physician, patient and other advisers trained in issues of gender multiplicity.

Не претендирам на тоа дека преминот кон мојата утопија ќе биде рамномерен. Полот, дури и од божемно „нормалниот“ хетеросексуален вид, продолжува да причинува неискажливи тегобности во Западното општество. Се разбира дека културата која допрва треба да се справи - религиозно а, во некои држави и правно - со древната и релативно некомплицирани реалност на хомосексуалната љубов нема брзо да ја прифати интерсексуалноста. Несомнено, досега најпроблематична арена би било одгледувањето на децата. Родителите, барем од Викторијанската ера наваму, се раздразнуваа, напати дури до степен на потполно одрекување, во однос на фактот дека нивните деца се сексуални суштества.

Сето ова и уште многу што објаснува зошто интерсексуалните деца биле генерално принудени во една од двете владејачки полови категории. Но, кои би биле психолошките последици од пристапувањето на алтернативниот пат - одгледување на децата како одважни интерсексуалци? Навидум, таквиот обрат изгледа исполнет со опасност. На пример, што би му се случило на интерсексуалното дете среде неумоливата свирепост на школскиот двор? Кога ќе дојде време за туширање на часот по физичко, какви ужаси и понижувања би го чекале интерсексуалецот откако неговата/нејзината анатомија ќе се покаже во сета нејзина нетрадиционална слава? Во кој клас ќе се регистрира тој/таа? Која бања ќе ја користи? И како, по фаволите, мама и тато ќе ѝ/му помогнат да го најде патот преку минското поле на пубертетот?

Во изминатите триесет години овие прашања беа игнорирани, бидејќи научната заедница со забележителна едногласност го избегнуваше разгледувањето на алтернативниот пат на непопречената интерсексуалност. Но, модерните истражувачи

I do not pretend that the transition to my utopia would be smooth. Sex, even the supposedly “normal,” heterosexual kind, continues to cause untold anxieties in Western society. And certainly a culture that has yet to come to grips – religiously and, in some states, legally – with the ancient and relatively uncomplicated reality of homosexual love will not readily embrace intersexuality. No doubt the most troublesome arena by far would be the rearing of children. Parents, at least since the Victorian era, have fretted, sometimes to the point of outright denial, over the fact that their children are sexual beings.

All that and more amply explains why intersexual children are generally squeezed into one of the two prevailing sexual categories. But what would be the psychological consequences of taking the alternative road – raising children as unabashed intersexuals? On the surface that tack seems fraught with peril. What, for example, would happen to the intersexual child amid the unrelenting cruelty of the school yard? When the time came to shower in gym class, that horrors and humiliations would await the intersexual as his/her anatomy was displayed in all its nontraditional glory? What bathroom would s/he use? And how on earth would Mom and Dad help shepherd him/her through the mine field of puberty?

In the past thirty years those questions have been ignored, as the scientific community has, with remarkable unanimity, avoided contemplating the alternative route of unanimity, avoided contemplating the alternative route of unimpeded intersexuality. But modern investigators tend

настојуваат да пренебрегнат еден супстанцијален корпус истории на случај, повеќето од нив собирани помеѓу 1930 и 1960 година, пред да земат замав хируршките интервенции. Речиси без исклучок, овие извештаи опишуваат деца кои израснале знаејќи дека се интерсексуалци (иако тоа не го рекламираше) и кои се приспособиле на нивниот невообичаен статус. Некои од студиите се богати со детали - со описи до туширање на физичко (кое повеќето интерсексуалци го избегнувале без инциденти); во секој случај, во групата нема психотичар или самоубиство.

Сепак, нијансите на социјализација кај интерсексуалците повикуваат на уште пософистицирани анализи. Јасно, пред да биде остварена мојата визија за половиот мултиплицитет, првите отворено интерсексуални деца и нивните родители ќе треба да бидат храбри пионери кои ќе го поднесат најголемиот товар на растечките болки на општеството. Но, на долга патека - иако можеби за тоа ќе треба да поминат генерации - наградата може да биде општество во кое сексуалноста е нешто што треба да се слави заради нејзината суптилност, а не нешто од што треба да се плашме или што треба да го исмеваме.

Превод од англиски јазик: Жарко Трајаноски

Белешки

¹ Припадник на Виговската партија во САД во времето на Граѓанската војна, која се застапувала за политичка филозофија на напредок и општествени реформи и за заштита на граѓанските слободи.

to overlook a substantial body of case histories, most of them compiled between 1930 and 1960, before surgical interventions became rampant. Almost without exception, those reports describe children who grew up knowing they were intersexual (through they did not advertise it) and adjusted to their unusual status. Some of the studies are richly detailed – described at the level of gym-class showering (which most intersexuals avoided without incident); in any event, there is not a psychotic or a suicide in the lot.

Still, the nuances of socialization among intersexuals cry out for more sophisticated analysis. Clearly, before my vision of sexual multiplicity can be realized, the first openly intersexual children and their parents will have to be brave pioneers who will bear the brunt of society's growing pain. But in the long view – though it could take generations to achieve – the prize might be a society in which sexuality is something to be celebrated for its subtleties and not something to be feared or ridiculed.

Notes

¹ Member of the Whig political party, which supported a political philosophy of progress and social changes and protected the civil liberties.

Ен Фаусто-
Стерлинг

Петте пола, повторно*

Вариететите на полот ќе ги тестираат медицинските вредности и општествените норми

Откако Черил Чејс (Cheryl Chase) застана на чело на полната сала за состаноци во хотелот Шератон во Бостон, нервозното кашлање ја направи тензијата чујна. Чејс, активистка за интерсексуални права беше поканета да се обрати на мајската средба во 2000 година, на Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society (LWPES), најголемата организација во Соединетите Држави на специјалисти за детски хормони. Нејзиниот говор требаше да биде големото финале на четиричасовниот симпозиум за третманот на гениталниот амбигвитет кај новороденчињата, бебиња родени со мешавина од машка и женска анатомија, или гениталии што изгледа се разликуваат од нивниот хромозомски пол. Темата не беше воопшто нова за собраните лекари.

Сепак, појавата на Чејс пред групата беше невообичаена. Пред три и пол години, Американската академија на педијатри го одби нејзиното барање да добие прилика да ги презентира стојалиштата на пациентите за третманот на гениталниот амбигвитет, отфрлајќи ја Чејс и нејзините поддржувачи како

* Статијата е за првпат објавена во *The Sciences*, July/August 2000.

Anne Fausto-
Sterling

The Five Sexes, Revisited*

The Varieties of Sex Will
Test Medical Values
and Social Norms

As Cheryl Chase stepped to the front of the packed meeting room in the Sheraton Boston Hotel, nervous coughs made the tension audible. Chase, an activist for intersexual rights, had been invited to address the May 2000 meeting of the Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society (LWPES), the largest organization in the United States for specialists in children's hormones. Her talk would be the grand finale to four-hour symposium on the treatment of genital ambiguity in newborns, of both male and female anatomy, or genitals that appear to differ from the chromosomal sex. The topic was hardly a novel one to the assembled physicians.

Yet Chase's appearance before the group was remarkable. Three and a half years earlier, the American Academy of Pediatrics had refused her request for a chance to presedent the patient's viewpoint on the treatment of genital ambiguity, dismissing Chase and her supporters as "zealots." About two dozen intersex people had responded

* First published in *The Sciences*, July/August 2000.

„фанатици“. Околу две дузини интерсексуалци одговорија со создавање жив штит. Интерсекс здружението на Северна Америка (The Intersex Society of North America - ISNA) издаде дури и соопштение: „Хермафродитите нишанат врз докторите за деца“.

Тоа добро му дојде на моето улично-активистичко срце од 1960-тите. На кратки патеки, ѝ кажав на Чејс тогаш, оградувањето ќе ги разбесни луѓето. Но на крај, ја уверував, вратите што се сега затворени ќе се отворат. Сега, кога Чејс почна да им се обраќа на лекарите на нивната конвенција, тоа предвидување се обистинуваше. Нејзиниот говор, „Полов амбигвитет: пристап сосредоточен врз пациентот“, беше одмерена критика на речиси универзалната практика на изведување брзи, „корективни“ хируршки зафати на илјадници бебиња кои што секоја година се раѓаат со двосмислени гениталии. Самата Чејс живее со последиците од таков хируршки зафат. Сепак, нејзината публика, самите ендокринолози и хирурзи кои Чејс ги обвини дека реагираат со „хируршки зафат и срам“, ја прими со почит. Уште поневообичаено, повеќе од говорниците што ѝ претходеа на сесијата веќе говорееа за потребата за отфрлање на тековните практики во полза на третмани кои ќе бидат пососредоточени врз психолошко советување.

Што доведе до таков драматичен пресврт на судбината? Секако, говорот на Чејс на LWPES симпозиумот беше одбрана на нејзиното постојано барање внимание за нејзината кауза. Но, поканата до неа да зборува исто така беше вододелница во расправата што се одвиваше за тоа како да се третираат децата со двосмислени гениталии. А таа расправа, пак, е само врв на биокултурната санта - родовата санта - што продолжува да ја бранува како медицината така и нашата поширока култура.

by throwing up a picket line. The Intersex Society of North America (ISNA) even issued a press release: “Hermaphrodites Target Kiddie Docs.”

It had done my 1960s street-activist heart good. In the short run, I said to Chase at the time, the picketing would make people angry. But eventually, I assured her, the doors then closed would open. Now, as Chase began to address the physicians at their own convention, the prediction was coming true. Her talk, titled “Sexual Ambiguity: The Patient-Centered Approach,” was a measured critique of the near-universal practice of performing immediate, “corrective” surgery on thousands of infants born each year with ambiguous genitalia. Chase herself lives with the consequences of such surgery. Yet her audience, the very endocrinologist and surgeons Chase was accusing of reacting with “surgery and shame,” received her with respect. Even more remarkably, many of the speakers who preceded her at the session had already spoken of the need to scrap current practices in favor of treatments more centers on psychological counseling.

What led to such a dramatic reversal of fortune? Certainly, Chase’s talk at the LWPES symposium was a vindication of her persistence in seeking attention for her cause. But her invitation to speak was also a watershed in the evolving discussion about how to treat children with ambiguous genitalia. And that discussion, in turn, in the tip of a biocultural iceberg – the gender iceberg – that continues to rock both medicine and our culture at large.

Чејс го направи своето прво национално појавување во 1993 година, на самите овие страници, најавувајќи го формирањето на ISNA во едно писмо што одговараше на есејот што го напишав за Науките, насловен „Петте пола“ (март/април 1993). Во тој напис, јас тврдев дека двополовиот систем прифатен во нашето општество не е адекватен за опфаќање на целокупниот спектар на човековата половост. На негово место, предложив систем од пет пола. Покрај машкиот и женскиот пол, јас ги вклучив „хермите“ (именувани по вистинските хермафродити, луѓето родени и со тестис и со јајник); „мерми“ (машки псевдохермафродити, кои се родени со тестиси и некои аспекти на женски гениталии); и „ферми“ (женски псевдохермафродити, кои имаат јајници комбинирани со некои аспекти на машки гениталии).

Имав намера да бидам провокативна но, исто така, пишував мошне иронично. Оттаму, бев изненадена од големината на спорот што го поттикна статијата. Десничарските христијани беа скандализирани, и ја поврзаа мојата идеја за пет пола со Четвртата светска конференција на жените, спонзорирана од Обединетите Нации и оддржана во Пекинг во септември 1995 година. Истовремено, статијата ги воодушеви оние другите кои се чувствуваа ограничени од тековниот полов и родов систем.

Јасно беше дека чепнав во нервот. Фактот дека толку многу луѓе можеа да бидат раздразнети од мојот предлог да се преработи нашиот полов и родов систем сугерираше дека промената - како и отпорот кон неа - може да е на повидок. Навистина, многу нешта се променија од 1993 година, и би сакала да мислам дека мојата статија беше значаен стимул. Божем од никаде, интерсексуалците се материјализираат пред самите наши очи. Исто како Чејс, многумина станаа поли-

Chase made her first national appearance in 1993, in these very pages, announcing the formation of ISNA in a letter responding to an essay I had written for *The Sciences*, titled “The Five Sexes” [March/April 1993]. In that article I argued that the two-sex system embedded in our society is not adequate to encompass the full spectrum of human sexuality. In its place, I suggested a five-sex system. In addition to males and females, I included “herms” (named after true hermaphrodites, people born with both testis and an ovary); “merms” (male pseudohermaphrodites, who are born with testes and some aspect of female genitalia); and “ferms” (female pseudohermaphrodites, who have ovaries combined with some aspect of male genitalia).

I had intended to be provocative, but I had also written with tongue firmly in cheek. So I was surprised by the extent of the controversy the article unleashed. Right-wing Christians were outraged, and connected my idea of five sexes with the United Nations-sponsored Fourth World Conference on Women, held in Beijing in September 1995. At the same time, the article delighted others who felt constrained by the current sex and gender system.

Clearly, I had struck a nerve. The fact that so many people get riled up by my proposal to revamp our sex and gender system suggested that change – as well as resistance to it – might be in the offing. Indeed, a lot has changed since 1993, and I like to think that my article was an important stimulus. As if from nowhere, intersexuals are materializing before our very eyes. Like Chase, many have become political organizers, who lobby physicians and politicians to change current treatment practices. But more gener-

тички организатори, кои лобираат лекарите и политичарите да ги сменат тековните практики на третирање. Но, поопшто гледано, што не е и помалку провокативно, границите што го изделуваат машкото од женското е потешко да се дефинираат од кога и да е.

Некои сметаат дека тековните промени се длабоко вознемирувачки. Другите ги сметаат за ослободувачки.

Кој е интерсексуалец - и колку многу интерсексуалци има? Поимот на интерсексуалноста е вкоренет во самите идеи на машко и женско. Во идеализираниот, платонски, биолошки свет, луѓето се поделени на два типа совршено диморфни вида. Мажите имаат X и Y хромозоми, тестиси, пенис и сета соодветна внатрешна инсталација за испуштање урина и сперма кон надворешниот свет. Исто така, тие имаат добро познати секундарни полови карактеристики, вклучувајќи мускулеста градба и влакна на лицето. Жените имаат два X хромозома, јајници, сета внатрешна инсталација за транспортирање на урината и јајце клетките кон надворешниот свет, систем за поддршка на бременоста и феталниот развој, како и многу други препознатливи секундарни полови карактеристики.

Оваа идеализирана приказна маскира многу очигледни предупредувања: некои жени имаат влакна на лицето, некои мажи немаат ич; некои жени зборуваат со длабоки гласови, некои мажи со изразито пискави. Помалку познат факт е дека, по темелна проверка, апсолутниот диморфизам се распаѓа дури и на ниво на едноставна биологија. Хромозомите, хормоните, внатрешните полови структури, гонадите и надворешните гениталии - сите тие варираат многу повеќе отколку што увидуваат најголемиот број луѓе. Тие што се раѓаат вон платонската диморфна црница се наречени интерсексуалци.

ally, though perhaps no less provocatively, the boundaries separating masculine and feminine seem harder then ever to define.

Some find the changes under way deeply disturbing. Others find them liberating.

Who is an intersexual – and how many intersexuals are there? The concept of intersexuality is rooted in the very ideas of male and female. In the idealized, Platonic, biological world, human beings are divided into two kinds: a perfectly dimorphic species. Males have an X and a Y chromosome, testes, a penis and all of the appropriate internal plumbing for delivering urine and semen to the outside world. They also have well-known secondary sexual characteristics, including a muscular build and facial hair. Women have two X chromosomes, ovaries, all of the internal plumbing to transport urine and ova to the outside world, a system to support pregnancy and fetal development, as well as a variety of recognizable secondary sexual characteristics.

That idealized story papers over many obvious caveats: some women have facial hair, some men have none; some women speak with deep voices, some men veritably squeak. Less well known is the fact that, on close inspection, absolute dimorphism disintegrates even at the level of basic biology. Chromosomes, hormones, the internal sex structures, the gonads and the external genitalia all vary more than most people realize. Those born outside of the Platonic dimorphic mold are called intersexuals.

Во „Петте пола“ известив за проценката на еден психолог, експерт за третманот на интерсексуалците, сугерирајќи дека околу 4 проценти од сите живородени се интерсексуалци. Тогаш, заедно со една група студенти од Универзитетот Браун, почнав да ја спроведувам првата системска проценка на расположливите податоци за стапката на раѓање на интерсексуалците. Ја прочешлавме медицинската литература за проценки на честотата на различни категории интерсексуалци, од дополнителни хромозоми до мешани гонади, хормони и гениталии. За некои состојби можевме да најдеме само анегдотско сведоштво; сепак, за повеќето постојат бројки. Врз основа на тоа сведоштво, ние пресметавме дека на секои 1000 родени деца, седумнаесет се интерсексуалци во некоја форма. Тој број - 1,7 проценти - е приближна проценка, не е прецизна бројка, иако ние веруваме дека е поточна од 4-те проценти за кои известив.

Нашата цифра ги претставува сите хромозомски, анатомски и хормонални исклучоци на диморфниот идеал; бројот на интерсекавалци кои можат, потенцијално, да бидат подложени на хируршки зафат како бебиња е помал - веројатно помеѓу еден од 1000 и еден од 2000 живородени. Понатаму, со оглед на тоа што некои популации ги поседуваат релевантните гени во поголема честота, стапката на раѓање на интерсексуалци не е еднообразна ширум светот.

На пример, земете го предвид генот за конгенитална адrenalна хиперплазија (CAH). Кога CAH генот е наследен од обата родитела, тоа доведува до бебе со маскулинизирани надворешни гениталии кое поседува два X хромозома и внатрешни репродуктивни органи на потенцијално плодна жена. Честотата на

In “The Five Sexes” I reported an estimate by a psychologist expert in the treatment of intersexuals, suggesting that some 4 percent of all live births are intersexual. Then, together with a group of Brown University undergraduates, I set out to conduct the first systematic assessment of the available data on intersexual birthrates. We scoured the medical literature for estimates of the frequency of various categories of intersexuality, from additional chromosomes to mixed gonads, hormones and genitalia. For some conditions we could find only anecdotal evidence; for most, however, numbers exist. On the basis of that evidence, we calculated that for every 1,000 children born, seventeen are intersexual in some form. That number - 1.7 percent - is a ballpark estimate, not a precise count, though we believe it is more accurate than the 4 percent I reported.

Our figure represent all chromosomal, anatomical and hormonal exceptions to the dimorphic ideal; the number of intersexuals who might, potentially, be subject to surgery as infants are smaller - probably between one in 1000 and one in 2000 live births. Furthermore, because some populations possess the relevant genes at high frequency, the intersexual birthrate is not uniform throughout the world.

Consider, for instance, the gene for congenital adrenal hyperplasia (CAH). When the CAH gene is inherited from both parents, it leads to a baby with masculinized external genitalia who possesses two X chromosomes and the internal reproductive organs of the potentially fertile woman. The frequency of the gene varies widely around

генот варира многу ширум светот: во Нов Зеланд се јавува само кај 43 деца на милион; кај Јупик Ескимите од југозападна Аљаска, неговата честота е 3500 на милион.

Интерсексуалноста секогаш беше до извесен степен прашање на дефиниција. А во минатото столетие лекарите беа оние кои што ги дефинираа децата како интерсексуалци - и кои што обезбедуваа помош. Кога само хромозомите се невообичаени, а надворешните гениталии и гонади јасно укажуваат или на машко или на женско, лекарите не застапуваат интервенција. Навистина, не е јасно каков вид интервенција би можел да се застапува во такви случаи. Но приказната е сосема поинаква кога бебињата се родени со мешани гениталии, или со надворешни гениталии кои не се согласуваат со гонадите на бебето.

Најголемиот дел клиничари кои сега специјализираат на третманот врз бебињата со интерсекс се потпираат врз принципите за менаџирање случаи развиени во 1950-тите од психологот Џон Мони (John Money) и психијатрите Џоан Џ. Хемпсон (Joan G. Hampson) и Џон Л. Хемпсон (John L. Hampson), сите од Универзитетот Џон Хопкинс во Балтимор, Мериленд. Мони верувал дека родовиот идентитет е во потполност прилагодлив до околу 18 месеци после раѓањето. Така, тврдел тој, кога тимот за третман ќе се соочи со бебе кое има двосмислени гениталии, тимот може да направи родово определување единствено врз основа на она што има најмногу смисла, хируршки гледано. Лекарите можат тогаш едноставно да ги охрабрат родителите да го одгледаат детето согласно хируршки определениот род. Мнозинството лекари напоменуваа дека следењето на тој курс би го намалило психолошкото страдање и кај пациентот и кај родителите.

the world: in New Zealand it occurs it only forty-three children per million; among the Yupik Eskimo of south-western Alaska, its frequency is 3,500 per million.

Intersexuality has always been to some extent a matter of definition. And in the past century physicians have been the ones who defined children as intersexual – and provided the remedies. When only the chromosomes are unusual, but the external genitalia and gonads clearly indicate either a male or a female, physicians do not advocate intervention. Indeed, it is not clear what kind of intervention could be advocated in such cases. But the story is quite different when infants are born with mixed genitalia, or with external genitals that seem at odds with the baby's gonads.

More clinics now specializing in the treatment of intersex babies rely on case-management principles developed in the 1950s by the psychologist John Money and the psychiatrists Joan G. Hampson and John L. Hampson, all of John Hopkins University in Baltimore, Maryland. Many believed that gender identity is completely malleable for about eighteen months after birth. Thus, he argued, when a treatment team is presented with an infant who has ambiguous genitalia, the team could make a gender assignment solely on the basis of what made the best surgical sense. The physician could then simply encourage the parents to raise the child according to the surgically assigned gender. Following this course, most physicians maintained, would eliminate psychological distress for both the patient and the parents. Indeed, treatment teams were never to use such words as “intersex” or “hermaphrodite”; instead, they were to tell parents that nature intended the baby to be the boy or the girl that the physi-

Навистина, тимовите за третман никогаш не користеа такви зборови како „интерсекс“ или „хермафродит“; наместо тоа, тие им кажуваа на родителите дека природата имала намера бебето да биде момче или девојче, што беше определено од лекарите. Со хируршкиот зафат, лекарите само ја довршуваа намерата на природата.

Иако Мони и Хемпсонови објавија детални студии на случај за деца со интерсекс, за кои велеа дека добро се прилагодиле кон нивното родово определување, Мони сметаше дека еден посебен случај ја докажал неговата теорија. Тоа беше еден драматичен пример, дотолку повеќе што тука воопшто немаше интерсексуалност; едното момче од парот идентични близнаци го загубило својот penis како резултат на несреќа при обречување. Мони препорачал „Џон“ (како што стана познат во подоцнежната студија на случај) да биде хируршки преобразен во „Џоан“ и одгледан како девојче. Со време, Џоан почна да сака фустани и да си прави фризури. Мони гордо објави дека половото преопределување било успешно.

Но, како што неодамна е прибележено од Џон Колапинто (John Colapinto), во неговата книга *Како што природата го создаде*, Џоан - сега позната како возрасно машко со име Дејвид Рајмер - на крај го отфрлила своето женско определување. Дури и без функционирачки penis и тестиси (кои што биле отстранети како дел од преопределувањето) Џон/Џоан побара маскулинизирачко лечење, и се венчаше со жена со деца (кои ги посвои).

Откако целосниот заклучок на приказната за Џон/Џоан стана познат, се јавија и други индивидуи кои беа преопределени како машки или женски непосредно по раѓањето а кои подоцна ги отфрлиле

cians had determined it was though sugery, the physicians were merely completing nature's intention.

Although Money and the Hampsons published detailed case studies of intersex children who they said had adjusted well to their gender assignments. Money thought one sace in particular proved his history. It was a dramatic example, inasmuch as it did not involve intersexuality at all; one of a pair of identical twin boys lost his penis as a result of a circumcision accident. Money recommended that "John" (as he came to be known in a later case study) be surgically turned into "Joan" and raised as a girl. In time, Joan grew to love wearing dresses and having her hair done. Money proudly proclaimed the sex reassignment a success.

But as recently chronicled by John Colapinto, in his book *As Nature Made Him*, Joan - now known to be an adult male named David Reimer - eventually rejected his female assignment. Even without a functioning penis and testes (which had been removed as part of the reassignment) John/Joan sought masculinizing medication, and married a women with children (whom he adopted).

Since the full conclusion to the John/Joan story came to light, other individuals who were reassigned as males or females shortly after birth but who later rejected their early assignments have come forward. So, too, have cases

нивите рани определувања. Исто така, имаше и случаи во кои преопределувањата функционираа - барем кога субјектите беа во средината на дваесеттите. Но, дури и тогаш исходот од хируршкиот зафат може да биде проблематичен. Гениталната хирургија честопати остава лузни што ја редуцираат сексуалната чувствителност. Самата Чејс имаше комплетна клиторидектомија, процедура што денес помалку често се изведува врз интерсексуалците. Но и поновите хируршки зафати, кои ја редуцираат големината на клиторалниот столб, сè уште значително ја намалуваат чувствителноста.

Обелоденувањето на случаите на неуспешно преопределување и појавата на интерсекс активизам доведе до тоа да се зголеми бројот педијатри ендокринолози, уролози и психолози кои ја преиспитуваа разборитоста на раната генитална хирургија. На пример, во еден говор на LWPEs средбата, пред говорот на Чејс, медицинскиот етичар Лоренс Б. Мекалах од Центарот за медицинска етика и здравствена политика при Бејлор колеџот за медицина во Хјустон, Тексас, предложи една етичка рамка за третирање на децата со двосмислени гениталии. Со оглед на тоа што половиот фенотип (манифестацијата на генетички и ембриолошки детерминирани полови карактеристики) и родовото претставување (половата улога проектирана од страна на индивидуата во општеството) се многу менливи, тврди Мекалах, различни форми на интерсексуалност би требало да се дефинираат како нормални. Сите тие спаѓаат во статистички очекуваната варијабилност на полот и родот. Понатаму, иако извесни состојби на болест може да придружуваат извесни форми на интерсексуалност, и може да налагаат медицинска интервенција, самите интерсексуални состојби не се болести.

in which the reassignment has worked - at least into the subject's mid-twenties. But even then the aftermath of the surgery can be problematic. Genital surgery often leaves scars that reduce sexual activity. Chase herself had a complete clitoridectomy, a procedure that is less frequently performed on intersexual today. But the newer surgeries, which reduce the size of the clitoral shaft, still greatly reduce sensitivity.

The revaluation of cases of failed reassignment and the emergence of intersex activism have led an increasing number of pediatric endocrinologists, urologist and psychologists to reexamine the wisdom of early genital surgery. For example, in a talk that preceded Chase's at the LWPEs meeting, the medical ethicist Laurence B. McCullough of the Center for Medical Ethics and Health Policy at Baylor College of Medicine in Huston, Texas, introduced an ethical framework for the treatment of children with ambiguous genitalia. Because sex phenotype (the manifestation of genetically and embryologically determined sexual characteristics) and gender presentation (the sex role projected by the individual in society) are highly variable, McCullough argues, the various forms of intersexuality should be defined as normal. All of them fall within the statistically expected variability of sex and gender. Furthermore, though certain disease states may accompany some forms of intersexuality, and may require medical intervention, intersexual conditions are not themselves diseases.

Мекалах исто така приговара дека во процесот на определување на родот, лекарите треба да го минимизираат она што тој го нарекува неповратни определувања: преземање чекори како што се хируршко отстранување или модифицирање на гонадите или гениталиите за кои пациентот некој ден може да посака да му се вратат какви што биле. Конечно, Мекалах се залага лекарите да ја отфрлат нивната практика на третирање на раѓањето дете со генитална двосмисленост како медицински или општествен аларм. Наместо тоа, тие би требало да почекаат додека извршат комплетен систематски преглед, и треба да им откријат сè на родителите, вклучувајќи ги и неизвесностите во однос на конечниот исход. Со други зборови, мантрата на третманот би требало да биде терапија, а не хирургија.

Верувам дека на дофат ни е нов протокол за третманот врз интерсекс бебињата, сличен на оној зацртан од Мекалах. Третманот би требало да комбинира некои основни медицински и етички принципи со практичен, но помалку драстичен пристап кон раѓањето на дете со мешан пол. Како прв чекор, хируршки зафат врз бебиња би требало да се изведува единствено за да се спаси детскиот живот или суштински да се подобри физичката добробит на детето. Лекарите можат да определат пол - машки или женски - на интерсекс бебе врз основа на веројатноста дека посебната состојба ќе доведе до формирање на посебен родов идентитет. Во исто време, пак, практичарите би требало да бидат доволно скромни да признаат дека како што расне детето, тој или таа може да го отфрли определувањето - и тие би требало да бидат доволно мудри да чујат што детето има да каже. Најважното, родителите би требало да имаат пристап до целокупниот опсег информации и опции кои им стојат на располагање.

McCullough also contends that in the process of assigning gender, physicians should minimize what he calls irreversible assignments: taking steps such as the surgical removal or modification of gonads or genitalia that the patient may one day want to have reversed. Finally, McCullough urges physicians to abandon their practice of treating the birth of a child with genital ambiguity as a medical or social emergency. Instead, they should take the time to perform a thorough medical workup and should disclose everything to the parents, including the uncertainties about the final outcome. The treatment mantra, in other words, should be therapy, not surgery.

I believe a new treatment for intersex infants, similar to the one outlined by McCullough, is close at hand. Treatment should combine some basic medical and ethical principles with a practical but less drastic approach to the birth of a mixed-sex child. As a first step, surgery on infants should be performed only to save the child's life or the substantially improve the child's physical well-being. Physicians may assign a sex - male or female - to an intersex infant on the basis of the probability that the child's particular condition will lead to the formation of a particular gender identity. At the same time, though, practitioners ought to be humble enough to recognize that as the child grows, he or she may reject the assignment - and they should be wise enough to listen to what the child has to say. Most important, parents should have access to the full range of information and options available to them.

Определувањата на полот кои се прават набрзо по раѓањето се само почеток на едно долго патување. На пример, да го разгледаме животот на Макс Бек: роден како интерсексуалец, Макс беше хируршки преопределен како женско и согласно тоа израснат како женско. Да ја следеше нејзиниот медицински тим во раните дваесетти, тие ќе си мислеа дека нејзиното определување е успешно бидејќи таа беше венчана со маж. (Треба да се забележи дека успехот во родовото определување традиционално бил дефиниран како живеење во тој род како хетеросексуалец). Меѓутоа, по неколку години Бек се прогласи за „буч“ лезбејка; сега во средината на триесеттите, Бек стана маж и се венча со својата партнерка лезбејка, која (благодарјќи на чудата на модерната репродуктивна технологија) неодамна роди девојче.

Трансексуалците, луѓето кои имаат емоционален род несовпаѓлив со нивниот физички пол, порано се опишуваа себеси со помош на диморфички апсолути - машки заробени во женски тела, или обратно. Како такви, тие бараа психолошко олеснување преку хируршки зафат. Иако многумина сè уште го прават тоа, некои таканаречени транс-родови луѓе денеска се склони да престојуваат во понеодредени зони. На пример, трансексуалец машко-кон-женско може да се прогласи за лезбејка. Џејн, физиолошки родена како машко, сега е во нејзините доцни триесетти и живее со нејзината сопруга, со која се омажи кога нејзиното име беше сè уште Џон. Џејн зема хормони за да се феминизира себеси, но тие сè уште не беа ја попречиле во нејзината способност да стапи во однос како маж. Во нејзиниот ум Џејн е во лезбејска врска со нејзината сопруга, иако таа ги согледува нивните интимни моменти како премин помеѓу лезбејскиот и хетеросексуалниот секс.

Sex assignments made shortly after birth are only the beginning of a long journey. Consider, for instance, the life of Max Beck: Born intersexual, Max was surgically assigned as a female and consistently raised as such. Had her medical team followed her into her early twenties, they would have deemed her assignment a success because she was married to a man. (It should be noted that success in gender assignment has traditionally been defined as living in that gender as a heterosexual.) Within a few years, however, Beck had come out as a butch lesbian; now in her mid-thirties, Beck has become a man and married his lesbian partner, who (through the miracles of modern reproductive technology) recently gave birth to a girl.

Transsexuals, people who have an emotional gender at odds with their physical sex, once described themselves in terms of demographic absolutes - males trapped in female bodies, or vice versa. As such, they sought psychological relief through surgery. Although many still do, some so-called transgendered people today are content to inhabit a more ambiguous zone. A male-to-female transsexual, for instance, may come out as a lesbian. Jane, born a physiological male, is now in her late thirties and living with her wife, whom she married when her name was still John. Jane takes hormones to feminize herself, but they have not yet interfered with her ability to engage in intercourse as a man. In her mind, Jane as a lesbian relationship with her wife, through she views their intimate moments as a cross between lesbian and heterosexual sex.

Може да изгледа природно да се сметаат интерсексуалците и трансродовите луѓе како да живеат на полпат помеѓу машкиот и женскиот пол. Но, машкото и женското, мажественото и женственото, не може да се анализираат како извесен вид на континуум. Поскоро, полот и родот најдобро се концептуализираат како точки во еден мултидимензионален простор. Извесно време, експертите за родов развој разграничуваа помеѓу пол на генетичко ниво и на клеточно ниво (полово-специфичниот генетски израз, X и Y хромозоми); на хормонално ниво (во фетусот, за време на детството, и по пубертетот); и на анатомско ниво (гениталии и секундарни полови карактеристики). Родовиот идентитет веројатно се јавува од сите овие телесни аспекти преку извесна слабо разбрана интеракција со средината и искуството. Она што сè повеќе станува јасно е дека можеме да најдеме нивоа на машкост и женскост во речиси секоја можна пермутација. Кај хромозомско, хормонално и генитално машко (или женско) може да се јави женски (или машки) родов идентитет. Или, кај хромозомско женско со машки фетусни хормони и мажествени гениталии - но со женски пубертетски хормони - може да се развие женски родов идентитет.

Медицинските и научните заедници допрва треба да усвојат јазик кој е биде во состојба да го опише таквото различие. Во нејзината книга *Хермафродитиите и медицинското откривање на полот*, Алис Домурат Дрегер (Alice Domurat Dreger) - историчарка и медицинска етичарка од Мичигенскиот државен универзитет во Ист Лансинг - го документира појавувањето на тековните медицински системи за класификација на родовиот амбигвитет. Тековната употреба останува вкоренета во викторијанскиот пристап кон полот. Логичката структура на вообичаено употребуваниите изрази „вистински хермафродит“, „машки псевдохер-

It might seem natural to regard intersexual and transgendered people as living midway between the poles of male and female. But male and female, masculine and feminine, cannot be parsed as some kind of continuum. Rather, sex and gender are best conceptualized as points in a multidimensional space. For some time, experts on gender developments have distinguished between sex at the genetic level and at the cellular level (sex-specific gene expression, X and Y chromosomes); at the hormonal level (in the fetus, during childhood and after puberty); and at the anatomical level (genitals and secondary sexual characteristics). Gender identity presumably emerges from all of those corporeal aspects via some poorly understood interaction with environment and experience. What has become increasingly clear is that one can find levels of masculinity and femininity in almost every possible permutation. A chromosomal, hormonal and genital male (or female) may emerge with a female (or male) gender identity. Or a chromosomal female with male fetal hormones and masculinized genitalia – but with female pubertal hormones – may develop a female gender identity.

The medical and scientific communities have yet to adopt a language that is capable of describing such diversity. In her book *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, the historian and medical ethicist Alice Domurat Dreger of Michigan State University in East Lansing documents the emergence of current medical systems for classifying gender ambiguity. The current usage remains rooted in the Victorian approach to sex. The logical structure of the commonly used terms “true hermaphrodite,” “male pseudohermaphrodite” and “female pseudohermaphrodite” indicated that only the so-called true hermaphrodite is a genuine mix of male and female. The oth-

мафродит“ и „женски псевдохермафродит“ укажува дека единствено таканаречениот вистински хермафродит е автентична мешавина на машко и женско. Другите, без оглед на тоа колку се збркувачки нивните телесни делови, се всушност прикриени машки или женски. Со оглед на тоа што вистинските хермафродити се ретки - веројатно еден на 100000 - еден таков систем на класификација ја поддржува идејата дека луѓето се апсолутно диморфен вид.

Во мугрите на дваесет и првото столетие, кога варијабилноста на родот се чини толку видлива, тешко е да се зачува една таква позиција. Исто така, стариот медицински консензус тука почнува да се распаѓа. Минатата есен педијатарот уролог Јан А. Аронсон од Медицинскиот универзитет на Јужна Каролина во Чарлстон организираше „таск форс“ на Северна Америка за интерсексуалност (NATFI) да ги преиспита клиничките реакции на гениталната двосмисленост кај бебињата. Клучните медицински здруженија, како што е Американската академија на педијатрите, го поддржаа NATFI. Специјалистите по хирургија, ендокринологија, психологија, етика, психијатрија, генетика и јавно здравје, како и групите што застапуваат интерсекс пациенти, стапија во редовите на NATFI.

Една од целите на NATFI е востановување на нова полова номенклатура. Еден предлог што е на разгледување го заменува тековниот систем со емоционално неутрална терминологија која ги нагласува развојните процеси наместо однапред смислените родови категории. На пример, интерсекс од типот I се развива од аномалски вирилизирачки влијанија; интерсекс од типот II исходува од некаков прекин на вирилизацијата; а кај интерсекс од тип III самите гонади може да не се развиле онака како што се очекувало.

ers, no matter how confusing their body parts, are really hidden males or females. Because true hermaphrodites are rare – possibly only one in 100,000 – such a classification system supports the idea that human beings are an absolutely dimorphic species.

At the dawn of twenty-first century, when the variability of gender seems so visible, such a position is hard to maintain. And here, too, the old medical consensus has begun to crumble. Last fall the pediatric urologist Ian A. Aaronson of the Medical University of South Carolina in Charleston organized the North American Task Force on Intersexuality (NATFI) to review the clinical responses to genital ambiguity to infants. Key medical associations, such as the American Academy of Pediatrics, have endorsed NATFI. Specialist in surgery, endocrinology, psychology, ethics, psychiatry, genetics and public health, as well as intersex patient-advocate groups, have joined its ranks.

One of the goals of NATFI is to establish a new sex nomenclature. One proposal under consideration replaces the current system with emotionally neutral terminology that emphasizes developmental processes rather than preconceived gender categories. For example, Type I intersexes develop out of anomalous virilizing influences; Type II results from some interruption of virization; and in Type III intersexes the gonads themselves may not have developed in the expected fashion.

Станува сосем јасно дека од 1993 година, модерното општество зачекори отаде петте пола кон признавање на тоа дека родовата варијација е нормална и, за некои луѓе, подрачје за игриво истражување. Во расправата кон мојот предлог за „пет пола“ во нејзината книга *Лекции од меѓујоловијте*, психологот Сузан Џ. Кеслер (Suzanne J. Kessler) од Државниот универзитет на Њујорк, доаѓа до оваа многу ефектна поента:

Ограничувањето на предлогот на Фаусто-Стерлинг е дека... сè уште [им] дава на гениталиите... примарен означувачки статус и го игнорира фактот дека во секојдневниот свет родовите припишувања се прават без пристап до гениталниот увид... Она што има предност во секојдневниот живот е родот што се изведува, без оглед на конфигурацијата на месото под облеката.

Сега се согласувам со проценката на Кеслер. Би било подобро за интерсексуалците и нивните поддржувачи да го свртат сечиј фокус кон гениталиите. Наместо тоа, како што таа сугерира, треба да признаеме дека луѓето имаат многу поголем асортиман сексуални идентитети и карактеристики отколку што самите гениталии можат да разграничат. Некои жени може да имаат „големи клиториси или споени усни“, додека некои мажи може да имаат „мали пениси или изобличени мадни кеси“, како што наведува Кеслер, „фенотипи кои немаат никакво посебно клиничко или идентитетско значење“.

Трезвено како и програмата на Кеслер - и покрај прогресот направен во 1990-тите - нашето општество е сè уште далеку од тој идеал. Интерсексуалните или трансексуалните лица кои проектираат општествен род - она што Кеслер го нарекува „културни гениталии“ - кој е во конфликт со неговите или нејзините физички гениталии, сè уште можат да умираат заради

What is clear is that since 1993, modern society has moved beyond five sexes to a recognition that gender variation is normal and, for some people, an arena for playful exploration. Discussing my “five sexes” proposal in her book *Lessons from the Intersexes*, the psychologist Suzanne J. Kessler of the State University of New York at Purchase drives this point with great effect:

The limitation with Fausto-Sterling’s proposal is that...[it] still gives genitals...primary signifying status and ignores the fact that in the everyday world gender attributions are made without access to genital inspection...What has primacy in everyday life is the gender that is performed, regardless of the flesh’s configuration under the clothes.

I now agree with Kessler’s assessment. It would be better for the intersexuals and their supporters to turn everyone’s focus away from genitals. Instead, as she suggests, one should acknowledge that people come in an even wider assortment of sexual identities and characteristics than mere genitals can distinguish. Some women may have “large clitorises or fused labia,” whereas some men may have “small penises of misshapen scota,” as Kessler puts it, “phenotypes with no particular clinical or identity meaning.”

As clearheaded as Kessler’s program is – and despite the progress made in the 1990s – our society is still far from that ideal. The intersexual or transgendered person who projects a social gender – what Kessler calls “cultural genitals” – that conflicts with his or her physical genitals still may die for the transgression. Hence legal protection for people whose cultural and physical genitals do not match

прекршокот. Затоа е потребна правна заштита на луѓето чии културни и физички гениталии не се совпаѓаат за време на тековната транзиција кон родово поразнолик свет. Еден лесен исчекор би било да се елиминира категоријата на „род“ од службените документи, како што се возачките дозволи и пасошите. Секако дека би биле поприкладни некои повидливи особини (како што се висината, градбата, и бојата на очите) и некои помалку видливи (отисоците на прстите и генетските профили).

Многу подалекусежна агенда е претставена во Интернационалниот документ за родови права, усвоен во 1995 година на четвртата годишна Меѓународна конференција за трансродово право и политики за вработување, во Хјустон, Тексас. Документот набројува десет „родови права“, вклучувајќи го правото да се дефинира сопствениот род, правото да се смени физичкиот род ако некој така одбере и правото секој да се венча со кого ќе посака. Правните основи за такви права се разјаснуваат по судовите во моментов и, од најнеодамна, со воспоставувањето, во државата Вермонт, на легални домашни партнерства од ист пол.

Никој не можеше да предвиди такви промени во 1993 година. А ми пружа задоволство идејата дека и јас одиграв некаква улога, колку и да е мала, во редуцирањето на притисокот - од медицинската заедница како и од поширокото општество - да се сведе различие на човекови полови на два дијаметрално спротивни табора.

Понекогаш луѓето ми сугерираат, не малку ужаснати, дека се залагам за пастелен свет во кој андрогинијата владее, а мажите и жените здодевно исти. Меѓутоа, во мојата визија јаките бои коегзистираат со пастелните. Надвор постојат и ќе продолжат да постојат

is needed during the current transition to a more gender-diverse world. One easy step would be to eliminate the category of “gender” from official documents, such as driver’s licensed and passports. Surely attributes both more visible (such as height, built and eye color) and less visible (fingerprints and genetic profiles) would be more expedient.

A more far-ranging agenda is presented in the International Bill of Gender Rights, adopted in 1995 at the fourth annual International Conference on Transgender law and Employment Policy in Houston, Texas. It lists ten “gender rights,” including the right to define one’s own gender, the right to change one’s physical gender if one so chooses and the right to marry whomever one wishes. The legal bases for such rights are being hammered out in the courts as I write and, most recently, through the establishment, in the state of Vermont, of legal same-sex domestic partnership.

No one could have foreseen such changes in 1993. And the idea that I played some role, however small, in reducing the pressure – from the medical community as well as from society at large – to flatten the diversity of human sexes into two diametrically opposed camps give me pleasure.

Sometimes people suggest to me, with not a little horror, that I am arguing for a pastel world in which androgyny reigns and men and women are boringly the same. In my vision, however, strong colors coexist with pastels. There are and will continue to be highly masculine people out

изразито мажествени луѓе; само што некои од нив се жени. А некои од најженствените луѓе што ги знам се случува да се мажи.

there; it's just that some of them are women. And some of the most feminine people I know happen to be men.

Превод од англиски јазик: Жарко Трајаноски

Катерина Василеска

Bec, Janja (ed.),
The Shattering of the Soul,
 The Simon Wiesenthal Center,
 Los Angeles, 1997.

Оваа книга е резултат на уникатното истражување направено од страна на Јања Беч, со цел да се анализира и да се разјасни тоа што се случувало во регионот на Балканот за време на војната. За разлика од повеќето истражувања кои се направени за време и после војната на бившите југословенски простори, нејзиното истражување е единствено поради тоа што таа живеела заедно со главните актери од нејзината книга во бегалските кампови, додека ги интервјуирала за своето истражување. Другата специфичност на оваа книга е таа што сите интервјуирани се жени, што води кон заклучокот дека оваа книга го прикажува исклучително женското видување на војната, што најчесто ретко се зема предвид од страна на стандардните историчари кои ги пишуваат историските книги.

Беч била доволно храбра да биде првата Србинка која одлучила да ги интервјуира муслиманските жени во врска со нивните страдања и искуства од војната. Интервјуата биле направени во период од три месеци (од ноември 1995 до јануари 1996) во три бегалски кампови во Словенија. Биле интервјуирани 100 жени кои и самите биле жртви на воените насилства, или пак загубиле членови од најблиското семејство за време на геноцидот во Сребреница во пролетта и летото 1992 и во јули 1995. Биле снимени приказните

Katerina Vasileska

Bec, Janja (ed.),
The Shattering of the Soul,
 The Simon Wiesenthal Center,
 Los Angeles, 1997.

Ky libër është rezultat i hulumtimit unikat të bërë nga Janja Bec, me qëllim të analizohet dhe të sqarohet ajo që ka ndodhur në rajonin e Ballkanit gjatë luftës. Për dallim nga shumica e hulumtimeve të cilat janë bërë gjatë luftës dhe pas saj në hapësirat ish jugosllave, hulumtimi i saj është unik për shkak se ajo ka jetuar së bashku me personazhet kryesore të librit të saj në kampet e refugjatëve, derisa i ka intervistuar për hulumtimin e saj. Specifika tjetër e këtij libri është se të gjithë të intervistuarit janë gra, që shpie kah konkluzioni se ky libër e tregon kryekëput këndvështrimin femëror të luftës, gjë që rrallë merret parasysh nga ana e historianëve standardë të cilët i shkruajnë librat e hstorisë.

Bec-i ka qenë e guximshme të jetë serbja e parë e cila ka vendosur t'i intervistojë gratë muslimane lidhur me vuajtjet dhe përvojat e tyre nga lufta. Intervistat janë bërë në një periode prej tre muajsh (nga nëntori i vitit 1995 deri në janar të vitit 1996) në tri kampe refugjatësh në Slloveni. Janë intervistuar 100 gra të cilat edhe vetë kanë qenë viktimat të dhunës së luftës ose që kanë humbur anëtarë nga familja më e ngushtë gjatë gjenocidit në Srebrenicë në pranverën dhe verën e vitit 1992 dhe në korrik të vitit 1995. Janë inçizuar rrëfimet e 40 grave nga

на 40 жени од кои се селектирани 10 приказни и се транскрибирани без никакви интервенции од страна на авторката.

Оваа книга го допира многу важното и ретко обработуваното прашање на родовата предодреденост на воениот дискурс. Поконкретно, преку личните приказни на жените-бегалци, јасно се гледа како за време на војна родовите стереотипи се зајакнуваат и таа поделеност на улогите е значаен дел од националистичките и етничките процеси.¹

Притоа, мажите се претставени како војни, тие се активниот дел, оние кои се задолжени за одбрана на татковината; жените се пасивниот дел, поврзан со домашната сфера, оние коишто се задолжени да се грижат за семејството и за репродукција на нацијата.

Овде можеме да се надоврземе и на тврдењето дека повторното раѓање на националистичките идеологии во поранешна Југославија е потпомогнато од отсуството на жените на политичката сцена, бидејќи е општо познат фактот дека жените се ориентирани повеќе локално, а помалку националистички од мажите.²

Тоа го докажуваат и разговорите во книгата: доколку мажот одбие да се бори во војната, тој се смета за предавник, а од жената не се очекува да оди во војна. А за време на војната, жените биле тие кои често оделе на граничните линии (после борбите) за да разменуваат храна и други неопходни нешта со жените од спротивната страна, бидејќи за мажите било незамисливо да го прават тоа. Дури и после војната, жените се тие кои се многу побрзи и поорганизирани во желбата да ги обноват контактите со соседите од другата страна.

тë cilat janë zgjedhur 10 rrëfime dhe janë transkribuar pa kurrfarë intervenimesh nga ana e autores.

Ky libër e prek çështjen shumë të rëndësishme, por të përpunuar rrallë të predispozitës gjinore të diskursit të luftës. Më konkretisht, përmes rrëfimeve individuale të grave-refugjatë shihet qart se si gjatë luftës stereotipet gjinore përforcohen dhe kjo ndarje e roleve është pjesë e rëndësishme e proceseve nacionaliste dhe etnike.¹

Me këtë rast burrat janë paraqitur si misë të luftës, ata janë pjesa aktive, ata të cilët janë të obliguar ta mbrojnë atdheun; gratë janë pjesa pasive, e lidhur me sferën shtëpiake, ato që janë të obliguara të kujdesen për familjen dhe për riproduksionin e kombit.

Këtu mund të ndërlihem dhe me pohimin se lindja e sërishme e ideologjive nacionaliste në ish Jugosllavi u ndihmua edhe nga mungesa e femrës në skenën politike, sepse përgjithësisht dihet fakti se femrat janë të orientuara më shumë në rrafshin lokal e më pak në atë nationalist në krahasim me burrat.²

Këtë e dëshmojnë edhe bisedat në libër: po qe se burri refuzon të marrë pjesë në luftë, ai konsiderohet tradhtar, ndërsa nga gruaja nuk pritet të shkojë në luftë. Kurse gjatë luftës gratë kanë qenë ato të cilat shpesh kanë shkuar në vijat kufitare (pas betejave) që të këmbejnë ushqime dhe gjëra të tjera të domosdoshme me gratë nga ana e kundërt, për shkak se për burrat nuk mund të merrej me mend ta bënin atë punë. Madje edhe pas luftës, gratë janë ato të cilat janë shumë më të shpejta dhe më të organizuara në dëshirën për t'i përtëritur kontaktet me fqinjët nga ana tjetër.

Интересен е фактот дека од бегалците (меѓу кои имало и мажи), само жените биле доволно отворени и волни да разговараат за тоа што им се случувало. Независно од тоа колку биле болни нивните спомени, тие попрво претпочитале да разговараат за нив отколку да ги премолчат. Според авторката, тоа е можеби една од главните причини поради кои жените се помалку склониле кон насилно решавање на работите. Бидејќи тие, зборувајќи и слушајќи ги жените од другата страна, имаат можност да ја добијат целата слика и се чувствуваат олеснето увидувајќи дека не се единствените коишто страдале. Беч забележува дека ниту една од жените не плачела додека ги интервјуирала. И никогаш не упеала да постави повеќе од едно прашање. Доволно било само првото: „Дали би можеле да ми кажете што се случи?“ И тие ќе почнале да зборуваат, сè додека не раскажеле сè. „Таа почна да зборува, беше дење, и времето минуваше, и беше ноќ кога престана да зборува. Јас плачев, таа молчеше. Не плачеше. Само рече: „Тоа е сè што имам да кажам. Сега морам да одам. Среќно, и се надевам дека работите ќе бидат подобри за мене и за вас и многу ви благодарам.“³

Многу од жените не биле подготвени да ја прифатат вистината дека нивните најблиски се убиени и сè уште се надевале дека ќе чујат вести за нив. „Не ги имаат убиено сите, нели?“ – „Не знам.“ – „Но не би можеле да ги убијат сите, нели? Имаше илјадници луѓе во нашето село.“

Авторката споменува дека често се фактала себеси дека лаже или дека не им ја кажува целата вистина на жените кои ги интервјуирала. На пример, дека геноцидот во Сребреница бил сниман и бил првиот геноцид што се пренесувал во живо на малите екрани. И дека илјадници луѓе биле убиени пред очите на

Është interesant fakti se nga refugjatët (midis të cilëve ka pasur edhe burra), vetëm gratë kanë qenë mjaft të hapura dhe të gatshme të flasin për atë që iu ka ndodhur. Pavarësisht nga ajo se sa të dhembshme kanë qenë kujtimet e tyre, ato më parë do të kishin dashur të flasin për to se sa t'i heshtin. Sipas autores, kjo ndoshta është njëra nga arsyet kryesore që gratë janë më pak të prirura për zgjidhje të dhunshme të çështjeve. Për shkak se ato duke folur e duke dëgjuar gratë nga ana tjetër kanë mundësi ta kenë pamëninë e tërë dhe ndjehen të lehtësuara duke zbuluar se nuk janë të vetmet ato që kanë hequr të zitë e ullirit. Beç vëren se asnjëra nga gratë nuk ka qarë derisa intervistohet. Dhe, asnjëherë nuk ia ka dalë t'ua shtrojë më shumë se një pyetje. Mjaftonte vetëm e para: „A do të kishi mundur të më tregoni se ç'ndodhi?“ Dhe ato do të fillonin të flasin, derisa nuk e tregonin gjithë atë ç'kishte ndodhur. „Ajo nisi të flasë, ishte ditën dhe koha kalonte dhe u bë natë kur pushoi së foluri. Unë qaja, ajo heshtte. Nuk qante. Vetëm tha: 'E tëra ishte kjo që desha ta them. Tash më duhet të shkoj. Paçi shëndet dhe kam shpresë se punët do të shkojnë për së mbari edhe për mua edhe për ju dhe shumë ju falemnderit’“.³

Shumë nga gratë nuk ishin të gatshme ta pranojnë të vërtetën se më të afërmit e tyre janë vrarë dhe se ende shpresonin se do të dëgjonin ndonjë lajm për ta. „S'i kanë vrarë të gjithë, apo jo?“ – „Nuk e di“. – „Po s'mund t'i kenë vrarë të gjithë, apo jo? Kishte me mija njerëz në fshatin tonë“.

Autorja përmend se shpesh e zinte veten duke gënjyer ose duke mos ua thënë të vërtetën grave të intervistuar. Për shembull, se gjenocidi në Srebrenicë ka qenë i inçizuar dhe se ka qenë gjenocidi i parë i transmetuar drejtpërsëdrejti nëpër ekranet e vogla. Dhe se me mija njerëz janë vrarë para syve të botës. „Ndoshta është dashur të të

светската јавност. „Можеби требаше да ти кажам, Ермира, дека сите се убиени, и дека нема кого да чекаш повеќе, никогаш повеќе нема да го чуеш неговиот глас. Но не ти кажав. Лажев. Бидејќи сум одгледана во култура на лаги. Бидејќи и мене ми кажуваа лаги, дека сте биле заштитувани од УНПРОФОР.“

Единственото нешто што ѝ помогнало на авторката да ги издржи тие долги и болни часови на слушање на исповедите на овие несреќни жени, била вербата дека луѓето кои ќе ги читаат овие исповеди нема никогаш да предизвикаат слични страдања.

Книгата „Раскинување на душата“ била примена со молчење од српската јавност. Беч известува дека дури ни нејзиното сопствено семејство не ја коментирало. Мнозинството Срби претпочитале да не разговараат за книгата, исто како тоа што е напишано никогаш да не се случило. А новите геноциди се случуваат токму во моментот кога ќе почнат да се забораваат старите.

Оваа книга доживеала само едно издание и е речиси невозможно да се најде во редовна продажба, но може да се најдат извадоци од неа на интернет.⁴

Белешки

¹ Kandiyoti, Deniz. "Identity and its Discontents - Women and the Nation" in *Millennium: American Journal of Political Science*. Vol. 35, 1991, University of Texas Press.

² Milic, Andjelka. "Women and Nationalism in the Former Yugoslavia" in Nanette Funk and Magda Mueller (eds.) *Gender Politics and Post-Communism*, New York, Routledge, 1993. pp. 109-121.

tregoj, Ermira, se të gjithë janë vvarë dhe se nuk ke më kë të presësh, kurrë më nuk do ta dëgjosh zërin e tij. Gënjeja. Për shkak se jam rritur në një kulturë gënjeshtresh. Për shkak se edhe mua më ofronin se keni qenë të mbrojtur nga UNPROFOR-i“.

E vetnja gjë që i ka ndihmuar autores të përballojë ato orë të gjata e të dhembshme të dëgjimit të rrëfimeve të këtyre grave të gjora, ishte besimi se njerëzit që do t'i lexojnë këto rrëfime nuk do të shkaktojnë kurrë vuajtje të këtilla.

Libri "Këputja e shpirtit" u pranua me heshtje nga opinioni publik serb. Beç-i informon se madje as familja e saj s'e ka komentuar. Shumica e serbëve parapëqyen mos të flasin për librin, sikur ajo që është shkruar të mos ketë ndodhur kurrë. Kurse gjenocidet e reja ndodhin pikërisht në momentin kur fillojnë të harrohen të vjetrat.

Ky libër përjetoj vetëm një botim dhe thujse është e pamundur të gjendet në shitje të lirë, po fragmente të saj mund të gjenden në internet.⁴

Përkthim: Lindita Ahmeti

Shënime:

¹ Kandiyoti, Deniz. "Identity and its Discontents - Women and the Nation" in *Millennium: American Journal of Political Science*. Vol. 35, 1991, University of Texas Press.

² Milic, Andjelka. "Women and Nationalism in the Former Yugoslavia" in Nanette Funk and Magda Mueller (eds.) *Gender Politics and Post-Communism*, New York, Routledge, 1993. pp. 109-121.

³ Janja Bec, *Shattering of the Soul*.

³ Janja Bec, *Shattering of the Soul*.

⁴ <http://motlc.wiesenthal.com/books/shateringsoul;>
www.world-art-galerie.de

⁴ <http://motlc.wiesenthal.com/books/shateringsoul;>
www.world-art-galerie.de

Боби Бадаревски

Cheryl Brown Travis (ed.)
Evolution, Gender, and Rape,
 MIT Press, 2003.

Дали мажот и жената се биполарни опозиции во постојаниот конфликт на интереси? Дали сме еволуирале на тој начин? Дали тоа придонесува за една еволуциска, генетичка база за сексуалната агресија? Афирмативниот одговор на овие прашања, поместени во книгата *Природна историја на силувањето: Биолошка основа на сексуалната агресија* од Торн-Хил и Палмер (*Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, Thorn-Hill and Palmer, 2000), е предмет на повторно разгледување во книгата *Еволуција, род и силување (Evolution, Gender, and Rape*, MIT Press, 2003), збирка текстови во уредништво на Шерил Браун Тревис. Основната теза во *Природна историја на силувањето*, сфаќањето за силувањето како еволуциски продукт, е предмет на анализа од различни аспекти и приоди. Главна карактеристика на овие разгледувања е потенцирањето на темите на родот, сексуалноста и на еволуцијата, како клучни за разбирањето на сексуалната агресија односно силувањето.

Стратешки погледнато, интенцијата на книгата е да покаже дека еволуцискиот пристап не е сексистички. Идејата е дека феминистичките и родовите истражувања можат во своите позиции да ги вклучат принципите и резултатите на еволуциската психологија и на

Bobi Badarevski

Cheryl Brown Travis (ed.)
Evolution, Gender, and Rape,
 MIT Press, 2003.

A janë burri e gruaja opozita bipolare në konfliktin e vazhdueshëm të interesave? A kemi evoluar në këtë mënyrë? A kontribuon kjo për një bazë evolutive, gjenetike për agresionin seksual? Përgjigja afirmative në këto pyetje të vendosura në librin *Historia natyrore e përdhunimit: Baza biologike e detyrimit seksual* nga Thorn-Hill e Palmer (*Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, Thorn-Hill and Palmer, 2000) është lëndë e shqyrtimit të sërishëm në librin *Evolucioni, gjinia dhe përdhunimi (Evolution, Gender, and Rape*, MIT Press, 2003) përmbledhje tekstesh në redaksi të Sheril Braun Trevis-it. Teza themelore në *Historinë natyrore të përdhunimit*, botëkuptimi për përdhunimin si produkt evolutiv është lëndë e analizës nga aspekte e qasje të ndryshme. Karakteristikë kryesore e këtyre shqyrtimeve është theksimi i temave të gjinisë, seksualitetit dhe të evolucionit, si kyçe për kuptimin e agresionit seksual përkatësisht të përdhunimit.

Shikuar nga aspekti strategjik intenca e librit është të tregojë se qasja evolutive nuk është seksistike. Ideja është se hulumtimet feministe dhe gjinore mundën në pozitë e tyre t'i përfshijnë parimet e rezultatet e psikologjisë evolutive dhe të sociobiologjisë. Një pozitë e këtille na

социобиологијата. Ваквата позиција повторно не навраќа на старата дихотомија вродено/стекнато, како основа за теориите за човечкото однесување. Анализата на Викерс и на Кичер (Vickers and Kitcher) ја пародира сосема релната можност дека сексуалната агресија е еволуциски одредена. Според нив, природната селекција не ги оформува човековите однесувања на директен начин, туку посредно, преку влијанието на психолошките механизми што го проникнуваат поведението и коишто се негова база. Според Идри Собстил (Edrie Sobstyl), тоа значи дека природната селекција не придонесува за појавата на силување, туку, еволуциски посматрано, постојат две алтернативи: или умот на некои мажи содржи направа со специјална намена, таканаречен модул, којшто во машката неврофизиологија низ милениумите на репродуктивен притисок, и тоа врз генетска база, ги наведува да извршуваат силување. Или, силувањето е последица на модул, кој при несоодветно извршување на функцијата поттикнува на агресивно сексуално однесување. Во овој контекст, силувањето е повеќе случаен резултат отколку функционално поведение.

Како и да е, останува прашањето: има ли емпириски наоди кои одат во прилог на развивање на тезата за сексуалната агресија односно на силувањето како резултат на еволуцијата? Ми се чини дека одговорот понуден низ книгата е негативен. Постоечките емпириски материјали се само контингентни илустрации, понудени во прилог на тезата. Сексуалната агресија претставува тема преку која повторно се поставува прашањето на научното ипитување на фактите за сексуалното однесување на човекот. Ќе се случи ли приближување на експерименталните науки и културно-социолошки инспирираните теории низ дискурсот на теоријата за еволуцијата?

kthen përsëri në dihotominë e moçme e lindur\ë fituar, si bazë për teoritë e sjelljes njerëzore. Analiza e Vickersit dhe e Kitcherit (Vickers and Kitcher) e parodon tërësisht mudësinë reale se agresioni seksual është e përcaktuar në mënyrë evolutive. Sipas tyre seleksioni natyror nuk i formon sjelljet njerëzore në mënyrë të drejtpërdrejtë, por në mënyrë të zhdrejtë, përmes ndikimit të mekanizmave psikologjike që e thurin sjelljen dhe të cilat janë baza e tij. Sipas Idri Sobstil-it (Edrie Sobstyl), kjo do të thotë se seleksioni natyror nuk kontribuon për paraqitjen e përdhunimit, por kundruar në mënyrë evolutive ekzitojnë dy alternativa: ose truri i disa burrave përmban ndonjë mekanizëm me qëllim special, të ashtuquajtur modul, i cili në neurofiziologjinë e burrit nëpër mileniume të shtypjes reprodutive edhe atë në bazë gjenetike i çon të bëjnë përdhunim. Ose përdhunimi është pasojë e modulit i cili gjatë kryerjes joadekuate të funksionit nxit sjelljen agresive seksuale. Në këtë kontekst përdhunimi është më shumë rezultat i rastit se sa sjellje funksionale.

Si do që të jetë, mbetet pyetja: a ka rezultate empirike të cilat shkojnë në dobi të zhvillimit të tezës për agresionin seksual, përkatësisht të përdhunimit si rezultat i evolucionit? Më duket se përgjigja e ofruar në libër është negative. Materialet ekzistuese empirike janë vetëm ilustrime kontigjente, të ofruara në dobi të tezës. Agresioni seksual paraqet një temë përmes së cilës përsëri shtrohet pyetja e hulumtimit shkencor të fakteve për sjelljen seksuale të njeriut. A do të ndodhë afrimi i shkencave eksperimentale dhe teorive të frymëzuara me kulturo-sociologji nëpër diskursin e teorisë së evolucionit?

Përkthim: Lindita Ahmeti

Боби Бадаревски

Florence Tamagne
History of Homosexuality in Europe,
 Europe between the Wars, Vol.1,
 Algora Publishing, 2004.

„Историјата на хомосексуалноста во Европа“ на Флоренс Тамањ е четиво кое можеме да го сместиме во неофицијалниот проект на испитување на историите на сексуалноста. Оваа книга претставува продолжено испитување на нејзината докторска теза, каде што ги поставува основите на неговиот специфичен пристап. Имено, станува збор за еден компаративен пристап во истражувањето на хомосексуалноста, со што се отвораат одредени проблеми во конципирањето на тематско-методолошките претпоставки, како и во изборот на истражувачкиот материјал. Една особено важна карактеристика на оваа книга е вниманието што авторката го посветува на концептуалниот статус на субјектот и неговата преплетеност со историските факти. За разлика од студиите кои сексуалноста ја посматраат како независна категорија, тука таа е целосно интегрирана во контекстите на класата, етносот, државата. Тоа значи дека на концептуално ниво, хомосексуалноста е посматрана како нешто универзално, односно како прашање на однесувањето, и темпорално како прашање на идентитетот.

Причина за изборот на периодот на испитување (периодот меѓу двете светски војни) е недостатокот на „целосни“ истории на субјектот. Многуге истории на

Bobi Badarevski

Florence Tamagne
History of Homosexuality in Europe,
 Europe between the Wars, Vol.1,
 Algora Publishing, 2004.

„Historia e homoseksualitetit në Evropë“ e Florens Tamanjit është tekst të cilin mund ta vendosim në projektin jooficial të të shkruarit të historive të seksualitetit. Ky libër përfaqëson një hulumtim të vazhduar të tezës së saj të doktoranturës, ku i vë themelet e qasjes së tij specifike. Me një fjalë bëhet fjalë për një qasje krahasimtare në hulumtimin e homoseksualitetit, me çka hapen disa probleme të caktuara në koncipimin e supozimeve tematike-metodologjike, si dhe në zgjedhjen e materialit hulumtues. Një karakteristike me rëndësi të veçantë të këtij libri është kujdesi që autorja ia kushton statusit konceptual të субјектит и гërshetimit të tij ме фактет историке. Пër ndryshim nga studimet që seksualitetin e shohin si kategori të pavarur, këtu ai është tërësisht i integruar në kontekstet e klasës, etnosit, shtetit. Kjo do të thotë se në nivelin konceptual homoseksualiteti shihet si diçka universale, përkatësisht si çështje e sjelljes dhe kohësisht si çështje e identitetit.

Shkaku për zgjedhjen e periodës së hulumtimit (perioda midis dy luftërave botërore) është mungesa e historive „të tërësishme“ të субјектит. Historitë e shumëta të

хомосексуалноста, оние кои започнуваат со антиката па сè до денешни дни, според авторот, претставуваат редуccionистички обиди да се испитаат феномените на хомосексуалноста. Таквиот пристап се протега по линијата на вековите, милениумите, па ризикува да ги елиминира специфичните промени, својствени за одреден период, или случајните промени што се покажуваат како клучни во конституирањето на феномените.

Изборот на периодот меѓу двете светски војни е важен од повеќе аспекти. Како прво, испитувањата на хомосексуалноста досега биле фокусирани на периодот од крајот на 19-от и почетокот на 20-от век и продолжуваат после Втората светска војна. Периодот меѓу двете светски војни е од исклучителна важност за хомосексуалците и за нивното движење: тоа е период што во фрагментарна документарна форма ткае митови и ги конструира концептите на хомосексуалноста. За мрачниот период на хомосексуалноста во 20 век придонесува и анти-хомосексуалната програма на нацистичка Германија во 30-те години. Потиснатата историја на хомосексуалноста во тие години, кампањите во нацистичките логори и специјалните медицински експерименти што биле спроведувани врз хомосексуалци, сèуште се табу тема и кај обичните и кај специјализираните историчари. Па сепак, ова историско истражување ќе биде фокусирано на Англија, ќе бидат користени германски историографски податоци и ќе се оценуваат позициите на хомосексуалците во Франција. Впрочем, овие земји ги детерминираат политичките, воените и културните насоки на животот во Европа.

Историјата на хомосексуалноста во Европа на Флоренс Тамањ е замислена како циклус книги. Се очекува втората книга да се појави оваа година, со што

homoseksualitetit, ato që fillojnë me antikën e deri në ditët e sotme, sipas autorit, paraqesin orvatje reduccioniste që të hulumtohen fenomenet e homoseksualitetit. Qasja e tillë shtrihet vijës së shekujve, mileniumeve, madje rrezikon t'i eliminojë ndryshimet specifike që janë karakteristike për një periodë të caktuar ose ndryshimet e rastësishme që dalin si kyçe në konstituimin e fenomeneve.

Zgjedhja e periodës midis dy luftërave botërore është e rëndësishme nga shumë aspekte. Së pari, hulumtimet e homoseksualitetit deri më tani kanë qenë të fokusuara në periodën nga fundi i shekulli 19 dhe fillimi i shekullit 20 dhe vazhdojnë pas luftës së dytë botërore. Periudha midis dy luftërave botërore është me rëndësi të jashtëzakonshme për homoseksualët dhe për lëvizjen e tyre: është kjo periodë që në formë fragmentare dokumentare thurr mite dhe i konstruktin konceptet e homoseksualitetit. Për periodën e errët të homoseksualitetit në shekullin 20 kontribuan edhe programi anti-seskuar i Gjermanisë naziste në vitet 30. Historia e shtypur e homoseksualitetit në ato vite, fushatat në llogoret naziste dhe eksperimentet speciale medicinale që janë aplikuar te homoseksualët, ende janë tabu tema edhe te historianët e zakonshëm edhe te ata të specializuarit. Po, megjithatë ky hulumtim historik do të jetë i fokusuar në Angli, do të shfrytëzohen të dhëna historiografike gjermane dhe do të vlerësohen pozitat e homosksualëve në Francë. Fundja këto vende i determinojnë kahet politike, ushtarake dhe kulturore të jetës në Evropë.

Historia e homoseksualitetit në Evropë e Florens Tamanjit është paramenduar si cikël librash. Pritet që libri i dytë të paraqitet gjatë këtij viti, me çka mendimi shkencor

научната историска мисла ќе го збогати знаењето за
сексуалната историја на Европа.

historik do ta pasurojë diturinë lidhur me historinë
seksuale të Evropës.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Боби Бадаревски

Katherine Liepe-Levinson,
**Performances, of Gender and Desire:
 Gender in Performance,**
 Taylor & Francis, London, New York, 2002.

Современата забава за возрасни – како што ја нарекуваат секс индустријата – беше и останува место каде што се кршат копјата за современите сфаќања за моралот, сексизмот и експлоатацијата. Стриптизот како дел од таквата забава сè повеќе станува интересен предмет за анализа заради неговата културна и политичка димензија; како културен простор, тој е место каде што се аргументира за сексуалната објективизација на жената, а политичките кампањи го користат да ја искажат грижата за моралните и семејните вредности. Има ли некаква друга важна димензија во еротските танци на западната култура, е прашањето што си го поставува авторката Кетрин Левинсон. Впрочем, и самата танчерка, кореограф, актерка, но и истражувач на театарските уметности, таа ќе се обиде да ја повзрете теоријата на перформансот (теоријата на сценските уметности) со она што е познато како перформативност на родот.

Во анализите на стриптизот, таа се фокусира на неговата *straight* форма, односно неговите миметички форми претставени од сексуалните малцинства. *Queer* елементите во егзотичните танци на жените и мажите во хетеросексуалните претстави, според неа, се основниот белег од каде стриптизот се разоткрива и се подава на аналитичките опсервации. Современиот

Bobi Badarevski

Katherine Liepe-Levinson,
**Performances, of Gender and Desire:
 Gender in Performance,**
 Taylor & Francis, London, New York, 2002.

Argëtimi bashkëkohor për të rriturit – siç e quajne industrinë e seksit – ishte dhe mbetet vendi ku thehen shtizat për botëkuptimet bashkëkohore për moralin, seksizmin dhe eksploatimin. Striptizi si pjesë e argëtimit të tillë gjithnjë e më shumë po bëhet lëndë interesante për analizë për shkak të dimensionit të tij kulturor e politik; si hapësirë kulturore, ai është një vend ku argumentohet për objektivizimin seksual të gruas, ndërsa fushatat politike e shfrytëzojnë ta tregojnë brengën për vlerat morale e familjare. A ka vallë ndonjëfarë dimension tjetër të rëndësishëm në danset erotike të kulturës perendimore?, është çështje të cilën e shtron autorja Ketrin Levinson. Fundja edhe vetë valltare, koreografe, aktore, por edhe hulumtuese e arteve teatrore, ajo do të orvatet ta lidhë teorinë e performansës (teoria e arteve skenike) me atë që është e njohur si performativitet i gjinisë.

Në analizat e striptizit, ajo fokusohet në formën e tij *straight*, përkatësisht në format e tij mimetike të përfaqësuar nga minoritetet seksuale. *Queer* elementet në danset ekzotike të grave dhe burrave në shfaqjet heteroseksuale, sipas saj, janë shenja themelore prej nga striptizi zbulohet dhe u jepet opservimeve analitike. Striptizi bashkëkohor njëherësh e parodon shfaqjen e

стриптиз истовремено ја пародира буквалната претстава на традиционалните конвенционални сексуални улоги. Играта на стриптизетите како пасивен објект на сексуалната желба на мажите, и машкиот стриптиз претставен преку ролјите на полицаец, градежен работник или гладијатор, ги постваруваат фантазиите на главната хетеросексуална желбена матрица. Танцот станува содржински исполнет во моментите кога се прекршуваат хетеросексуалните очекувања и норми.

Што се однесува до толкувањата на стриптизот како фокусна точка и пресек на човековата еротска желбеност, еротската репрезентација и нивната социјална и културна позиционираност, авторката експлицитно ги предизвикува, како што таа ги нарекува, теориите на двоен стандард. Според неа, материјалистичките и психоаналитичките теории ги прикажуваат еротските танци или како место на олицетворена културна претстава на социјалната дискриминација на жените и мажите или како репетирање на едиповските сцени на кастрираност и женската објективикација. Но тогаш, што станува со фактичноста на сексуалниот субјект и неговата субјектност (agency)? Доколку продолжиме со анализата на еротската желба, на еротските игри и на забавата со термини на дискриминација и нееднаквост, тогаш ние ја порекнуваме нашата реалност како еротски суштества. Не дека споменетите форми на експлоатација не се присутни во сексуалната индустрија, но ние не можеме еротската желба да ја редуцираме на прости схеми на објаснување и сексуалноста постојно да ја сместуваме во валканиот морал. Субјектноста и перформативноста на родот мора да станат тема на критиките на двојниот стандард, со цел да го прочистат своето теориско пури-танство.

thjeshtë të roleve tradicionale konvencionale seksuale. Loja e striptizetave si objekt pasiv i dëshirës seksuale të burrave dhe striptizi mashkullor i shfaqur përmes roleve të policit, punëtorit ndërtimor ose të glladiatorit i plotësojnë imagjinatat e matricës kryesore prej dëshirave heteroseksuale. Dansi bëhet përmbajtësisht i përmbushur në çastet kur përthehen pritjet dhe normat heteroseksuale.

Sa u përket shpjegimeve të striptizit si pikë fokusale dhe prerëz e pasionit erotik njerëzor, reprezentimit erotik dhe pozicionimit të tyre social e kulturor, autorja në mënyrë eksplicite i sfida, siç i quan ajo teoritë e standardit të dyfishtë. Sipas saj, teoritë materialiste dhe psikoanalitike i paraqesin danset erotike ose si vend i shfaqjes së personifikuar kulturore të diskriminimit të grave dhe burrave ose si përsëritje e skenave edipiane të kastrimit dhe të objektivizimit të femrave. Po atëherë, ç'ndodh me fakticitetin e subjektit seksual dhe me subjektivitetin e tij (agency?). Po qe se vazhdojmë me analizën e dëshirës erotike, të lojërave erotike dhe të argëtimit me terma të diskriminimit dhe jobarazisë, atëherë ne e mohojmë realitetin tonë si qenje erotike. Jo se format e përmendura të eksploatimit nuk janë të pranishme në industrinë seksuale, por ne nuk mundemi ta reduktojmë dëshirën erotike në skema të thjeshta të shpjegimit dhe të seksualitetit e vazhdimisht ta vendosim në moralin e fëlliqur. Subjektiviteti dhe performativiteti i gjinisë duhet të bëhen patjetër temë e kritikave të standardit të dyfishtë, me qëllim që ta pastrojnë purizmin e tyre teorik.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Марија Ивановска

**Gender and Excellence
in the Making,**
European Communities, 2004.

Збирката текстови поместени во публикацијата *Gender and Excellence in the Making* се дел од семинарот насловен "Minimizing Gender Bias in the Definition and Measurement of Scientific Excellence", одржан на European University Institute (EUI) во Фиренца, 23-24 октомври 2003 година. Целта на семинарот – да се претстави тековната состојба во оценувањето на научната успешност и да се испита на кој начин критериумите и техниките на евалуација би можеле да бидат родово определени - е поддржан од редица истражувачи кои низ различни приоди ќе се обидат да го постават прашањето на родот и науката. Поточно, станува збор за родот и научната практика во контекст на прашањето за успешноста, квалитетот и надмоќноста на жените и мажите научници.

Според изложените трудови, успешноста како таква не претставува некаков универзален факт, нешто што е природно дадено или пак е супра-дисциплинарен факт. Успешноста во науката се состои од многу карактеристики коишто се исто така предмет на оценка и мерење. Тоталитетот на оценка на овие карактеристики треба да претставува показател на постигнувањата во науката, но како што забележуваат некои автори, тоа е невозможен потфат. Во крајна линија, успешноста во науката е конструкција која е

Marija Ivanovska

**Gender and Excellence
in the Making,**
European Communities, 2004.

Përmbledhja e teksteve të vendosura në botimin *Gender and Excellence in the Making* janë pjesë e seminarit me titull "Minimizing gender bias in the definition and measurement of scientific excellence", të mbajtur në European University Institute (EUI) në Firencë, 23-24 tetor të vitit 2003. Qëllimi i seminarit – të prezantohet gjendja aktuale në vlerësimin e suksesit shkencor dhe të hulumtohet se në çfarë mënyre kriteret dhe teknikat e evaulimit do të kishin mundur të përcaktohen gjinishëm – u mbështet nga një varg hulumtuesish të cilët nëpër qasje të ndryshme do të orvaten ta shtrojnë pyetjen e gjinisë dhe shkencës. Më saktësisht bëhet fjalë për gjininë dhe praktikën shkencore në kontekst të çështjes për suksesin, cilësinë dhe epërsinë e grave dhe burrave shkencëtarë.

Sipas kontributeve të dhëna suksesi si i tillë nuk paraqet ndonjëfarë fakti universal, diç që është dhënë natyrshëm ose është një fakt supradisiplinar. Suksesi në shkencë përbëhet nga shumë karakteristika të cilat gjithashtu janë lëndë vlerësimi e matjeje. Totaliteti i vlerësimit duhet të paraqesë treguesin e të arriturave në shkencë, por siç venë re disa autorë, kjo është një ndërmarje e pamundshme. Në fund të fundit suksesi në shkencë është konstruksion i cili varet nga shumë variabla socialë. A mund të themi se gratë janë më pak të pranishme në ballafaqime me

зависна од многу социјални варијабли. Можеме ли да кажеме дека жените се помалку присутни во соочувањата со водечките научни проблеми, доколку ги имаме предвид списоците на носителите на истражувачките проекти? Можеби токму спротивно. Отсуството или помалиот број жени-водачи на научните проекти не покажува ништо друго, туку статусот на жената во науката, научниот пазар и предрасудите што владеат на него.

Библиометриката не може да претставува објективен показател за успешноста. Постои асиметричност во присуството на научниците од Запад и од Исток во западните научни магазини и тоа само поради не-англосаксонскиот стил или традиција на изложување на идеите. Доколку не постајат усогласени системи на евалуација кои би важеле подеднакво, ние не можеме да говориме за објективни анализи за присуството на жените во науката. Критериумите и показателите треба да се контекстуализираат, затоа што на тој начин најдобро ќе се одразат тековните интереси на жените во науката и нивното присуство на универзитетите. Тековните показатели укажуваат дека хуманистичките и социјалните науки се доминантни во интересирањето на жените. Меѓутоа, во таква ситуација, можеме ли да го поставиме прашањето за успешноста во релација на метафизичката дихотомија на природните и на општествените дисциплини за кои англосаксонските таксономии тврдат дека и не се вистинска наука или дури дека општествени дисциплини воопшто не се наука. Колку ли жени ќе останат надвор од науката, доколку и понатаму се придржуваме до таквата поделба? Сексизмот во науката на тој начин продолжува да постои одразувајќи го ставот за меките-женски и тврдите-машки науки дисциплини.

problem et prijatare, po qe se i kemi parasysh listat e bartësve të projekteve shkencore? Ndoshta pikërisht e kundërta. Mungesa ose numri më i vogël i grave udhëheqëse të projekteve shkencore nuk tregon asgjë tjetër, por statusin e gruas në shkencë, në tregun shkencor dhe paragjykimet që mbretërojnë aty.

Библиометриката не може да претставува објективен показател за успешноста. Ekziston asimetri në praninë e shkencëtarëve të Perendimit e të Lindjes në magazinat shkencore perendimore edhe atë vetëm për shkak të stilit ose traditës joanglosakson të të shtruarit të ideve. Po qe se nuk ekzistojnë sisteme të harmonizuara të evaulimit të cilat do të vlenin njësoj, ne nuk mund të flasim për analiza objektive për praninë e grave në shkencë. Kriteret dhe treguesit duhet të kontekstualizohen, për shkak se nëa atë mënyrë më së ri do të pasqyrohen interesat aktuale të grave në shkencë dhe prania e tyre nëpër universitete. Treguesit aktualë tregojnë se shkencat humaniste e sociale janë dominante në interesimin e grave. Ndërkaq në një situatë të tillë, a mund ta shtrojmë pyetjen për suksesin në relacionin e dihotimisë metafizike të disiplinave shoqërore për të cilat taksonomitë anglosaksone pohojnë se dhe nuk janë shkencë e vërtetë ose madje se disiplinat shoqërore nuk janë fare shkencë. Sa gra do të mbeten jashtë shkencës, nëse edhe më tutje e përmbajmë atë ndarje? Seksizmi në shkencë në këtë mënyrë vazhdon të ekzistojë duke pasqyruar qëndrimin për disiplinat e buta-femërore dhe të forta-mashkullore shkencore.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Марија Ивановска

Knut H. Sørensen and James Stewart (ed.)
**Digital Divide and Inclusion Measures:
 A Review of Literature and Statistical Trends
 on Gender and ICT,**
 NTNU, Trondh, 2002.

Книгата *Дигиталната поделба и вклучувачките мерки* е резултат на проектот: „Стратегија на вклучување: Родот и информатичкото општество“, реализиран во рамките на проектите на Европската Унија за Информатичко-комуникативните технологии (ИКТ). Целта на проектот е емпириски да ги испита мноштвото стратегии на вклучување на жената во дизајнирањето и употребата на информатичко-комуникативните технологии во пет држави: Ирска, Италија, Холандија, Норвешка и Велика Британија.

Прашањето, во што е важноста на оваа книга, е поинтригантно отколку самите наоди во книгата. Дигиталниот јаз, поделбата во информатичко-комуникативните технологии е новиот вид социјална релација на моќ која се протега долж границите на конструкцијата на родот. Дигиталниот род или дигиталноста на родот е новата тема која сè повеќе ќе ги формира полињата на правото и капацитетите на пристапот до информациите. Синтагмата *знаењето е моќ* е трансформирана во *информација е моќ*. Но, реакциите на овие увиди се различни и во самите движења на жените и феминизмот. Додека кибер феминизмот уште во раната фаза на формирање на информатичкото општество апелираше на кревање на дигиталната свест на жените, чекорејќи во неговата

Marija Ivanovska

Knut H. Sørensen and James Stewart (ed.)
**Digital Divide and Inclusion Measures:
 A Review of Literature and Statistical Trends
 on Gender and ICT,**
 NTNU, Trondh, 2002.

Libri *Ndarja digjitale dhe masat inkluzive është* rezultat i projektit “Strategjitë e inkluzionit: Gjinia e shoqërisë informative”, i realizuar në suazat e projekteve të Bashkimit Evropian për teknologjitë informatike-komunikative (TIK). Qëllimi i projektit është që në mënyrë empirike t’i hulumtojë shumësitë e strategjive inkluzive të grave në disejnimin dhe përdorimin e teknologjive informatike-komunikative në pesë shtete: Irlandë, Itali, Holandë, Norvegji dhe Britani të Madhe.

Pyetja se ku qëndron rëndësia e këtij libri është më intriguese se sa vetë rezultatet e librit. Jazi digjital, ndarja në teknologjitë informative-komunikative është lloj i ri i relacionit social të fuqisë e cila shtrihet përgjatë kufijve të konstruksionit të gjinisë. Gjinia digjitale ose digjitaliteti i gjinisë është temë e re e cila gjithnjë e më shumë do t’i formojë fushat e të së drejtës dhe kapaciteteve të qasjes deri te informatat. Sintagma *dituria është fuqi* është transformuar në *informacioni është fuqi*. Mirëpo, reaksionet e këtyre pasqyrimeve janë të ndryshme edhe në vetë lëvizjet e grave dhe të feminizmit. Derisa sajber feminizmi qysh në fazën e hershme të formimit të shoqërisë informatike apelonte për ngritjen e vetëdijes digjitale të grave, duke hapëruar në realitetin e tij, ai tash improvizon sukses me participim në jetën informative.

реалност, тој сега импровизира успех со партиципацијата во информатичкиот живот.

Во таков случај, потребата на стратешки политики на реално вклучување на жените во процесите на информатичкото општество е повеќе од ургентна. Се наметнува потребата од разликување на две димензии на информатичкото општество: димензија на лична и димензија на колективна вклученост. Иако податоците од овие две димензии може да варираат од земја до земја, генералниот став е дека јавниот ангажман и употребата на информатичко-комуникативните технологии мора да бидат проследени со одредени државни стратегии. Државите треба да го надополнат намалениот степен на користење на новите технологии на девојчињата и жените во приватната димензија преку најразлични механизми во јавната сфера, како што се училиштата, работните места итн.

Користењето на ИКТ е помало кај женската популација во сите земји опфатени со испитувањето. Иако постојат најразновидни причини за тоа, сепак станува збор за структурни разлики како што е карактерот на употребата на технологијата. Така, на пример, работејќи како секретарки или на слични помошни активности, жените се упатени на некреативна употреба на ИКТ, што придонесува за стеснување на интересот за различните можности на креативно искористување на новите технологии.

Што се однесува до учеството на жените во создавањето на ИКТ, во креирањето на програмски апликативни решенија, во продукција на хардверот или на мрежните-телекомуникациски поврзувања, ситуацијата е катастрофална. Жените не смее да придонесат за поддржувањето на постојните дихотомии на машки/женски активности и интереси. Како поука од

Нè rastin e tillë nevoja për politika strategjike të inkluzionit real të grave në proceset e shoqërisë informatike është tepër urgjente. Imponohet nevoja për dallimin e dy dimensioneve të shoqërisë informatike: dimensionit i inkluzionit personal dhe dimensionit i inkluzionit kolektiv. Edhe pse të dhënat nga këto dy dimensione mund të lëvizin nga vendi në vend, qëndrimi i përgjithshëm është se angazhimi publik dhe përdorimi i teknologjive komunikative duhet medoemos të përcillen me disa strategji të caktuara shtetërore. Shtetet duhet ta plotësojnë shkallën e zvogëluar të shfrytëzimit të teknologjive të reja të vashave dhe grave në dimensionin privat përmes mekanizmave më të ndryshme në sferën publike, siç janë shkollat, vendet e punës etj.

Shfrytëzimi i KIT është më i vogël te popullacioni femëror në të gjitha vendet e përfshira me hulumtimin. Edhe pse ekzistojnë shkaqe nga më të ndryshmet për këtë, megjithatë bëhet fjalë për ndryshime strukturore siç është karakteri i përdorimit të teknologjisë. Kështu, për shembull, duke punuar si sekretare ose në aktivitete të ngjashme ndihmëse, gratë orientohen në përdorim jokreativ të KIT, gjë që kontribuon për ngushtimin e interesit për mundësitë e ndryshme të shfrytëzimit kreativ të teknologjive të reja.

Sa i përket pjesëmarrjes së grave në krijimin e KIT në krijimin e zgjidhjeve aplikative programore, në produksion të hardverit ose të lidhshmërive rrjetore-telekomunikative, situata është katastrofale. Gratë nuk guxojnë të kontribuojnë për mbështetjen e dihotomive ekzistuese të aktiviteteve e intereseve mashkullore/femrore. Si mësim nga këto analiza duhet të konkludojmë se nuk guxojnë të

овне анализи, треба да заклучиме дека не смее повторно да бидат направени истите грешки како на почетоците на историските индустриски револуции.

bëhen gabimet e njejta si në fillimet e revolucioneve historike industriale.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Марија Ивановска

Jane L. Parpart, Shirin Rai and
Kathleen A. Staudt, A. (eds.)
**Rethinking Empowerment:
Gender and Development in a
Global/Local World:**
Routledge/Warwick Studies in Globalisation,
Taylor & Francis, New York, 2003.

На кој начин да се промисли зајакнувањето како категорија на родовите релации на моќ во контекст на глобализацијата? Дали оваа тема е навистина важна само за жените во земјите во развој, како што сугерира содржината на книгата? Се разбира, контекстот род и развој претставува легитимна рамка за можните интерпретации на глобалниот и на она што се нарекува локален свет; но и обратно, темите за глобализацијата се исто така место каде што повторно ќе мора да се расправа за новите значења на постоечките еманципаторски категории. Па сепак, дали во глобализацискиот дискурс синтагмата локален свет упатува само на земјите во развој, а концептот на развојот ќе треба да се асоцира со проектите на зајакнување?

Оваа збирка текстови, според уводникот на уредничките на книгата, ги одразува новите стојалишта за прашањата за родот, развојот и зајакнувањето во контекст на глобализацијата. Според првото стојалиште, зајакнувањето на жените, освен во локални, мора да се анализира и во глобални термини. Аргументот е дека колку и да се маргинализирани контекстите што изискуваат локален пристап, тие сепак се проникнати со процесите на глобализацијата. Општествените процеси веќе почиваат на дихотомиите

Marija Ivanovska

Jane L. Parpart, Shirin Rai and
Kathleen A. Staudt, A. (eds.)
**Rethinking Empowerment:
Gender and Development in a
Global/Local World:**
Routledge/Warwick Studies in Globalisation,
Taylor & Francis, New York, 2003.

Në çfarë mënyre duhet të paramendohet përforcimi si kategori e relacioneve gjinore të fuqisë në kontekst të globalizimit? A është kjo temë me të vërtetë vetëm për gratë në vendet në zhvillim, siç sugjeron përmbajtja e librit? Kuptohet, konteksti gjinia dhe zhvillimi paraqet një kornizë legjitime për interpretimet e mundshme të botës globale dhe të asaj që quhet botë lokale; po edhe e kundërta, temat për globalizimin janë poashtu vend ku përsëri do të mund të bisedohet për domethëniet e reja të kategorive të tashme emancipuese. Po megjithatë, a na udhëzon në diskursin globalizues sintagma botë lokale vetëm në vendet në zhvillim, ndërsa koncepti i zhvillimit do të duhet të asocohet me projektet e përforcimit?

Kjo përmbledhje tekstesh, sipas parathënies së redaktorëve të librit, i pasqyron qëndrimet e reja për çështjet e gjinisë, të zhvillimit dhe përforcimit në kontekst të globalizimit. Sipas qëndrimit të parë, përforcimi i grave, përveç në terma lokale, duhet të analizohet edhe në ato globale. Argumenti është se sa do që të jenë marginalizuar kontekstet që kërkojnë qasje lokale, ato megjithatë janë ndërthurur me proceset e globalizimit. Proceset shoqërore tashmë qëndrojnë mbi dihotomitë globale\lokale, e në bazë të kësaj ato duhet të jenë në qendrën e diskurseve të

глобално/локално, па според тоа тие треба да се во средиштето на дискурсите на зајакнување на жените.

Второто стојалиште се однесува на сфаќањето за моќта. Потребна е многу поизнијансирана анализа на категоријата моќ. Ако појдеме од теоријата на Фуко, моќта треба да биде сфатена не како имање моќ, туку како нејзино практикување врз луѓе и врз ресурси. Зајакнувањето не треба да се посматра издвоено од моќта поради фактот дека категоријата род и самата е категорија на моќ. Тоа што треба да се направи во контекстот на глобализацијата е практикување на моќта во интегритетот на поединецот, што води кон колективната моќ, а со тоа и кон моќ за промени.

Третото стојалиште го поставува прашањето на индивидуалното зајакнување. Тоа мора да биде спроведено во рамките на институциите и на дискурзивните практики. Сфатени како место на колективни акции, институциите кои се потпираат на човековите права, на правото и на економскиот напредок се изходиште на индивидуалната субјектност. И, на крајот, сфаќањето дека зајакнувањето е процес и резултат. Како процес, тоа бара време и место, а како резултат мора да биде нешто мерливо. Единствено така разбрано, зајакнувањето на жените ќе претставува реална основа за идните проекти за развивање на политиките на зајакнување.

Овие стојалишта навистина се нешто што може да претставува основа за поттикнување на расправата за родот и развојот во процесите на глобализација, меѓутоа, зарем во нив не препознаваме некои од историските идеали на разните интернационали? Глобализмот не е исто што и интернационализмот и тој бара некои други перспективи.

përforcimeve të grave.

Qëndrimi i dytë ka të bëjë me botëkuptimin për fuqinë. Nevojitet një analizë më e nuancuar e kategorisë fuqi. Nëse nisemi nga teoria e Fukosë, fuqia duhet të kuptohet jo si pasje e fuqisë, por si praktikim i saj ndaj njerëzve dhe ndaj resurseve. Përforcimi nuk duhet të shihet si i ndarë nga fuqia për shkak të faktit se kategorija gjini edhe vetë është kategori e fuqisë. Ajo që duhet të bëhet në kontekst të globalizimit është praktikimi i fuqisë në integritetin e individit, që shpie kah fuqia kolektive, e me këtë edhe drejt fuqisë për ndryshime.

Qëndrimi i tretë e shtron pyetjen e përforcimit individual. Kjo duhet të zbatohet medoemos në suazat e institucioneve dhe të praktikave diskurzive. Të kuptuara si vend i aksioneve kolektive, institucionet të cilat mbështeten në të drejtat e njeriut, në të drejtën dhe dhe në përparimin ekonomik janë rrjedhë e subjektivitetit individual. Dhe, në fund, botëkuptimi se përforcimi është proces dhe rezultat. Si proces, kjo kërkon kohë e vend, ndërsa si rezultat duhet patjetër të jetë diçka e matshme. Vetëm kështu e kuptuar, përforcimi i grave do të paraqesë bazë reale për projektet e ardhshme për zhvillimin e politikave të përforcimit.

Këto qëndrime me të vërtetë janë diçka që mund të paraqesë bazë për nxitjen e debatit për gjininë dhe zhvillimin në proceset e globalizimit, ndërkaq, vallë te këto, a nuk e njohim disa nga idealet historike të internacionaleve të ndryshme? Globalizmi nuk është e njejtа punë si internacionalizmi dhe ai kërkon disa perspektiva të tjera.

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 **QUEMUMU**

ISSN 1409-9268