

identities

identities

Том/Volume 1

Број/No. 1

2001

списание за  
политика,  
род и  
култура

journal for  
politics,  
gender and  
culture

Katerina Kolozova  
Immanuel Wallerstein  
Alla Ivanchikova  
Jasna Koteska  
Judith Halberstam  
Elizabeth Grosz  
Mirushe Hodja  
Rada Ivekovic  
Marina Grzinic  
Richard Rorty  
Viktor Shikov  
Aleksandra Bubevska  
Irena Stefoska  
Sofija Grandakovska  
Despina Angelovska  
Bobi Badarevski  
Robert Alagjozovski  
Vesna Krstevska  
Ida Nikolovska

Катерина Колозова  
Имануел Валершајн  
Ала Иванчикова  
Јасна Котеска  
Џудит Халберстам  
Елизабет Грос  
Мируше Хоџа  
Рада Ивековиќ  
Марина Гржиниќ  
Ричард Рорти  
Виктор Шиков  
Александра Бубевска  
Ирена Стефоска  
Софија Грандаковска  
Деспина Ангеловска  
Боби Бадаревски  
Роберт Алаџозовски  
Весна Крстевска  
Ида Николовска

  
EURO  
BALKAN





# Identities

EURO  
BALKAN

списание за политика, род и култура journal for politics, gender and culture





Идентитети – Списание за политика, род и култура

Identities – Journal for Politics, Gender and Culture

**Главни уредници**

Катерина Колозова  
Жарко Трајаноски

**Executive Editors**

Katerina Kolozova  
Zarko Trajanoski

**Уреднички одбор**

Јасна Котеска  
Деспина Ангеловска  
Елизабета Шелева  
Маја Бојадџиевска  
Катица Кулафкова  
Катерина Колозова  
Жарко Трајаноски

**Editorial Board**

Jasna Koteska  
Despina Angelovska  
Elizabeta Seleva  
Maja Bojadzievska  
Katica Kulafkova  
Katerina Kolozova  
Zarko Trajanoski

**Уредници за овој број**

Јасна Котеска (Сексуалности/Идентитети)  
Елизабета Шелева (Култура/Идентитети)  
Катерина Колозова (Политика/Идентитети)  
Жарко Трајаноски (Политика/Идентитети)

**Associate Editors**

Jasna Koteska (Sexualities/Identities)  
Elizabeta Seleva (Culture/Identities)  
Katerina Kolozova (Politics/Identities)  
Zarko Trajanoski (Politics/Identities)

**Внатрешни соработници**

Душица Димитровска - Гајдоска  
Весна Крстевска

**Editorial Interns**

Dusica Dimitrovska - Gajdoska  
Vesna Krstevska

**Технички координатор**

Душица Димитровска – Гајдоска

**Technical Coordinator**

Dusica Dimitrovska – Gajdoska

**Лектор за англиски јазик**

Огнен Чемерски

**Proof Reader for English**

Ognen Cemerski

**Лектор за македонски јазик**

Ирина Пановска - Каранфиловска

**Proof Reader for Macedonian**

Irina Panovska - Karanfilovska

**Редакција**

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

**Editorial Office**

Research Center in Gender Studies  
Euro-Balkan Institute  
"Partizanski odredi" 63  
Skopje, Macedonia  
[www.euba.org.mk](http://www.euba.org.mk)  
e-mail: identities@sonet.com.mk

Списанието е финансиски поддржано од "Kvinna Till Kvinna"

Financially supported by "Kvinna Till Kvinna"



### Советодавен одбор

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

*Идентитети: Списание за политика, род и култура*  
(ISSN 1409-9268) излегува двапати годишно.  
Издавач: Истражувачки центар за родови студии,  
Институт Евро-Балкан,  
„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија

### Претплата:

Македонија, 1 година: 10\$ поединци (плус поштенски трошоци),  
15\$ институции (плус поштенски трошоци).  
Источна Европа, 1 година: 10\$ поединци (плус поштенски  
трошоци), 15\$ институции (плус поштенски трошоци).  
Други земји, 1 година: 20\$ поединци (плус поштенски трошоци),  
институции: 40\$ (плус поштенски трошоци).  
Контакт: Душица Димитровска-Гајдоска, *Identities*,  
„Партизански одреди“ 63,  
e-mail: identities@sonet.com.mk  
www.euba.org.mk/identities.htm

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

### Белешка за соработниците

1. Ве молиме приложете 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 фронт 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 Braidoti, University of Utrecht  
Judith Butler, University of California, Berkeley  
Ghislaine Glasson Deschaumes, Editor of "Transeuropéennes", Paris  
Elisabeth Grosz, Buffalo University - State University of New York

Marina 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 Milcin, University of Skopje

Miglena Nikolcina, University of Sofia  
Zarana Papic, University of Belgrade  
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).  
Contact: Dusica Dimitrovska-Gajdoska, *Identities*,  
"Partizanski odredi" 63,  
e-mail: identities@sonet.com.mk  
www.euba.org.mk/identities.htm

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

### Notice 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*.



СОДРЖИНА

**7 I. ПОЛИТИКА/ИДЕНТИТЕТИ**

- 9 Катерина Колозова: Замислувајќи го лицето на „Реалното“: Некои размисли за војната и насилството  
 24 Имануел Валершајн: Култури во конфликт? Кои сме Ние? Кои се Другите?  
 50 Ала Иванчикова: Фуко за смеењето

**65 II. СЕКСУАЛИТЕТИ/ИДЕНТИТЕТИ**

- 67 Јасна Котеска: Сексуалноста на синот кај Кафка: тероризам и прогон  
 82 Џудит Халберстам: Силеџии, чудаци и кралеви: постимперијални мажествености  
 113 Елизабет Грос: Лезбејски фетишизам?

**135 III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ**

- 137 Мируше Хоџа: Патот, цикличноста и театарот (или: Врз кој темел го дефинираме поимот на универзалноста во контекст на театарот?)  
 146 Рада Ивековиќ: Полот на нацијата  
 164 Марина Гржиниќ: Монструозни тела и субверзивни грешки

**185 КЛАСИЧЕН ТЕКСТ**

- 187 Ричард Рорти: Феминизмот и прагматизмот

**227 Прикази/осврти**

- 229 Виктор Шиков: „Мрежа од малечки приказни, феминистички лов во постбиолошкиот пејзаж“, кон *Modest Witness@Second\_Millennium. Femaleman Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience*, New York, London: Routledge, 1997.  
 232 Александра Бубевска: „Доволно ли е да си жена“? ; кон *Длабоко дишење* од Соња Абаџиева, Скопје: Скенпоинт, 2001.  
 236 Ирена Стефоска: „Предизвиците на Полилогот“, кон *Смисла и мајкоубиство* од Миглена Николчина, Скопје: Сигмапрес, 2000.  
 238 Софија Грандаковска: „UNIUS PRINCIPII“, кон *Андрогинот-утопија на совршениот пол* од Маја Бојаџиевска, Скопје: Сигмапрес, 1999.  
 241 Деспина Ангеловска: Кон *The End of Capitalism (as we know it), A Feminist Critique of Political Economy*, od Gibson-Graham, J-K. Blackwell Publishers, 1996.  
 244 Боби Бадаревски: Кон *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory* od Lawrence M. Hinman 2nd Edition. Fort Worth: Harcourt, Brace, 1997.  
 248 Роберт Алаџозовски: „Теоријата останува во левото“, кон *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, ed. Judith Butler et.al., New York and London: Routledge, 2000.  
 253 Весна Крстевска: Кон *Women in Greek Myth* od Mary R. Lefkowitz; London: Bristol Classical Press, 1995.  
 257 Ида Николовска: Кон *The Mermaid and The Minotaur* od Dorothy Dinnerstein, New York: Other Press, 1999.

Статијата на Елизабет Грос, „Лезбејски фетишизам“, е преземена од нејзината книга *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (Routledge, 1995), copyright © by Elizabeth Grosz; Статијата на Ричард Рорти „Феминизам и прагматизам“ е преземена од неговата книга *Truth and Progress: Philosophical Papers*. (Cambridge University Press, 1998), copyright © Richard Rorty.  
 „Идентитети“ истакнува дека сите текстови се објавени со согласност на авторите.



## CONTENTS

### 7 I. POLITICS/IDENTITIES

- 9 *Katerina Kolozova: Imagining the Face of the "Real": Some Considerations about War and Violence*  
24 *Immanuel Wallerstein: "Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others?"*  
50 *Alla Ivanchikova: Foucault on Laughter*

### 65 II. SEXUALITIES/IDENTITIES

- 67 *Jasna Koteska: The Sexual Strategy of the Son in Kafka: Terrorism and Exile*  
82 *Judith Halberstam: Thugs, Geezers and Kings: Post-imperial Masculinities*  
113 *Elizabeth Grosz: Lesbian Fetishism?*

### 135 III. CULTURES/IDENTITIES

- 137 *Miruse Hodza: The Path, Cyclicity and the Theatre (Or: On What Ground Do We Define the Term Universality, In the Context Of the Theatre*  
146 *Rada Ivekovic: Le sexe de la nation*  
164 *Marina Grzanic: Monstrous bodies and subversive errors*

### 185 CLASSICAL TEXT

- 187 Richard Rorty: *Feminism and Pragmatism*

### 227 Reviews

- 229 *Victor Shikov: "A Net of Little Stories, Feministic Hunt in the Postbiological Landscape", Towards Modest\_Witness@Second\_Millenium. Femaleman Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience, New York, London: Routledge, 1997.*  
232 *Aleksandra Bubevska: "Is Being a Woman Enough?"; Towards Deep Breathing by Sonja Abazieva, Skopje: Scenpoint, 2001.*  
236 *Irena Stefanoska: "The Challenges of the Polylogue"; Towards Sense and Matricide by Miglena Nikolchina, Skopje: Sigmappres, 2000.*  
238 *Sofija Grandakovska: "Unius principii"; Towards Androgyne: The Utopia of the Perfect Sex by Maja Bojadzievska, Skopje: Sigmappres, 1999.*  
241 *Despina Angelovska: Towards The End of Capitalism (as we know it), A Feminist Critique of Political Economy by J-K Gibson Graham, Blackwell Publishers, 1996.*  
244 *Bobi Badarevski: Towards Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory by Lawrence M. Hinman, 2nd Edition. Fort Worth: Harcourt, Brace, 1997*  
248 *Robert Alagjovovski: "Theory Remains Left"; Towards What's left Of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory, ed. Judith Butler, et.al., New York & London: Routledge, 2000.*  
253 *Vesna Krstevska, Towards: Women in Greek Myth by Mary R. Lefkowitz, London: Bristol Classical Press, 1995.*  
257 *Ida Nikolovska, "Re-reading Dorothy Dinnerstein"; Towards The Mermaid and The Minotaur by Dorothy Dinnerstein, New York: Other Press, 1999.*

Elizabeth Grosz's article, "Lesbian Fetishism?", appeared in her book *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (Routledge, 1995), copyright © by Elizabeth Grosz; Richard Rorty's, "Feminism and Pragmatism", appeared in his book *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge University Press, 1998), copyright © Richard Rorty. "Identities" wishes to underscore that all articles are published with the permission of the authors.





identities



■ пoлнцкa politics пoлнцкa politics пoлнцкa ■







Катерина Колозова

## ЗАМИСЛУВАЈЌИ ГО ЛИЦЕТО НА „РЕАЛНОТО“: НЕКОИ РАЗМИСЛИ ЗА ВОЈНАТА И НАСИЛСТВОТО

*1. Војната и нејзините моќи на консолидација  
(во поглед на идентитетот)*

За ум - и тело - родени и израснати во „пост модерната состојба“, и воспитани според нај-добрите традиции на постмодерната мисла, искуството на војна - и насилството што (специфично) ѝ припаѓа на оваа - поттикнува (или, сосем едноставно, произведува) одредени вознемирувачки реструктурирања на навиките на мислата. Според моето сопствено искуство, највпечатливиот ефект - во оваа смисла - предизвикан од војната што ја напаѓа Македонија веќе речиси половина година, може да се сведе на шокот предизвикан од моќите на нужност што Реалното (на насилството) ги поседува во однос на „областите на Имагинарното“. (Под именувањето „областите на Имагинарното“ ги сведувам, исто така, и поимите на „симболното“, „знакот“, „семантичкото“, „фигурацијата“ - во термини на психоанализата, сè она што е припадно на „означителскиот синџир“.)

Пред сопствените очи гледаме, низ нашите тела и умови доживуваме како „имагинарните“ категории - како што е „Нација“ и некои други колективни идентитети - болно се пресвиткуваат за да преминат во „реални“, преобразувајќи се во конкретна ситуираност напоена од страна на – сè уште несфатливото иако не сосема немисливо - присуство на Реалното/реалното.

Katerina Kolozova

## IMAGINING THE FACE OF THE “REAL”: SOME CONSIDERATIONS ABOUT WAR AND VIOLENCE

*1. The War and her powers of consolidation  
(with respect to identity)*

To a mind - and body - born and grown up in the “postmodern condition”, and brought up according to the best traditions of the postmodern thought, the experience of war - and the violence pertaining (specifically) to it – calls for (or simply generates) some disturbing restructurings of the ways of thought. In my personal experience, what has been - in this sense - the most striking effect of the war that has been ailing Macedonia for almost half a year already, can be reduced to the shock by the necessitating powers of the Real (of violence) over the “realms of the Imaginary”. (Under the designation of “the realms of the Imaginary” I subscribe also the notions of the “symbolic”, “sign”, “semantic”, “fiction” – in psychoanalytic terms, all pertaining to the “signifying chain”.)

Before our eyes we see, with our bodies and in our minds we experience the “imaginary” categories, such as “Nation” and some other collective identities, fold painfully into “real” ones, transforming themselves into *concrete* situatedness infused by the - still ungraspable yet not quite unthinkable - *presence* of the Real/real.



Непоимливото само-потхранување на насилството, мистериозното само-родено распостилање на силата, мачната постојана траума во облик на болка, стравување и гнев - сè уште, повеќе во една состојба на исчекување одошто извесност на војна - е нешто што единствено може да се доживее како сеприсутен упад на Реалното во животот. Вака е сега во Македонија, барем за некои од нас...

Овој тежок и сеопфатен пробив на *Реалното* (на насилството) го вдахнува појавувањето на неговата сопствена, абјектна<sup>1</sup> димензија во внатрешнината на одредени „имагинарни“ и „апстрактни“ категории како националност, етницитет, итн. Или, поедноставно кажано, Реалното (на Војната), на пресуден начин, придонесува овие категории да бидат доживевани како „реални“, во нивната „реалност“ и како „самата реалност“.

Сите ние - во одредна мера, неизбежно - стануваме дел од - за некои од нас, згнасувачки (абјектно) - конкретното „ние“. И не само тоа, ами и како спротиставени на „тие“. А човек е приклезтен да го прифати овој ограничувачки избор како нужност, оти неприкосновеното владеење на насилството на Војната определува така (за нас). Најголемиот дел од обидите за трансцендирање на оваа и ваквата наметнатост на избор се покажуваат како залудни, иако човек не може, не смее да се откаже од обидувањето. Како и да е, фрустрацијата е родена.

Станува јасно дека зад таа имагинарна конструкција (која, претпоставено, ѝ припаѓа исклучиво на областа на Знакот) на идентитетот почива врз наследен остаток неподложен на трансценденција, однесувајќи се како нужност сместена во ненадминливото Реално на (дефинирачката) опозиција на Другиот. Приказната за идентитетот во која човек (ние, вие, ти, Јас, тие...) е сместен станува само-затвореност (свртување кон и против „самиот себе“, кон и против сопствената желба)<sup>2</sup>, наметната од страна на ограничувачкиот императив на Реалното (на Војната) да се прифати *опозицијата* на Другиот како негова/нејзина единствено можна позиција. (Се мисли на не-

The unconceivable self-nurturing of violence, the mysteriously auto-generated deployment of force, the grave continuous trauma in the shape of pain, anxiety and anger – still in a state of suspense, rather than certainty, of war – is something that can be experienced but as an omnipresent thrust of the Real into life. This is how it feels like now in Macedonia, at least for some of us...

This grave all-encompassing intrusion of *the Real* (of violence) inspires the emergence of its own abject dimension within certain “imaginary” and “abstract” categories such as nationhood, ethnicity, etc... Or to put it more simply, it (the “Real of War”) contributes critically that these categories are experienced as “real”, in their “reality” and as the “reality itself”.

We all - to a certain extent, inescapably - become a part of – to some of us abjectly – the concrete “we”. And, moreover, as opposed to “them”. And one is cornered to embrace this restrictive choice as a necessity, since it is the sovereign rule of the violence of War which decides so (for us). Most of the attempts for transcendence of this and such an imposition of choice turn out to be futile, although one cannot, must not abandon attempting. Nevertheless, frustration is created.

One realizes that behind that imaginary (presumably pertaining *exclusively* to the territory of Sign...) *construction* of identity resides a residual unsusceptible to transcendence, acting as necessity breathing upon the insurmountable Real of the (defining) *opposition* of the Other. The identity narrative within which one (we, you, I, they...) is situated becomes a self-enclosure (a turn upon and against “oneself”, upon and against one’s desire)<sup>1</sup>, imposed by the confining imperative of the Real (of War) to embrace the *opposition* of the Other as his/her only possible *position*. (Meaning his/her only possible positioning with respect to “me” and “us”.) And it is a confinement not only by, but also within the domain of the Real, namely the “material”<sup>2</sup> –



говото/нејзино единствено можно позиционирање во однос на „мене“ и „нас“.) И ова е ограничување не само од страна на, туку и внатре во областа на Реалното, имено „материјалното“<sup>3</sup> - ограничување на, и од страна на, територија, географија или топографија. „Тие“ се во ова или она село, а „ние“ не сме. Ќе се приближат ли „тие“ до местото на кое што сме „ние“, „оние *онде*“ ќе ни се доближат ли „нам *тука*“?

Она чиј сведок сум - во јавниот дискурс на воена Македонија - во поглед на конкретизацијата и консолидацијата (со посредство на Реалното на Војната) на „ние“ и „тие“ зад имињата, е дека етничките „ние“ и „тие“ не се единствените вклучени во овој процес. Тука се, исто така, и „ние“ и „тие“ што ја претставуваат Нацијата-Држава, од една страна, и групите на ОНА, од друга; потоа, „ние“ што ги претставува сите оние од Македонија (и Балканот), без оглед на етничката припадност, и „тие“ од т.н. „Меѓународна заедница“. Потоа, и други форми на „ние“ и „тие“ се во жив процес на консолидација!... Сепак, наша задача овде не е да составиме каталог на оваа разновидност на идентитети што ќе го проучиме, туку да го истражиме она што им е заедничко на овие процеси, имено учинокот што Реалното на Војната го предизвикува врз нив.

Впечатливото во овие процеси е постоењето на определена моќ на присилба насочена кон тоа „добро-волно“ - колку и да звучи парадоксално ова - да се прифати еден од двата спротиставени идентитети во рамки на една бинарна структура (на пример, Македонец/Албанец или Албанец/Неалбанец; Прозападен/Антизападен, итн.) Оваа моќ ги наметнува овие и ваквите рестриктивни избори на таков начин што ги произведува како ненадминлива нужност обвиткана во густата аура на неумолива реалност. Ова е моќта на заканата на насилството.

Оваа „мистериозна“ сила на принуда е изворот на впечатокот за опиливата присутност на реалното (Реалното) во она што до вчера претставуваше само сениште, идеја, концепт - политичко-културниот и национален идентитет. Ќе се залажам за тоа дека токму присуството,

confinement within and by territory, geography or topography. “They” are in this and that village, and “we” are not. Are “they” going to come closer to *where* “we” are, “those there” will “they” approach “us”, who are *here*?

What I am witnessing – in the public discourse of Macedonia at war – with respect to the concretization and consolidation (by means of the Real of War) of the “we” and “they” behind the names, is that the ethnic “we” and “they” are not the only ones involved in this process. There are also the “we” and “they” representing the Nation-State on the one hand and the groups of NLA on the other; then, the “us” representing all those from Macedonia (and the Balkans) regardless of the ethnic belonging and the “they” of the so-called “International Community”. Also other forms of “we” and “they” are in fermenting processes of consolidation... However, our task here is not to set up and study a catalogue of this diversity of identities, but to explore the commonality they undergo in these processes, namely the impact of the Real of War upon them.

What is fascinating as a part of these processes, is a certain *compelling* power to “voluntarily” – however paradoxical this may sound - embrace one of the two opposing identities within a binary structure (for instance, Macedonian/Albanian or Albanian/Non-Albanian; Pro-Western/Anti-Western, and so on). This power imposes these and such restrictive choices in a way that it renders them as some insurmountable necessity wrapped into a thick aura of an implacable reality. And it is the power of the threat of violence.

This “mysterious” compelling force is the source of the impression of the tangible presence of the real (Real) within what only until yesterday was but a specter, an idea, a concept – the politico-cultural and national identity. I shall argue that it is precisely the presence, the thrust and the insertion of the Real



упадот и вметнувањето на Реалното (реалното) во конструкцијата на идентитетот е изворот на оваа сила на принуда, произведувајќи ги процесите на исклучива идентификација како неумоливо нужни. Исто така, би сакала да ги истражам овие неодоливи и безмалку неодминливи процеси, имено неодоливото и наеизбежно соединување на Имагинарното со темните сили на Реалното/реалното.

Станувањето плот и крв на овие „апстракции“, и обратно, поттикнато од страна на наложената (секому во земјата) изложеност на Траумата на војната и насилството, е она што би сакала да го разгледам овде. Исто така, ќе се обидам да ги изложам кастративните моќи на Реалното (на Војната и насилството) и задушувачките ефекти на Абјектното - кое е само онаа страна на Реалното - во однос на политичкиот Субјект, инспирирана од последните политички и воени настани во мојата земја.

*2. Начините на кои Реалното (на Насилството) дејствува во рамки на конструкцијата на идентитетот*

[2. 1. Првата политичко-онтолошка фрустрација предизвикана од страна на Реалното на Војната]

Во голема мера, овој есеј претставува приказ на политичките - и онтолошките, бидејќи ѝ се иманентни на конструкцијата на Субјектот - фрустрации предизвикани од *реалноста* на бинарните, исклучиви и спротиставувачки избори на идентификација, наметнати од страна на *притеснувачките моќи* на насилството.

Клучните политички опозиции што се во игра во оваа војна - и кои се секогаш инхерентно припадни на одредено повикување на идентитет - активирани од страна на моќите на насилноста, востановуваат цврсти граници на дискурсот и ја поништуваат буквално секоја можност од нивно трансцендирање, а уште повеќе од предлагање на сосема поинакви и нови дискурси. Дискурсот што беше инугуриран во рамки на овие цврсти граници е,

(real) into the identity construction, that is the source of this force of compellation, rendering the processes of exclusive identification inexorably necessary. And I would also like to explore these irresistible and virtually unavoidable processes, namely the irresistible and inescapable mating of the Imaginary with the dim forces of the Real/real.

The becoming of flesh and blood of these “abstractions”, and *vice versa*, incited by the imposed (to everyone in the country) exposition to the Trauma of war and violence, is what I would like to engage in considering here. I shall also attempt to expose the castrating powers of the Real (of War and violence) and the suffocating effects of the Abject - as merely the obverse of the Real - over the political Subject, inspired by the latest political and military events in my country.

*2. The ways in which the Real (of Violence) operates within the construction of identity*

[2. 1. The principal politico-ontological frustration provoked by the Real of War]

In its greatest part this essay shall be an account of the political - *and* ontological, as immanently pertaining to the construction of the Subject - frustrations caused by the *reality* of the binary, exclusive and oppositionary choices of identification imposed by the *cornering powers* of violence.

The key political oppositions at play in this war - which always inherently pertain to a certain claim of identity - enforced by the powers of violent force, establish the firm limits of discourse and annihilate virtually any possibility of their transcendence, let alone proposing completely different and new discourses. The discourse that has been inaugurated within these firm limits is, of course, that of war. The first political (and ontological) frustration occurs when one attempts to realize his/her



секако, оној на војната. Првата политичка (и онтолошка) фрустрација настанува во мигот кога човек ќе се обиде да ја реализира желбата да се „справи“ со војната/насилството како такво и неговите дискурси, да му се спротистиави, да го победи или укине, надмине [трансцендира]...

Цврстината и неумоливоста на ова наметнување произлегува од фактичкото неприкосновено владеење на Реалното (на насилството и/на војната) и неговата „перформативна“ позиција во јазикот и дискурсот.

„Перформативност на Реалното“... Ова може да звучи како *contradictio in adjecto*, но само за оној кој би го бранел ставот за апсолутното и ненарушено *отсуство* на Реалното од означителскиот синџир, којшто јас не го бранам. Она за што се залагам овде е токму спротивното - дека Реалното се „оприсутнува“ себеси во принципот на задоволство и на територијата на знакот, и така ги зазема своите „перформативни“ позиции. Поинаку кажано, неизбежноста на наметнатите избори, незаобиколивоста на дискурсите ставени во сила, со нивните силни аспекти на насилство и сила, од сето ова произлегува дека овие наметнатости (на ситуирање на идентитетот, на дискурси, итн.) се перформанси на самото Реално, заедно со учинкот специфичен за него - оној на Траумата.

Така, јас овде нема да расправам за посредувањата на Реалното преку и од страна на означителскиот синџир, ами за непосредноста на Недофатливото и Неумоливото како такво и неговата непосредувана средба со фантазматското, имагинарното, или сосем едноставно - со конструктите на идентитет. Насилството по себе, и неговите содејства со и во политичкото, е предмет на нашата дискусија овде, како и неговата активна, обликувачка улога во процесите на идентификација.

Да се осврнеме сега, накратко, и на елементите на тоа како (и зошто) предлагам да се мисли „немисливото“ (психоаналитичко и, согласно со тоа, постмодерно) Реално во контекст на оваа расправа:

desire to deal (away) with the war/violence as such and its discourse, to oppose it, win over and banish it, transcend it...

The firmness and implacability of this imposition originates from the actual sovereign rule of the Real (of violence and/of war) and its “performative” position in language and discourse.

“The performative of the Real”... This may sound as *contradictio in adjecto*, but only if one claims the absolute and undisturbed *absence* of the Real from the signifying chain, which I am not (claiming). What I will argue here is precisely the contrary – that the Real “presentifies” itself into the pleasure principle and on the territory of the sign, and thus can assume its “performative” positions. In different words, the inescapability of the imposed choices, the unavoidability of the enforced discourses, with their strong aspects of violence and force, all of this renders these impositions (of identity situating, discourses, etc.) as the performances of the Real itself, together with its own specific impact – that of Trauma.

Thus, what I am discussing here are not the mediations of the Real through and by the signifying chain, but the immediacy of the Ungraspable and Implacable itself and its unmediated encounter with the fantasmatic, the imaginary, or quite simply – with the identity constructs. Violence in itself, and its interactions with and within the political, is the subject of our discussion here, as well as its active, shaping role within the processes of identification.

Let us now consider a brief account of the elements of how (and why) I am proposing to think the “unthinkable” (psychoanalytic and, concurrently, postmodern) Real in the context of this debate:

## [2.2. Екскурс: методолошки појдовни точки]

Со тоа што ја прифаќам радикалната критика на Франсоа Ларуел на дуалистичката, бинарна и опозициска мисла, јас ја отфрлам дихотомијата и опозицијата помеѓу реалното и фикцијата. Всушност, во самиот корен на Ларуеловата радикална критика лежи деконструкцијата на дихотомијата реално:фикција, а токму поимот на „реално-то“, ослободен од неговиот однос (не само на опозиција, туку од самата „логика на однесување“ како таква) кон фикцијата, му овозможува да го создаде концептот на Мисла од онаа страна на дуалитетот. Во неговата *Philosophie et non-philosophie* тој тврди дека „Мислата-во-Две“, како и самата односна мисла - произлезена од оваа - ја претставува вековната суштина на Западната мисла и философија, како дихотомиска и опозициска. Алтернативата што ја предлага Ларуел е Визијата-во-Едно (*la Vision-en-un*), сфатена како мисла во термини (токму) на реалното и сингуларитетот, како единствен начин на одбегнување на „релационизмот“ и на воспоставувањето „философски космос“ (или, со негови зборови, „философско решение“), кој, бидејќи генерализирачки, исто така е и универзализирачки.

„Проблемот со философијата воопшто произлегува од фактот дека за термините никогаш не се мисли во нивната специфичност, ами како за спротивни еден на друг, во рамки на нивните релации, и, во најдобар случај на нивните граници и во нивното непосредно соседство. Како резултат на ова, концептот на фикцијата, како и секој друг [концепт], означува амфибологиска [amphibologique] реалност, лимитрофија на реалното, без оглед на тоа дали е сместен од онаа страна [au-delà] на ова (реалното), пред него [en deçà], или на границата меѓу двете.

Поаѓајќи од класичниот релационизам па сè до современите деконструкции, фикцијата остана заробена во рамки на мешаниот однос [le rapport de mixte], т.е., на унитарното [unitaire]. Исклучена од реалното, интериоризирана од него, додека самата таа го интериоризира него и претендира да го со-определува, таа [la fiction] никогаш не избега надвор од игрите на взаемна инхибиција [entre-

## [2.2 Ex-course: methodological points of departure]

By accepting François Laruelle's radical critique of the dualistic, binaristic and oppositionary ways of thinking, I am also rejecting the dichotomy and the exclusive opposition between the real and the fiction. In fact, at the very core of Laruelle's radical critique lies the deconstruction of the real:fiction dichotomy and it is precisely the notion of the "real" liberated from its relation (not only of opposition but of the "logic of relating" as such) to the fiction which enables him to conceive of a Thought which would be beyond duality. In his *Philosophie et non-philosophie* he claims that the "Thought-in-Two", and the relationary thought itself, deriving from the latter, represent the perennial essence of the Western thought and philosophy as dichotomic and oppositionary. The alternative proposed by Laruelle is the Vision-in-One (*la Vision-en-un*) conceived as a thought precisely in terms of the real and singularity, as the sole way of evading "relationism" and establishment of a "philosophical cosmos" (or in his own words, "decision philosophique"), which, being generalizing, is also universalizing.

"The problem of philosophy in general originates from the fact that it never thinks of the terms in their specificity, but as contrary to each other, within their relations, and, in the best case, at their borders and in their proximity. As a result of this, the concept of the fiction, like any other [concept], designates an amphibologic [amphibologique] reality, a limnity of the real, regardless of the fact whether it is placed beyond [au-delà] the latter, or before it [en deçà], or at the border between the two.

From classical rationalism to contemporary deconstructions, fiction has remained captivated within that relation of the mixed [le rapport de mixte], i.e., of the unitary [unitaire]. Excluded by the real, internalized by it, while internalizing it herself and pretending to co-determine it, [la fiction] has never escaped the games of inter-inhibition [entre-inhibition], which are those that philosophy plays with herself, where it is but one of



inhibition], оние што философијата ги игра со самата себе, и во кои ова е само една од играчките на историјата која претендира да ја надмине.“ (Laruelle, 1989: 232)

Така, јас предлагам овде да го мислиме Реалното (или реалното) во термини на Ларуеловата сингуларистичка мисла на реалното, ослободена од сопствената опозиција, од „односноста“, кон фикциското, фантазматското, имагинарното, знаковното...

Што се однесува, пак, до Реалното на психоаналитичката и постструктуралистичка традиција, тоа, речиси без никаков потрес, успеа да ја одржи својата позиција *au-delà*, на Непристапното и Немисливото. На тој начин, тоа се однесува како (веројатно, последното и единствено) недопрено Трансцендентално. Несомнено, аксиом е дека Реалното, и неговите дејствија, е нешто што не може да се сфати низ јазик и воведи во (политичкиот) дискурс, бидејќи е немисливо и невообличиво во прашање. За мене, ова е нешто во својата основа проблематично; не можејќи да му одолеам на впечатокот дека токму оваа широко прифатена “Вистина” е само невидлив остаток на метафизичката верба во Трансценденталното.

Понатаму, самата лакановска психоанализа - или, поточно, фројдовската, низ читањето на Лакан (во *Les quatre concepts fondamentaux...*) - овозможува мислење на “Немисливото”, односно Реалното. Се работи за Реалното во неговиот аспект на Траума, или, поточно, за Реалното како Траума, како она (за) кое може да мисли, расправа или, едноставно, да се оприсутни во јазикот. Според Лакан, Реалното/Траумата како *tuché* - односно случајност и случај што го прекинува, му се наметнува со своето присуство и го трауматизира означителскиот синцир - е во интеракција со синцирот на означители (*automaton*).<sup>4</sup> Според ова, лесно може да се извлече заклучокот дека *tuché* - преку своите ефекти - произведува пресврти и нови знаци во знаковиот поредок (*automaton*).

Исто така, оваа расправа во значителна мера ѝ должи на постојаната заложба на Славој Жижек, која,

the toys of a history which pretends to surpass it.” (Laruelle, 1989: 232)

So, what I am proposing here is to think the Real (or the real) in terms of Laruelle’s singularistic thought of the real, thus liberated from its opposition, or “relationism”, to the fictional, phantasmatic, imaginary, signifying...

As for the Real in both the psychoanalytical and the post-structuralist tradition, it has maintained - almost unshakably - its position *au-delà*, as the Unpenetrable and the Unthinkable. Thus, it acts as (perhaps the last and only) unsullied Transcendental. It is a virtual axiom that the Real, and its workings, is something that cannot be conceived in language and introduced into (political) discourse, being unthinkable and thus unquestionable. I find this fundamentally problematic; not being able to resist the impression that this particular widely accepted “Truth” is but an invisible remainder of the metaphysical belief in the Transcendental.

On the other hand, Lacanian psychoanalysis itself – or rather Freudian, through Lacan’s reading (in *Les quatre concepts fondamentaux...*) – renders the thinking of the “Unthinkable”, namely the Real, possible. It is the Real in its aspect of Trauma, or rather the Real as Trauma, that can be thought (about), discussed (about) or, simply, made present into language. According to Lacan, the Real/Trauma interacts with the signifying chain (the *automaton*) in as much as the *tuché*, i.e., the hazard and incident that is interrupting, intruding into and traumatizing the signifying chain.<sup>3</sup> Thus, one can easily infer that *tuché* produces (through its effects) reversals, and thus new signs, in the order of signs (*the automaton*).

This discussion is also deeply indebted to Slavoj Žižek’s consistent engagement in, what can be arguably called, the “theo-

помалку или повеќе, може да се нарече и "теориски проект", за воведување на Реалното во (политичкиот) дискурс. Сепак, мојата дискусија се разликува од Жижек-овите промислувања на Реалното во смисла на тоа што Реалното кое е предмет на мојата расправа секако не претставува идентитет ниту има стабилно име, додека во Жижек-овиот дискурс Реалното понекогаш може да биде само уште едно име, имено дискурзивна конструкција. (На пример, конструкцијата "тријаголникот на Едип и нуклеарното семејство"; Види: Žižek 1989: 50.)

Голема блискост наоѓам со Аленка Жупанчиќ и нејзиното исклучително дело *Етика на Реалното*, претставничка на "жижек-овската школа" (ако воопшто може да се зборува за таква...). Поаѓајќи од Кант и Лакан, Жупанчиќ се зафаќа со тематизирање на "невозможното", безимено Реално како такво, воспоставувајќи ја, на овој начин, парадоксалната можност за теорија на невозможното. Како скромна илустрација на тоа за со што се занимава *Етика на Реалното*, ќе го понудам следниов цитат од оваа инспиративна книга:

"Срцевината на секоја етика е нешто кое по себе не е 'етично' (ниту, пак, е 'неетично') - односно, нешто што нема никаква врска со регистерот на етиката. Ова 'нешто' може да се нарече со неколку различни имиња - иако ние ќе се ограничине на само две: за Лакан, тоа е 'Реалното'; За Бадју, 'настанот'.

Овие термини се однесуваат на нешто што се појавува само во облик на средба, како нешто што 'ни се случува', нè изненадува, не исфрла 'надвор од вжлебеноста', бидејќи во даден континуитет себеси секогаш се впишува како процеп, пауза и прекин.

Според Лакан, Реалното е невозможно, а фактот дека '(ни) се случува' не ја побива неговата базична 'невозможност': Реалното ни се случува (го среќаваме) како *невозможно*, како 'нешто невозможно' што ни го свртува симболниот универзум наопаку и води кон негова реконфигурација." (235)

На сличен начин, јас овде се обидувам да расправам за, исто така, непосредните средби на симболниот

retical project" of an introduction of the Real into (the political) discourse.<sup>4</sup> However, my discussion differs from Žižek's considerations of the Real in the sense that the Real which is subject to my discussion cannot be an identity and does not bear a stable name, whereas in Žižekian discourse, the Real *can* also be yet another name, namely a discursive construct. (For example, the construct of the "Oedipus and the nuclear family triangle"; See Žižek 1989: 50.)

I find a very close affinity with Alenka Župančič and her remarkable work *The Ethics of the Real*, representative of the "Žizekian school" (if one can put it so...). Departing from Kant and Lacan, Župančič engages into thematizations of the "impossible", nameless Real as such, thus establishing the paradoxical possibility for a theory of the impossible. Just as a meager, but encapsulating, illustration of what *The Ethics of the Real* is about I am offering the following quotation from this inspiring book:

"The heart of all ethics is something which is not in itself 'ethical' (nor is it 'non-ethical') – that is to say, it has nothing to do with the register of ethics. This 'something' goes by several different names – although we will limit ourselves to two: for Lacan, it is 'the Real'; for Badiou, 'the event'.

These terms concern something which appears only in the guise of the encounter, as something that 'happens to us', surprises us; throws us 'out of joint', because it always inscribes itself in a given continuity as a rupture, a break or an interruption.

According to Lacan, the Real is impossible, and the fact 'it happens (to us)' does not refute its basic 'impossibility': the Real happens to us (we encounter it) *as impossible*, as 'the impossible thing' that turns our symbolic universe upside down and leads to the reconfiguration of this universe'."(235)

Similarly, what I am attempting here is also to discuss the immediate encounters of the symbolic or imaginary – or



или имагинарниот - или на оној што му е припаден на знакот - универзум со „невозможното“ Реално во ликот на насилството и војната - можеби, неговото единствено (можно) и „вистинско“ („реално“) лице, лицето на самиот Ужас.

[2.3 Вметнување и испреплетување на „материјалното“ или „територијалното“, како „Реалното“, во процесите на идентификација]

Приказната за политичко-онтолошките фрустрации предизвикани од војната продолжува... Фактот на заземање конкретен, заокружен и заокружувачки, физички („материјален“<sup>5</sup>) простор, како определени села и градови, области и региони, има клучна улога во актуелните процеси на преобликување и згуснување на идентитетите. Ограничениот физички простор (со определена големина што се мери во квадратни метри) е ограничувачки и определувачки во смисла на можното ситуирање на идентитетот - само таков и таков определен „албански“ или „македонски“ идентитет, единствено во тој или овој град или село, може да се појави и изјасни.

Денес, територијата ја пропишува - мошне строго - можноста за идентитет и негово ситуирање. Што поограничена е територијата, тоа поограничен и поограничувачки е прописот за идентитет. На пример, в село или помал град не е доволно само да се биде „Македонец“ или „Албанец“ на вистинското место, туку, исто така, мора да се биде и патриот, националист, да се мразат другите... Во поголемите градови, или во главниот град Скопје, условите што мора да се исполнат за да се повикаш на определен етничко-политички идентитет се помалку, но наметнувањето избор на идентификација со оваа или онаа група - којшто е сè почесто меѓу „Неалбанец“ и „Албанец“, одошто меѓу „Македонец“ и „Албанец“ - е неизбежно.

Така, просторот, поаѓајќи како од неговата големина така и од организацијата (урбан или рурален), има решавачка и определувачка моќ во поглед на процесите на обликување на политичкото. Природата на оваа моќ е суш-

pertaining to the sign - universe with the “impossible” Real in the face of violence and war - perhaps its only (possible) and “true” (“real”) face, that of Horror itself.

[2.3 Insertion and intertwining of the “material” or “territorial” inasmuch as “the Real” into the processes of identification]

The account of the politico-ontological frustrations caused by the war continues... The fact of occupying a concrete circumscribed and circumscribing physical (“material”<sup>5</sup>) space, such as specific villages and towns, areas and regions, plays a key role in the current processes of re-shaping and condensation of identities. The limited physical space (of a certain size measured in square meters) is limiting and determining in terms of the possible situation of identity – only such and such specific “Albanian” or “Macedonian” identity in this and that village and town can emerge and be claimed.

Nowadays, territory is prescribing - very strictly - the possibility of identity and its situation. The more limited the territory, the more limited and constraining in detail the prescription of identity is. For example, in a village or a smaller town it does not suffice to be a “Macedonian” or “Albanian” at the right place, one also has to be a patriot, nationalist, hate the other... In the bigger towns, or in the capital Skopje, the exigencies for claiming a certain ethnico-political identity are lesser, but the imposition of identification choice with this or that group - which is ever more often the one between “Non-Albanian” and “Albanian”, rather than that between “Macedonian” and “Albanian” – is inevitable.

Space in terms of its size, and of its organization (urban or rural), has thus had determining and defining powers over the processes of shaping of the political. And the nature of these powers is such that they are essentially restrictive – and

тествено рестриктивна - разликата меѓу урбано е рурално е повеќе во степенот на рестриција одошто во суштина - и редуктивна, а не експанзивна и размножувачка. Или поинаку кажано, таа е „исклучувачка“ а не „вклучувачка“.

Просторот и географијата го пропишуваат и политичкиот дискурс и неговите граници. На „порестриктивните“ места - во најдобар случај - може да очекуваме една кампања за мир, што прокламира толеранција и разбирање за другите, да биде прифатена, во смисла на тоа да биде примена да дојде, но без фундаментално да поплијае - а уште помалку да ја поткопа - врз строгата забрана на секаков „домородечки космополитизам“.

Абјектното присуство на Реалното - таа груба, траматизирачка физичка рестриција на движењето низ просторот - е влеана, или се влева самата, во „етеричната“, деликатна природа на идентитетот и неговите чувствителности. И овде, повторно, го среќаваме (условувачкиот) упад на она што е невозможно да се мисли, на лишението од концепт, на просто територијалното, во специфичното на идентитетите, во наративите во чии рамки живееме (идентитетите), во нашите светови.

Опачината на оваа ситуација се состои во тоа што идентитетот го ограничува движењето во просторот - определува каде човек може да влезе или помине и каде не може. Пошироко, дискурсот на војната, и симболниот поредок што го има создадено оваа - правилата и начините според кои живееме денес, Законот на овој свет на војната - крајно рестриктивно ги воспоставува условите за слободата на телото и неговото движење низ просторот. Ако сакаш од Скопје да стасаш до Охрид, не можеш да појдеш преку Тетово - би можел да загинеш, може да пукаат на тебе. Можеш да тргнеш по побезбедниот - но далеку од вистински безбеден - преку Битола. На овој начин, човек се лишува од пејсажите - планините и селата, боите и миризбите - што ги формирале неговите сентименталности, неговото интимно, со-чувствително „Јас“... Насилството и територијалните рестрикции, и двете не претставувајќи ништо повеќе од самата Траума на

the difference between urban and rural is in the degree of restriction, not *in substantia* – and reductive, not expansive nor proliferating. Or in different words, they are “exclusive” and quite certainly not “inclusive”.

Space, and geography, also conditions the political discourse and prescribes its boundaries. In the more “restrictive” places, one can - in the best case - expect a peace campaign proclaiming tolerance and understanding for the other to be accepted in the sense of hosted, but without it fundamentally affecting – let alone undermining - the strong prohibition of any “indigenous cosmopolitanism”.

The abject presence of the Real - that brute, traumatizing physical restriction of movement in space - is being infused, or infuses itself, into the “etherical”, delicate nature of identity and its sensitivities. Here again we encounter the (conditioning) thrust of that which cannot be thought, of the “conceptless”, merely territorial, into the ways of identities, into the narratives within which we live (the identities), into our universes.

The obverse of this situation is that identity restricts one's movement in space – where one can enter or pass through and where one cannot. More generally, the discourse of war and the symbolic universe it has created - the rules and ways according which one lives now, the Law of this universe of war – conditions highly restrictively the freedom of body and its movement in space. You cannot take the route through Tetovo if you want to get from Skopje to Ohrid – you can get killed, be shot at. You can take the safer one – but far from being actually safe – through Bitola. Thus one is deprived from the landscapes – mountains and villages, colors and fragrances – that has shaped one's sentimentalities, one's intimate, affectionate “I”... Here violence and territorial restrictions, both but the Trauma of the Real in itself, have joined their “creative” forces to influence upon the feelings and – consequently - processes of re-structuring of identities.



Реалното по себе, ги здружиле своите „творечки“ моќи за да им влијаат на чувствата и - следствено - на процесите на реструктурирање на идентитетите.

Недофатливото Нешто, под безименото Име на Војната, создава ранливи и исплашени субјективитети сведени (осудени) на тоа да се потпираат на исклучиви - често несакани - идентитети, етничките и националните. Надминувањето на оваа и ваквата редукција подразбира надминување на реалноста на војната - имено, на Реалното на физичката рестрикција, односно на владеењето на физичката закана иманентна на голото, разулавено насилство и територијално ограничување. Во мигов, ова би претставувало незамисливо тешка задача да се исполни.

[2.4 Опозицијата и исклучивоста му се иманентни на насилството а ова потекнува од областа на Реалното]

„Креативната (и неопходна) игра“ на бинарните опозиции од царството на знаците, каква што ја замислија структуриалистите, не треба да се меша - иако, теориски, може да биде навистина предизвикувачки и релевантно да се порзе - со опозицијата својствена на Реалното. Природата на средбата со Реалното е секогаш онаа на опозицијата, бидејќи - да се потсетиме на погоре цитираниот пасус од Лакан - формата во која се јавува е секогаш онаа на *tuché*. А ова, пак, секогаш претставува Траума, односно - Болка. Насилството е опозиција на и против Реалното, произведена од страна на, и насочена против, (нечија) „физичност“. Пароксизмот на опозицијата и исклучивоста кулминира во (желбата за) физичкото поништување на Другиот. Или, со други зборови, насилството е иманентно опозиција, и тоа од видот кој специфично му припаѓа на Реалното.

По пат на физичка закана, придружена со територијални и телесни ограничувања, насилството и/на војната наметнува дискурзивни граници кои ја одразуваат, и се производ на, неговата „сопствена логика“, имено онаа на опозицијата. Така, Реалното на Војната или Сувереното

The ungraspable Thing, by the nameless Name of War, has created vulnerable and fearful subjectivities reduced (doomed) to the clinging to exclusive – often resented – identities, the ethnic and national ones. Overcoming of this and such a reduction implies but the overcoming of the reality of war – namely the Real of the physical restriction, that is to say the rule of the physical threat immanent to the reign of the bare, out-of-joint violence and territorial confinement. At the moment, this should be an unimaginably difficult task to accomplish.

[2.4 Opposition and exclusiveness are immanent to violence and violence is from the realm of the Real]

The “creative (and necessary) play” of binary oppositions within the kingdom of signs, as envisioned by the structuralists, should not be confused – although may be theoretically quite intriguing and relevant to relate – with the opposition of or by the Real. And the nature of the encounter with the Real is always that of opposition, since – let us recall the above quoted paragraph by Lacan – it becomes present but in the form of *tuché*. The latter is always Trauma, thus – Pain. Violence is the opposition of and against the Real, produced by and directed against (one’s) “physicality”. It is the paroxysm of opposition and exclusiveness culminating into (the desire for) physical annihilation of the Other. Or in different words, violence is immanently opposition, and of the kind pertaining specifically to the Real.

By means of physical threat, accompanied by territorial, and thus bodily restrictions, violence and/of war imposes discursive limits which reflect and are product of its own “logic”, namely that of opposition. Therefore, the Real of War or the Sovereign Rule of Violence can produce but opposing and (mu-

владеење на Насилството може да произведе единствено спротоставени и (взаемно) исклучиви идентитети. И го наложува - насилно забранувајќи ја секоја друга можност - токму политичкиот дискурс на зацврстениот, строго дефиниран, опозициски и исклучив идентитет.

Со неговата сè-преплавувачка природа на опозиција тоа му се спротоставува - и ја укинува можноста од - неопозицискиот дискурс и позиционирање на идентитетот. Негов принцип е незапирливата експанзија, така што тоа не остава простор за критичко мислење, кое, за да никне и процвета, има потреба од празниот простор на процепот меѓу знаците во симболниот и/или имагинарниот универзум, од бездната на криза во означителскиот синџир. Или, на фукоовски јазик кажано, може да се рече дека овие *топоси* на критика може да се поистоветат со критичните - исто, и во смисла на локуси (*loci*) на криза - јазли на отпор во Мрежата на Моќ. Кризата - уште од Хелдерлин и Ниче, па сè до Јасперс и Делез - претставува момент и *locus* на зјапнатост, *hiatus* и процеп.<sup>6</sup>

Она што ги одликува ваквите ситуации - во Македонија, „ситуацијата“ стана најпопуларниот еуфемизам за „војна“... - е дека авторитетот на Реалното во однос на конструкцијата на Субјектот и идентитетот станува нападнo препознатлив, брутално присутен, и толку лесно забележлив. Тој безобличен, чисто искусствен факт на траума, страв и болка - кој е невозможно да се идентификува со концепт, прицврсти за значење - го условува создавањето на определеното значење на „Јас“, на тоа што значам и претставувам „Јас“ - мојот идентитет. А оваа условувачка моќ е буквално над мојата индивидуална моќ на избор. Овој туѓ фактор е она што одлучува за мене која сум „Јас“ или која треба да станам. Накратко, оваа туѓост станува неотуѓив дел од мојата внатрешност.

Така, Реалното станува нерасплетливо испреплетено со областа на знакот - имагинарното, симболното - по пат на неговата неизбежна апсорпција во субјективитетот и идентитетот. Абјектното е дел од Субјектот. А војната и насилството прават уште повеќе да е така.

tually) exclusive identities. And it dictates – and violently proscribes any other possibility – precisely the political discourse of solidified, strictly defined, opposing and exclusive identities.

With its all-flooding nature of opposition it opposes and bans every non-oppositional discourse and positioning of identity. Its principle is the unrestrained expansion and thus leaves no space for critical thinking which, in order to come forth and flourish, has need of the empty space of rupture between the signs in the symbolic and/or imaginary universe, an abyss of crisis within the signifying chain. Or in Foucauldian language, it can be said that these *topoi* of critique can be identified with the critical – also in the sense of *loci* of crisis - knots of resistance in the Web of Power. Crisis - since Hoelderlin and Nietzsche until Jaspers and Deleuze - has been but the moment and locus of hiatus and rupture.<sup>6</sup>

What is distinctive about situations like this – in Macedonia “the situation” has become the most popular euphemism for “war”... - is that the authority of the Real over the construction of the Subject and identity is becoming poignantly recognizable, brutally present, and so easily detectable. That amorphous, purely experiential fact of trauma, fear and pain – impossible to identify with a concept, fix it to a meaning – conditions the creation of a certain meaning of the “I”, of what “I” mean and represent – of my identity. And this conditioning power is virtually above my individual authority of choice. This alien factor is that which makes the decision for me of who “I” am or of who “I” ought to become. Briefly, this outlandishness has to become an inalienable part of my innerness.

The Real is thus inextricably intertwined with the realm of the sign – the imaginary, symbolic – by way of its inescapable absorption into subjectivity and identity. The Abject is part of the Subject. And the war and violence make it even more so.



Тероризмот и територијализмот на војната го на-појуваат Субјектот со неподносливо тешкото присуство на Абјектот и, следствено - како што веќе имплицитно заклучивме погоре - преку присуството на Реалното, го зацврстуваат исклучивиот, стабилен и опозициски идентитет.

### 3. Заклучниот параграф

Вакви се задушувачките и кастрирачки моќи на „незаузданото“ Реално. Но тоа може, исто така, да биде и „зауздано“, „припитомено“ и „пацифицирано“. Па сепак, тоа е *секогаш веќе* во основата на - и во непрекинатата игра со - приказната за „Јас“. Се надевам дека, преку невеселиот пример на Реалното во ликот на Војната, успеав да дадам мал, позитивен теориски придонес. Имено, дека покажав како формативните моќи на Реалното ѝ се се инхерентни на конструкцијата на субјективитетот и идентитетот, и претставуваат неутуѓив дел од царството на Знакот.

Преводот е на авторката

### БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> "Abject", како термин во психоанализата, кој се однесува на она што е гранично и предизвикува гадење и одбегнување.

<sup>2</sup> Алузија на Ничеовата концептуализација на формацијата на Субјектот, и на тоа како беше развиена од страна на Џудит Батлер во *The Psychic Life of Power* од 1997.

<sup>3</sup> За објаснување на употребата на наводниците овде - и на тоа како поимот на "материјалност" може да се однесува на оној на "Реалното"/"реалното" - погледни ја бел. 5, долу.

<sup>4</sup> "N'est il remarquable que, à l'origine de l'expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable* - sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite, et lui imposant une origine en apparence accidentelle? Nous nous

The terrorism and territorialism of war infuses the Subject with an unbearably heavy presence of the Abject and, consequently – as we have already implicitly inferred above – through the presence of the Real, solidifies the exclusive, stable and opposing identity.

### 3. The closing paragraph

Such are the suffocating and castrating powers of the "unbridled" Real. But it can also be "bridled", "domesticated" and "pacified". Nevertheless, it is *always already* at the base of - and in a constant play with - the narrative of the "I". I hope that, through this saddening example of the Real in the face of War, I have managed to make some small positive theoretical contribution. Namely, to have shown that the formative powers of the Real are inherent to the construction of both subjectivity and identity, and are an inalienable part of the realm of the Sign.

### NOTES

<sup>1</sup> An allusion to the Nietzschean conceptualization of the Subject's formation, and to the developments of the latter by Judith Butler in *The Psychic Life of Power* from 1997.

<sup>2</sup> For an explanation of the use of the quotation marks here – and how the notion of "materiality" can be related to that of the "Real"/"real" - see note 4 below.

<sup>3</sup> "N'est il remarquable que, à l'origine de l'expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable* - sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite, et lui imposant une origine en apparence accidentelle? Nous nous trouvons là au coeur de ce qui peut nous permettre de comprendre le caractère radical de la notion conflictuelle introduite par l'opposition du principe de plaisir au principe de réalité - ce pourquoi on ne saurait concevoir le

trouvons là au coeur de ce qui peut nous permettre de comprendre le caractère radical de la notion conflictuelle introduite par l'opposition du principe de plaisir au principe de réalité - ce pourquoi on ne saurait concevoir le principe de réalité comme ayant, par son ascendant, le dernier mot." (Lacan, 1973: 65)

<sup>5</sup> "Материјалното", односно "телесното" и "физичкото", се, исто така, секогаш веќе концепти или *loci/toposi* населени од имагинарното и никогаш девствено такви. Па и самата идеја за "девствено такви" е само - идеја. Поимот на телото како материјално, или на неговата материјалност, беше деконструиран од страна на Џудит Батлер во нејзиното значајно дело *Bodies That Matter* (1993). Сепак, се чини дека секогаш кога одредена психичка операција/дејствие е насочена кон Реалното, или кон тоа да дејствува врз Реалното на определено нешто или определено некој, таа има за цел да дејствува врз телото, физичкото. На пример, желбата за целосно, потполно, "реално" поништување на некого се остварува низ деструкцијата на неговото/нејзиното тело - реализирајќи се или како убиство или како нанесување крајна физичка болка. Во современата мисла (и тоа не само философската), претопувањето на Реалното со физичкото/материјалното е еписемолошки факт, овозможен од самиот факт што овие се единствените ("консензуално") "признаени претставници" на опипливо постоечкото (како стварни) - единствено "несомнено реалното".

<sup>6</sup> Пошироко ги истражував метафорите и концептите на процеп, криза, бездна и кајсура кај овие автори во студијата "Les troubles et matamorphoses de Mnemosyne: Sur les concepts tragiques du temps", pp. 35-39

principe de réalité comme ayant, par son ascendant, le dernier mot." (Lacan, 1973: 65)

<sup>4</sup> See, for example, *The Ticklish Subject*, pp. 369-377 or 359-364, and elsewhere; also in *Hegemony, Contingency, Universality* (written together with Judith Butler and Ernesto Laclau), *passim*.

<sup>5</sup> "Material", thus "bodily" and "physical", are also always already concepts or a locus/topos populated by the imaginary and never virginally such. Even the idea of "virginally such" is but – an idea. The notion of body as material, or its materiality, has been deconstructed by Judith Butler in her seminal work *Bodies That Matter* from 1993. However, it seems that whenever a certain psychic operation/activity is directed towards the Real, or at affecting the very Real of a certain something or somebody, it aims at producing an effect over the body, over the physical. For example, the desire for a total, complete, "real" annihilation of somebody realizes itself through the destruction of his/her body – going as far as either a murder or an infliction with the ultimate physical pain. In contemporary thinking (and not only philosophical), the merging of the Real with the physical/material, is an epistemological fact, provided by the sole fact that the both notions stand for the only ("consensually") "recognized representatives" of the "tangibly existing" (in as much as real ones) - therefore "undoubtedly real".

<sup>6</sup> I have explored more extensively the metaphors and concepts of rupture, crisis, abyss and caesura in these authors in the article "Les troubles et matamorphoses de Mnemosyne: Sur les concepts tragiques du temps", pp. 35-39.

## БИБЛИОГРАФИЈА

1. Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press.
2. \_\_\_\_\_ 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge.
3. \_\_\_\_\_, Ernesto Laclau & Slavoj Zizek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso Books.
4. Kolozova, Katerina. "Les troubles et matamorphoses de Mnemosyne: Sur les concepts tragiques du temps", *Lettre Internationale* 17 (2000-Skopje), 31-42.

## REFERENCES

1. Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press.
2. \_\_\_\_\_ 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge.
3. \_\_\_\_\_, Ernesto Laclau & Slavoj Zizek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso Books.
4. Kolozova, Katerina. "Les troubles et matamorphoses de Mnemosyne: Sur les concepts tragiques du temps", *Lettre Internationale* 17 (2000-Skopje), 31-42.



5. Lacan, Jacques. 1973. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions de Seuil.

6. Laruelle, François. 1989. *Philosophie et non-philosophie*. Liège-Bruxelles: Pierre Mardaga.

7. Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London & New York: Verso Books.

8. \_\_\_\_\_ 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*. London & New York: Verso Books.

9. Župančič, Alenka. 2000. *The Ethics of the Real*. London & New York: Verso Books.

5. Lacan, Jacques. 1973. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions de Seuil.

6. Laruelle, François. 1989. *Philosophie et non-philosophie*. Liège-Bruxelles: Pierre Mardaga.

7. Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London & New York: Verso Books.

8. \_\_\_\_\_ 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*. London & New York: Verso Books.

9. Župančič, Alenka. 2000. *The Ethics of the Real*. London & New York: Verso Books.

Имануел Валерштајн

КУЛТУРИ ВО КОНФЛИКТ?  
КОИ СМЕ НИЕ?  
КОИ СЕ ДРУГИТЕ?

Признавањето на моќта на расологијата, која што тука се употребува како кратенка за различieto есенцијалистички и редукционистички начини на мислење кои што се и биолошки и културни по карактер, е суштествен дел од соочувањето со постојаната моќ на „расата“ да ги диригира нашите социјални, економски, културни, и историски искуства.

Пол Жилрој, *Против расата*<sup>1</sup>

Не толку одамна имаше студена војна. Сите зборуваа за неа како за идеолошка битка. За некои тоа беше битка помеѓу слободниот свет и зловната империја на комунизмот; за другите тоа беше битка помеѓу експлоататорската капиталистичка класа и работниците од светот. Но секој, наводно, веруваше дека тоа беше борба на живот и смрт во поглед на фундаментални политички вредности.

Еден ден студената војна заврши. Тоа се случи речиси ненадејно и мошне неочекувано. Речиси сите европски режими кои што наводно беа марксистичко-ленинистички престанаа да постојат. Вистина, азиските земји со комунистички

Immanuel Wallerstein

CULTURES IN CONFLICT?  
WHO ARE WE?  
WHO ARE THE OTHERS?

Recognizing the power of racism, which is used here as a shorthand term for a variety of essentializing and reductionist ways of thinking that are both biological and cultural in character, is an essential part of confronting the continuing power of "race" to orchestrate our social, economic, cultural, and historical experiences.

Paul Gilroy, *Against Race*<sup>1</sup>

Not so long ago, there was a Cold War. Everyone talked of it as an ideological battle. For some this was the battle between the free world and the evil empire of Communism; for others it was the battle between the exploiting capitalist class and the workers of the world. But everyone purported to believe that this was a life and death struggle over fundamental political values.

One day, the cold war ended. It was in fact rather sudden, and most unexpected. The European regimes that purported to be Marxist-Leninist almost all ceased to exist. The Asian countries with Communist parties in power and Cuba continued



партии на власт и Куба продолжија да го носат истото идеолошко руво но, општо земено, светот се чинеше прифати дека веќе нема "студена војна" и дека горе долу на тоа беше гледано со извесно олеснување.

Од некои оваа нова ситуација беше спектакуларно поздравена како "крајот на историјата", иако повеќето луѓе се чини мислеа дека историјата го продолжуваше својот непрекинат пат. Еден нов свет, глобализацијата, стана општа девиза за опишување на величествениот нов свет кој само што не започнал или за кој се претполагаше дека веќе почнал, и за кој (со незаборавната проза на госпоѓа Тачер) НГНА - не постои никаква алтернатива. Во истиот историски момент дојде до созревање на една нова силна академска тенденција, која што беше започнала во 1970-ите но која се чинеше дека го достигна својот врв во 1990-ите. Таа беше заеднички позната како културни студии. Всушност, јас сум денеска тука токму под нивно покровителство.

Некогаш *култура* беше доброќуден збор. Високата култура беше нешто што предизвикуваше горделивост. Никој не милуваше да биде опишан како некултурен. Културата подразбираше ограничување, одгледување, вкус. Но, новото подрачје на културни студии криеше во себе поприкосно расположение. Тоа беше академска новост и без трошка сомневање објави дека ќе излекува едно длабоко запоставување во структурите на знаењето. Културните студии честопати се поврзуваа и здружуваа со заложбата за нешто што се нарекуваше мултикултурализам. А мултикултурализмот беше политичко барање, барање на групи што се чувствуваа потиснати, или занемарени, или угнетени. Во меѓувреме, во поинаков табор и однатре светскиот естаблишмент, се јавија гласови кои што го употребуваа концептот на култура на сосема поинаков начин. Тие ни кажуваа дека дваесет и првото столетие ќе биде столетие на "судир на цивилизации" и дека ние би требало да ги засукаме ракавите, политички (и имплицитно воено) за да го пресретнеме предизвикот. Она што застапниците на мултикултурализмот го прифаќаа како ослободувачки видик, успешното повторно потврдување на не-западните култури, застапниците на судирот на цивилизации го сметаа за главна закана.

to wear the same ideological clothing, it is true, but in general, the world seemed to accept that there was no more "cold war," and by and large this was regarded with some relief.

This new situation was greeted spectacularly by some as "the end of history," although most people seemed to think that history was continuing its ceaseless path. A new word, globalization, did become common currency to describe the marvelous new world about to begin or that had presumably already begun, and to which (in Mrs. Thatcher's unforgettable prose) TINA - there is no alternative. The very same moment of history saw the maturing of a strong new academic emphasis, one that had begun in the 1970s but seemed to reach an acme in the 1990s. It came to be known generically as cultural studies. Indeed, I am here today under this very aegis.

Culture was once a benign word. High culture was something of which to boast. No one cared to be described as uncultured. Culture meant restraint, cultivation, taste. But the new field of cultural studies harbored a more feisty mood. It was an academic upstart and announced in no uncertain terms that it was remedying a deep neglect in the structures of knowledge. Cultural studies was often associated with, allied with, the pursuit of something called multiculturalism. And multiculturalism was a political demand, a demand of groups that felt they were downtrodden, or ignored, or repressed. Meanwhile, in a different camp and from within the world Establishment, there were voices using the concept of culture in quite a different way. They were telling us that the twenty-first century was going to be the century of a "clash of civilizations," and that we had to gird ourselves, politically (and implicitly militarily), to meet the challenge. What the proponents of multiculturalism took as a liberating prospect, the successful reassertion of non-Western cultures, the proponents of the clash of civilizations considered to be the prime menace.

Што се случува тука? И најнапред, во кое својство јас зборувам за ова? Дали зборувам како Американец во Кина - граѓанин на моментално најсилната држава во светскиот систем зборувајќи ѝ на публиката од најдревната цивилизација во светот? Или сум јас некаков пан-европеец кој ѝ се обраќа на публиката од незападниот свет - белец меѓу не-белци? Или сум јас модерен светски човек кој ѝ се обраќа на публиката од еден универзитет чие име ја одгласува модерната - универзитет на наука и технологија? Или сум јас едноставно академски деец меѓу своите колеги - колеги кои во случајов работат или студираат во Хонг Конг? Или сум јас општествен научник кој се обидува да се фати во костец со еден концепт првенствено лоциран во хуманистичките дисциплини - концептот на културата?

Да бидам искрен, не сум сигурен која од овие улоги ме опишува, или која најдобро ме опишува, ако некоја од нив воопшто ме опишува. Ниту сум сигурен кон која од овие улоги би сакал да се приврзам. Ние далеку помалку ги контролираме нашите биографии отколку што би сакале, и за нас може да е исклучително тешко да бидеме "објективни" во нашите анализи доколку тоа подразбира дека од нас се бара да ги полеваме нашите биографии во нашата научна дејност. Ниту пак е лесно да се класификува кој и да е од нас. Биографиите се сложени смеси, а тежината на различните местоположби во кои се наоѓаме не е нужно лесно да се распознае, од страна на другите или од нас самите. Ниту пак оваа тежина останува постојана во текот на времето. Она што сум денеска не е нужно идентично со она што бев вчера.

Мислам дека сега доаѓам кај вас како социјален научник кој се обидува да го разбере светот во кој живееме, кој е длабоко загрижен за траекторијата на овој свет и кој верува дека има морална обврска да дејствува во него и врз него. Мислам дека доаѓам како модерен светски човек кој притоа има длабоки резерви во поглед на тоа што модерниот свет бил и кој веќе воопшто не е сигурен дека истиот претставува напредок во однос на претходните светски системи. Веројатно не можам да го избегнам

What is going on here? And first of all, in what capacity do I speak of it? Am I speaking as an American in China - a citizen of the currently strongest state in the world-system speaking to an audience of the most ancient civilization in the world? Or am I a pan-European addressing an audience of the non-Western world - a White among non-Whites? Or am I a modern worlder addressing an audience at a university whose very name bespeaks modernity - a university of science and technology? Or am I simply an academic scholar among his peers - peers who happen to be working or studying in Hong Kong? Or am I a social scientist trying to cope with a concept whose primary locus is in the humanities - the concept of culture?

To be honest, I'm not sure which of these roles describes me, or describes me best, if any of them do. Nor am I sure which of these roles I wish to affect. We are far less in control of our biographies than we like to think, and we can find it extraordinarily difficult to be "objective" in our analyses, if that means that we are required to shed our biographies in our scholarly work. Nor are any of us so easy to classify. Biographies are complex mixtures, and the weights of different locations in which we find ourselves are not necessarily easy to discern, by others or by ourselves. Nor do these weights remain constant over time. What I am today is not necessarily identical to what I was yesterday.

I think I am coming to you now as a social scientist who is attempting to understand the world in which we live, one who is deeply concerned about the trajectory of this world and who believes he has a moral duty to act within it and upon it. I think I am coming as a modern worlder who has nonetheless deep reservations about what the modern world has been and who is no longer sure at all that it has represented progress over earlier world-systems. I probably cannot escape being an American and a pan-European, and I see no good reason to try to do so.



тоа што сум Американец и пан-европеец, и не гледам никаков добар разлог да се обидам да го направам тоа. А во мое доба, јас секако ги носам ем гревовите ем доблестите од животот како академски човек.

Ќе ви зборувам за времето, за универзализмот и за партикуларизмот, а потоа ќе ја искористам оваа расправа да ви зборувам за тоа кои сме "ние" а кои се "другите" во нашите мисли и во нашата политика. Но би требало веднаш да дополнам дека ќе зборувам за времето, универзализмот и партикуларизмот само во множина бидејќи, во спротивно не верувам дека овие зборови имаат некое значење. Има повеќекратни темпоралности, повеќекратни универзализми и повеќекратни партикуларизми. И добар дел од нашата збрка во расправите за културата произлегува од потиснувањето на оваа повеќекратност во анализата.

Да започнеме со темпоралностите. Ги започнав моите забелешки посочувајќи на Студената војна. Студената војна обично се датира дека се одвива од 1945 до 1989. Всушност Андре Фонтејн уште одамна инсистираше дека таа започна во 1917.<sup>2</sup> А нејзиното започнување од 1917 година значително ја менува анализата. Но, тоа не е важно. Се претполага дека е завршена. Сепак, кога ќе наслушанеме извесни гласови во Соединетите Држави, и извесни во Кина или Русија, се чини дека таа не е за секого завршена. Таквите гласови се чини дека ја сметаат идеолошката реторика на студената војна како постојан показател за тоа како тие ја дефинираат тековната светска реалност. Можеби ние не би требало да ги земаме нив премногу сериозно. Застапниците на *Realpolitik* постојано образлагаа дека идеологијата е само реторика наменета да го прикрие *raison d'état* на државите, а дека владејачките слоеви никогаш не обраќаат премногу внимание на идеологијата за која официјално се залагаат. Шарл де Гол се чини дека имаше малку сомнеж за тоа дека Советскиот Сојуз беше пред сè Руска империја а Соединетите Држави Американска империја, и тој врз оваа основа ги правеше своите анализи и пресметки. Дали тој не беше во право? Кога Ричард Никсон замина во Кина за да се сретне со Мао Це Тунг дали и

And, at my age, I certainly bear the sins as well as the virtues of a life as a scholar.

I am going to talk to you about time, about universalism, and about particularism, and I am then going to use this discussion to talk to you about who are the "we" and who are the "others" in our thoughts and in our politics. But I should immediately amend that because I shall be talking of time, universalism, and particularism only in the plural number since I do not believe those words have any meaning otherwise. There are multiple temporalities, multiple universalisms, and multiple particularisms. And a good deal of our confusion in discussing culture comes from suppressing this multiplicity in the analysis.

Let us start with temporalities. I opened my remarks by referring to the Cold War. The Cold War is usually dated as going from 1945 to 1989. Actually André Fontaine insisted a long time ago that it began in 1917.<sup>2</sup> And starting it in 1917 changes the analysis considerably. But no matter. It is supposed to be over. Yet, when one listens to some voices in the United States, and some in China or Russia, it does not seem to be over for everyone. Such voices seem to take the ideological rhetoric of the Cold War as a continuing marker of how they define the current world reality. Perhaps we should not take them too seriously. Proponents of *Realpolitik* have always argued that ideology was merely rhetoric that was meant to mask the *raison d'état* of the states, and that the ruling strata never paid too much attention to the ideology they officially espoused. Charles DeGaulle seemed to have little doubt that the Soviet Union was first and foremost the Russian empire and the U.S. the American empire, and he made his analyses and calculations on this basis. Was he wrong? When Richard Nixon went to China to meet Mao Zedong, was each subordinating ideology to *raison d'état*, or was each simply pursuing more long-range ideological objectives? Historians will no doubt continue to argue over this for centuries to come.

двајцата ја подредија идеологијата на *raison d'état*, или секој едноставно се залагаше за подалекосежни идеолошки цели? Во вековиве што настапуваат, без сомнение, историчарите ќе продолжат да се расправаат за ова.

Денеска Соединетите Држави и Кина се чини дека го споделуваат заедничкото залагање за поттикнување на производството за светскиот пазар. Сепак, секоја земја различно ги дефинира корените на ова залагање. Американските политичари и мудреци продолжуваат да ги опишуваат САД како земја која се залага за слободен претприемачки капитализам, додека кинеските политичари и мудреци продолжуваат да ја опишуваат Кина како земја која се залага за социјализам, сега напати нарекуван пазарен социјализам. Дали ние како социјални научници треба да ги прифатиме ваквите себеописи здраво за готово? А во случај да не ги прифатиме, како би требало да ги опишеме структурите на секоја земја?

Се разбира, еден фактор во овие себе-описи е хронософијата<sup>3</sup> заедничка за секоја земја, или во најмала рака за нејзините водачи и најголемиот дел од граѓаните. Секоја земја се залага за далекосежен оптимизам заснован врз претпоставката за линеарен прогрес. Секоја се чини е сигурна дека е на патот кој води кон посовршено општество. Меѓутоа, овие себе-описи се во извесна смисла исто толку изјаснувања за телеолошката цел кон која што тие се стремат колку што се и анализи на тековната. Но, има и други хронософии кои ќе ни пружат поинакви темпоралности. Дури и во рамките на која и да е хронософија има други периодизации, кои што повторно ќе ни пружат поинакви темпоралности.

Она што е најбитно да се запамети е дека ние живееме истовремено во повеќе од овие социјални темпоралности. На пример, ние можеме да го анализираме светот во смисла на модерен светски систем како историски систем, што ќе нè наведе да ги прифатиме како темпорални граници дамнешното шеснаесетто столетие и сегашноста. А еден од повеќето начини на кои можеме да го опишеме овој систем е периодичниот обрт на цен-

Today, the United States and China seem to share a common commitment to encouraging production for the world market. Yet each defines the roots of this commitment differently. American politicians and pundits persist in describing the U.S. as a country committed to free enterprise capitalism, while Chinese politicians and pundits persist in describing China as a country committed to socialism, now sometimes called market socialism. Are we as social scientists to take such self-descriptions at face value? And if not, how should we really describe the structures of each country?

Of course, one factor in these self-descriptions is the chronosophy<sup>3</sup> common to each country, or at least to its leaders and to most of its citizens. Each country is committed to a long-range optimism based on the assumption of linear progress. Each seems to be sure it is on the path to the more perfect society. These self-descriptions are, however, in some sense as much statements of the teleological objective towards which they are heading as analyses of the present. But there are other chronosophies which would give us different temporalities. And even within any chronosophy, there are other periodizations, which again give us different temporalities.

What is most important to remember is that we live in many of these social temporalities simultaneously. We can, for example, analyze the world in terms of the modern world-system as an historical system, which would lead us to take as temporal boundaries the long sixteenth century to the present. And one of the many ways in which we could describe this system is the periodic shift of centrality, seeing it as having a succession of hegemonic powers, whose hegemony is always temporary. If



тричноста, согледувајќи го како да минува низ последователност на хегемонски сили, чија хегемонија е секогаш привремена. Ако го направиме ова, ние можеме да зборуваме за американската хегемонија која расцутува во 1870-ите, го достигнува врвот во периодот 1945-1970, и сега е во раните етапи од нејзиниот заод. Се разбира, ние можеме и да го поставиме прашањето, кое што всушност беше честопати поставувано, за тоа која би можела да биде последователната хегемонска сила. Некои нè убедуваат дека е тоа Јапонија, помалку дека е Кина, а има и други кои сметаат дека хегемонијата на САД е сеуште премногу при нас за да можеме јасно да ја промислуваме оваа тема.

Или пак, останувајќи во временските граници на модерниот светски систем, ние можеме да го согледуваме како пан-европски проект на светска доминација ("експанзијата на Европа") и да расправаме кога оваа експанзија го достигна својот врв - во 1900, во 1945, во 1989? - и кога повратниот удар започна - со јапонскиот пораз од Русија во 1905, со навлегувањето на кинеските комунисти во Шангај во 1949, со Бандунгшката конференција во 1955, со поразот на САД во Виетнам во 1973? И тогаш ние можеме да расправаме за прашањето дали овој повратен удар е знак за структурна криза во модерниот светски систем или (како што би рекле некои) ништо друго освен крај на една фаза во многу подолготрајниот историски процес во кој азиската планетарна централност беше привремено истисната од краткотрајниот западен или европски момент.

Повеќекратните темпоралности во кои што живејеме можат во нас да предизвикаат извесна аналитичка збрка, но далеку полесно можеме да ги промислуваме и со нив да се справуваме отколку со повеќекратните универзализми. Се разбира, "повеќекратни универзализми" е оксиморон. Се претпоставува дека универзализмот го означува гледиштето дека постојат начела или вистини што се применуваат на сите личности, сите групи, сите историски општествени системи *во сите точки во просторот и времето*. Оттаму, тој е единствен, единечен и

we did this, we could talk of the rise of American hegemony burgeoning in the 1870's, reaching a peak in the period 1945-1970, and now in the early stages of its decline. And we could of course ask the question, one indeed frequently asked, as to who might the successor hegemonic power be. Some argue the case for Japan, and a few for China, and there are others who think that U.S. hegemony is still too much with us to think clearly about such an issue.

Or, still within the time boundaries of the modern world-system, we could see it as a pan-European project of world domination (the "expansion of Europe") and debate when this expansion peaked - in 1900, in 1945, in 1989? - and when the pushback began - with the Japanese defeat of Russia in 1905, with the entry of the Chinese Communists into Shanghai in 1949, with the Bandoeng conference in 1955, with the U.S. defeat in Vietnam in 1973? And then we could discuss the question whether this pushback is the signal of a structural crisis in the modern world-system, or (as some would have it) nothing but the end of a phase in a far longer historical process in which Asian global centrality had been temporarily displaced by a brief Western or European moment.

The multiple temporalities in which we live may cause us some analytic confusion, but they are far easier to think about and to handle than multiple universalisms. "Multiple universalisms" is of course an oxymoron. Universalism is supposed to mean the view that there exist laws or truths that apply to all persons, all groups, all historical social systems *at all points in time and space*. Hence it is unitary, unique, and unified. How can there be multiple versions of that which is one? Well, I could refer to some versions of Christian theology, which have long argued that there is a trinity in which God is both one and three,

еднообразен. Како може да има повеќекратни верзии на нешто што е едно? Па добро, јас би можел да посочам на извесни верзии христијанска теологија, кои долго се залагаа дека има тројство во кое Господ е и еден и тројца, или на хинду идејата дека боговите имаат многу аватари. Иако ова се теолошки, а не научни идеи, тие укажуваат на мудрост, таквата мудрост каква што науката честопати, на сопствен ризик, ја игнорираше, и честопати ја сметаше за оправдана во еден подоцнежн момент од сопствената еволуција.

Но, јас не сакам да се повикувам на теолошки увиди. Сосема е јасно дека има повеќекратни универзализми и на ниво на популарни, народно засновани тврдења, а исто така и на ниво на академски тврдења. Се разбира, ние можеме да зборуваме од рамките на едно од овие тврдења, отфрлајќи ги другите како бесрамно лажни или во најмала рака лошо срочени, што обично и се прави. Целокупната номотетичка социјална наука се засновува токму врз оваа процедура. Има многу кои би инсистирале дека изразот "наука" е резервиран за оние кои во било кој домен на знаењето работат за да изградат автентичен универзализам. Јас сакам да тврдам дека не само што не постои никаков автентичен универзализам, ниту пак може некогаш да постои, туку дека науката е потрагата по тоа како повеќекратните универзализми можат најдобро да бидат насочувани во еден универзум кој што е интринсично неизвесен и, следствено, надежно креативен.<sup>4</sup>

Во најголем дел од својата историја модерниот свет беше затвореник на Аристотеловото учење за исклучениот трет. Нешто е или А или не-А. Нема трета можност. Но, се разбира, квантната механика нè натера да се навикнеме на идејата дека нештата можат да бидат две различни нешта во исто време, или дека барем можат да бидат мерени на два сосем различни начини и дека можат да задоволуваат две различни равенки. Светлината е и рој честички како и непрекинат бран. Ние не мора да биреме, или посоро, ние не можеме.

or to the Hindu idea that the gods have many avatars. These are theological, not scientific, ideas, but they do indicate a wisdom, the kind of wisdom science has often, to its peril, ignored, and often found validated at a later point in its own evolution.

But I do not wish to appeal to theological insights. It is quite clear that there are multiple universalisms both at the level of popular, community-based claims and also at the level of scholarly assertions. We can of course, speaking from within the framework of one of these claims, reject the others as patently false or at least badly worded, and this is regularly done. All nomothetic social science is based on precisely this procedure. There are many who would insist that the term "science" is reserved for those who, in any domain of knowledge, are working to build a unique universalism. I want to argue that not only does no unique universalism exist, nor could ever exist, but that science is the search for how multiple universalisms can best be navigated in a universe that is intrinsically uncertain, and therefore hopefully creative.<sup>4</sup>

The modern world has been for most of its history a prisoner of Aristotle's doctrine of the excluded middle. Something is either A or not-A. There is no third possibility. But of course, quantum mechanics has gotten us used to the idea that things can be two different things at the same time, or at least can be measured in two quite different ways or can satisfy two different equations. Light is a swarm of particles and a continuous wave as well. We do not have to choose, or rather we cannot.



Во социјалната наука се соочуваме со истиот проблем. Во арената на јавната политика, групите вообичаено спорат врз основа на различни таканаречени основни вредности, или различни приоритети во вредностите. Всушност, ние сме постојано соочени со такви прашања во нашите лични животи. Прочитав во весниците за трагичната состојба на две европски доенчиња кои се сијамски близнаци. Докторот вели дека со оглед на тоа што близнаците имаат само едно срце и еден пар бели дробови тие можат да бидат само на таков начин поделени едното да остане живо а другото да умре. Докторите исто така велат дека ако не ги разделат близнаците обете ќе умрат за неколку месеци. Родителите велат дека тие не можат да дозволат едното дете да биде убиено за другото да живее. А од британските судови се бара да ја разрешат судски оваа морална дилема, оваа разлика во моралните приоритети.

Не се сите такви избори трагични. Сите не бараат да избереме помеѓу сопернички права за живот. Но, подлежечките проблеми се присутни и од сите нас колективно постојано се бара да правиме историски избори. Сите расправи во поглед на надворешна интервенција во "внатрешните работи" на која и да е земја ги привлекуваат, од една страна, тврдењата за универзалните човекови права а, од друга страна, правата на земјите да не се подредуваат на империјалното и заповедничко наметнување на вредностите на другите врз нив. Токму последнава расправа беше главна за модерниот светски систем од самиот негов почеток и истата повторно дојде во преден план во последнава деценија.

Реалноста на модерниот светски систем, капиталистичката светска економија, е дека таа е хиерархиски, нееднаков, поларизирачки систем, чија политичка структура е структурата на меѓудржавниот систем во која некои држави се очигледно посилни од други. При продлабочувањето на процесот на бескрајната акумулација на капиталот посилните држави постојано им ја наметнуваат својата волја на послабите држави, до оној степен до кој можат. Ова е наречено империјализам, и е инхерентно во

We face the same problem in social science. In the arena of public policy, groups regularly contend on the basis of different so-called basic values, or different priorities in values. We are in fact constantly faced with such issues in our personal lives. I read in the newspapers of the tragic situation of two European infants who are Siamese twins. The doctors say that, since the twins have only one heart and one lung, they can only be separated in such a way that one twin lives and the other dies. The doctors also say that, if they do not separate the twins, both will die within months. The parents say that they cannot allow one child to be killed in order that the other live. And the British courts are being asked to resolve juridically this moral dilemma, this difference in moral priorities.

Not all such choices are tragic. Not all of them require that we choose between competing rights to life. But the underlying issues are omnipresent, and we are all collectively being constantly asked to make historical choices. All the debates about outside intervention in the "internal affairs" of any country invoke on the one side claims about universal human rights and on the other side the right of countries not to be subordinate to the imperial and imperious imposition of the values of others on them. And it is this last debate which has been central to the modern world-system since its outset and which has come to the fore again in the last decade.

The reality of the modern world-system, the capitalist world-economy, is that it is a hierarchical, unequal, polarizing system, whose political structure is that of an interstate system in which some states are manifestly stronger than others. In furtherance of the process of the endless accumulation of capital, stronger states are constantly imposing on weaker states their will, to the degree that they can. This is called imperialism, and is inherent in the structure of the world-system. Imperialism has always had, however, its moral defense. It has been justi-

структурата на светскиот систем. За жал, империјализмот секогаш имаше своја морална одбрана. Тој беше оправдуван врз основа на цивилизациската мисија, претположената морална неопходност да се принудат другите на сообразување со нормите пропишани од универзални вредности. Изгледа е необична коинциденција тоа што вредностите за кои се вели дека се универзални се секојпат оние првенствено прибележани од страна на империјалната сила. Отпорот од страна на жртвите кон таквиот привиден морал се чини е самоочигледна доблест.

Сепак, од друга страна, локалните деспотизми отсекогаш ја зголемуваа сопствената способност да ги одржат границите затворени и да го отфрлат секое и секакво "надворешно вмешување" со нивните пакосни дејанија. И ние станавме мошне чувствителни на злата од неинтервенирањето, со оглед на бројноста на злоделата што понекогаш се вршат под плаштот на сувереноста. Во постојнава ера кога толку многу влади и цркви се извинуваат за минатите злодела, ние сме постојано преколнувани да ги запомине оние, особено оние кои се навидум моќни, кои не успеаа да протестираат (а со тоа веројатно и да ги спречат) злоделата над мирните други. Од Холокаустот до Руанда, сеништето на вината се надбесува над нашата глава. Но, се разбира, вината од неинтервенирањето не започна со Холокаустот. Пред Холокаустот беше Средниот премин на атлантиската трговија со робје и безбројните колежи врз домородните народи, да не зборуваме за детската работа која до денешен ден опстојува на планетава.

Затоа, ние не можеме а да не се соочиме со овие вреднувања на минатото и сегашноста преправајќи се дека ова е вежба од политичкиот а не од научниот свет. Најпосле, тоа е расправа за повеќекратните универзализми кои што сите ние внимателно ги избегнувавме. Меѓутоа, со оглед на тоа што има многу универзализми, дали на сите нив треба да им се даде подеднаква тежина и простор? Тоа е поинаков начин да се праша дали би требало да бидеме потполно релативистични. А одговорот е секако не. Бидејќи ако има формули за прилагодување помеѓу повеќе универзализми, исто така е вистинито дека има некои универзализми кои

fied on the basis of the "civilizing mission," the presumed moral necessity to force others to conform to the norms prescribed by universal values. It seems a curious coincidence that the values that are said to be universal are always those primarily observed by the imperial power. Resistance by the victims to such specious morality seems a self-evident virtue.

Yet, on the other hand, local despotisms have always thrived on their ability to maintain closed frontiers and to reject any and all "outside interference" with their nefarious doings. And we have become increasingly sensitive to the evils of non-intervention, given the enormity of the crimes that are sometimes committed under the cover of sovereignty. In this current era when so many governments and churches are apologizing for past misdeeds, we are constantly adjured to remember those, especially those who are seemingly powerful, who failed to protest (and perhaps thereby to prevent) the misdeeds of still others. From the Holocaust to Rwanda, the albatross of guilt is laid around our necks. But of course the guilt of non-intervention didn't start with the Holocaust. Before the Holocaust there was the Middle Passage of the Atlantic slave trade, and the countless slaughters of indigenous peoples, not to speak of the child labor which to this day pervades this globe.

So, we cannot fail to confront these evaluations of the past and the present by pretending that this is an exercise of the political and not of the scientific world. It is after all a discussion of multiple universalisms, which we have all been sedulously avoiding. Since, however, there are many, many universalisms, should we give them all equal weight and place? This is another way of asking whether we should be totally relativistic. And the answer is surely not. Because if there are formulas of accommodation between many universalisms, it is also true that there are some universalisms which are truly incompatible with others. And we are thereby forced into a meta-debate: Is there a



што се сосем инкомпатибилни со други. На тој начин ние сме вовлечени во една мета-расправа: дали има единечна хиерархија на универзализми од кои некои се разумни и прифатливи а други се крајно одбивни? А доколку одговорот е да, а јас се сомневам дека е, дали ова едноставно не е уште еден начин на враќање кон единствениот универзализам кој се обидуваме да го избегнеме. Во секој случај, со тоа што ќе се каже дека има хиерархија на универзализми не се решава ништо затоа што ние сеуште мора да одлучиме врз која основа можеме да просудуваме кои тврдења би требало решително да ги исклучиме.

Таквото прашање нема лесен и брз одговор. Наместо тоа, обидот да се повлечат неодредени линии е единствената реална алтернатива. Тоа е нашето постојано барање за унифицирање на вистинитото и доброто. Патувањето, наместо досегнувањето на некоја утописка исходна точка, е позитивната акција. Тоа е морална акција, но исто така и интелектуална, и притоа таква која што може да биде веродостојно спроведена само од навистина целосветски колективитет од учесници во потрагата. Секој ќе придонесе во потрагата со различна биографија, со различно искуство со приоритети, со различен увид во можните последици на алтернативните патеки. Секој може да ги скроти најлошите пориви или најслабите расудувања на другите.

Во практиката, постојат три главни вариетети на универзализми кои што имаат упориште во модерниот ум. Постојат такви што се изведени од светските религии (а, се разбира, има многу религии). Постојат такви што се изведени од световните просветителски идеали кои што беа централни за модерната. И постојат такви кои што го изразуваат чувството на моќните дека основата на нивната моќ била нивното исправно дејствување и дека империјалното простирање е доблест, а не порок.

Уште еднаш во последниве две децении научивме да не го потценуваме влијанието на религиите врз умовите на луѓето и, следствено, врз политиката на светскиот систем. Религиите се речиси по дефиниција универзалистички. Дури и кога тие се зародуваат во многу локални ситуации,

singular hierarchy of universalisms, some of which are reasonable and acceptable and others of which are deeply repugnant? And if the answer is yes, and I suspect it is, is this not simply another way of returning to the unique universalism we are trying to escape? In any case, to say there is a hierarchy of universalisms solves nothing since we still must decide on what basis we can judge which are the claims that we should firmly exclude.

There is no easy or immediate answer to such a question. The attempt to draw fuzzy lines instead is the only real alternative. It is our continuing quest for unifying the true and the good. The journey, rather than reaching some utopian arrival point, is the positive action. It is a moral action, but it is an intellectual one as well, one furthermore that can only be conducted plausibly by a truly worldwide collectivity of participants in the quest. Each will bring to the quest a different biography, a different experience with priorities, a different insight into the possible consequences of alternative paths. Each may restrain the worst impulses or the weakest judgment of the other.

In practice, there are three major varieties of universalisms that have a hold on the modern mind. There are those which derive from the world religions (and of course there are many religions). There are those that derive from the secular Enlightenment ideals that have been central to modernity. And there are those which express the sense of the powerful that the basis of their power has been their righteous actions and that therefore imperial stretch is a virtue, not a vice.

We have learned once again in the last two decades not to underestimate the hold of religions on the minds of people and therefore on the politics of the world-system. Religions are universalist almost by definition. Even when they originate in very local situations, they almost always lay claim to being uni-

тие речиси секојпат полагаат право дека се универзална вистина применлива на сите личности. Меѓутоа, честопати за религиозните универзализми се смета дека се нешто повеќе одошто само применливи на сите; тие се согледуваат како обврзни за сите. Дури и кога реториката е со помалку наметлив тон, речиси сите религии поучуваат на единственоста на нивниот пат кон вистината или кон спасението. Некои религии се поисклучиви од други, но сите наложуваат врз основа на нивниот посебен пат од учења и практики. Сите три најраширени религии во светот - христијанството, исламот и будизмот - придобиваат следбеници, а првите две мошне агресивно. Без сомнение, токму поради ова тие се најраширени, или барем тоа би можело да биде гледиштето на еден непосветен набљудувач.

Оттаму, што ни кажуваат религиите на светот? Да се сакаме меѓусебно, да го љубиме секого, и да ги љубиме особено оние кои ја споделуваат верата или практиката. Не можеме да кажеме дека ова е неповеќезначна порака. А резултатите, се разбира, беа крајно повеќезначни. Имено, иако е јасно дека религиозните авторитети по правило беа сила за мир и толеранција, подеднакво јасно е дека тие по правило беа и сила за насилства и нетолеранција. Без сомнение, Бог придвижува на мистериозни начини, но ние простите луѓе можеме да се чувствуваме повикани да се обидеме да ги осмислиме овие начини и, одвај се осмелувам да сугерирам, да извлечеме заклучоци од нашите верувања и од нашите науки покохерентни отколку чистиот фатализам.

Се разбира, токму како револт против доминацијата на религиите просветителскиот хуманизам-сциентизам полагаше право на сосем универзален универзализам, таков до кој ќе имаат подеднаков пристап сите личности *via* нивниот рационален увид и разбирањето на вечните вистини, *via* нивното проверување на овие вистини на начин на кој сите би можеле да го повторат. Како што знаеме, проблемот тука е во тоа што кога сите личности ќе го применат својот увид и разбирање тие ќе дојдат до различни списоци на вистини. Се разбира, некој би можел да тврди (а всушност и тврдеше) дека оваа ситуација е привремена, и дека ќе се разреши со рационална расправа. Но, практично, ова решение

versal truth, applicable to all persons. Often, however, religious universalisms are thought to be more than merely applicable to all; they are seen as mandated for all. And even when the rhetoric is less compulsory in tone, almost all religions teach the uniqueness of their path to truth or to salvation. Some religions are more exclusionary than others, but all insist on the virtue of their particular path of doctrines and practices. The three most widespread religions in the world - Christianity, Islam, and Buddhism - are all proselytizing, the first two aggressively so. This is no doubt why they are the most widespread, or at least that might be the view of an non-committed observer.

So what do the religions of the world tell us? To love each other, to love everyone, and to love particularly those who share the faith or the practice. One cannot say that this is an unambiguous message. And the results of course have been highly ambiguous. For while it is clear that religious authorities have regularly been a force for peace and tolerance, it is equally clear that they have regularly been a force for violence and intolerance. No doubt God moves in mysterious ways, but we simple humans may feel impelled to try to make sense of these ways and, dare I suggest it, to draw more coherent conclusions from our faiths and our sciences than mere fatalism.

It was of course in revolt against the dominance of religions that Enlightenment humanism-scientism staked its claim to a truly universal universalism, one to which all persons had equal access via their rational insight and understanding of eternal verities, via their verification of these truths in ways that all could replicate. The problem here, as we know, is that when all persons exercised their insight and understanding they came up with different lists of truths. Of course one could (and did) argue that this situation was temporary, to be resolved by rational debate. But in practice, this solution did not seem to eliminate the problem. And Enlightenment humanism-scientism was thereby forced to create a hierarchy of human beings, accord-



се чини не го елиминираше проблемот. Со тоа, просветителскиот хуманизам-сциентизам беше принуден да создаде хиерархија на човекови суштества според нивниот степен на рационалност. Некои беа јасно порационални од некои други, дали поради нивното образование, нивното искуство, или нивните природни интелектуални дарбини. Овие личности беа специјалисти за знаење. И се чинеше следува дека порационалниот свет изискува наметнување, од страна на порационалните личности, на практичните импликации од вечните вистини што тие ги имаа перципирано. Така, просветителскиот хуманизам-сциентизам стапи на истата повеќезначна патека како и светските религии. Од една страна, ние бевме преколнувани да ги сметаме сите луѓе како рационални а, од друга страна, ние бевме преколнувани да ја почитуваме супериорноста и политичкото првенство на оние кои беа порационални. Ние бевме преколнувани меѓусебно да се почитуваме, да го почитуваме секого, и да ги почитуваме особено оние кои ги споделуваа нашите меритократски умешности и заслужени позиции на надмоќ. Уште еднаш тоа не беше неповезначна порака.

Оние кои што ги засноваа своите универзализми врз императивот *кај има сила нема правда* беа барем поискрени. Во суштина, тие ни велеа дека сè она што е мора да биде и дека поларизирачките хиерархии се и мора да бидат резултат на нееднаква умешност, мудрост и морална доблест. Во осумнаесеттото столетие ова беше теоретизирано како да е од некаков биолошко потекло. Биолошки-заснованите објаснувања наидоа на немилост дури откако нацистите ги доведоа овие теории до нивниот логичен заклучок. Но, без страв! Беше лесно да се заменат овие биолошки објаснувања со културни објаснувања. Оние кои имаат моќ и привилегија се вели дека ги имаат затоа што тие се наследници на една култура која што ги снабдила нив со умешност, мудрост, и доблест. Земете го исто така предвид доаѓањето во преден план на концептот на културата во овој контекст.

За жал, она што ни еден од овие три вариетети на универзализмите - религиозниот, хуманистичко-научниот или империјалистичкиот - не ни го понуди е една теорија за повеќекратни универзализми или дури една теорија за хие-

ing to their degree of rationality. Some were clearly more rational than others, whether because of their education, their experience, or their natural intellectual gifts. These persons were specialists in knowledge. And it did seem to follow that a more rational world required the imposition by more rational persons of the practical implications of the eternal verities they had perceived. So Enlightenment humanism-scientism entered the same ambiguous path as the world's religions. On the one hand, we were adjured to regard all humans as rational, and on the other hand we were adjured to respect the preeminence and political priority of those who were more rational. We were adjured to respect each other, to respect everyone, and to respect particularly those who shared our meritocratic skills and merited positions of advantage. Once again, a not unambiguous message.

Those who based their universalisms on the imperative of might makes right were at least more straightforward. Essentially, they told us that whatever is had to be and that polarizing hierarchies are and must be the result of unequal skills, wisdom, and moral virtue. This was theorized in the nineteenth century as somehow biological in origin. Biologically-based explanations have come into disfavor, ever since the Nazis took these theories to their logical conclusion. But never fear! It has been easy to replace these biological explanations with cultural ones. Those who have power and privilege are said to have it because they are heirs to a culture which provided them with skills, wisdom, and virtue. Do note the coming to the fore in this context too of the concept of culture.

What none of the three varieties of universalisms - the religious, the humanist-scientific, or the imperialist - have offered us however is a theory of multiple universalisms, or even a theory of a hierarchy of universalisms. For each it has seemed

пархијата за универзализмите. Имено, секој од нив се чини се натпреваруваше во трката за првото место. Ова може да објасни зошто дваесеттото столетие, најуниверзализирачкото столетие во историјата на човештвото, беше исто така и најбруталното и најдеструктивното за човековите суштества. Кога универзализмите уништуваат или угнетуваат луѓето наоѓаат прибежиште во партикуларизмите. Тоа е една очигледна одбрана, и во најголемиот дел од времето мошне неопходна. И таа функционира до извесен момент. По дефиниција, партикуларизмите ги негираат универзализмите. Тие велат дека ние сме всушност различни и дека разликата е доблест. Вашите правила не се применуваат на нас, или имаат негативни последици врз нас, или се специфично наменети да ни наштетат. Затоа ние ги изменуваме, или веднаш ги отфрламе, а нашето отфрлање има барем подеднаков статус на морална еднаквост со вашето потврдување на универзалистичките правила. Меѓутоа, се испоставува дека има повеќекратни стојалишта од кои можеме да ги потврдуваме партикуларизмите, и дека културните заложби направени во името на повеќекратните партикуларизми можат да имаат сосема поинакви политички значења.

Најнапред, има партикуларизми кои што ги застапуваат сегашните губитници во универзалистичките трки. Сегашните губитници се изворно оние кон кои ние посочуваме како на "малцинства". Малцинството не е првенствено квантитативен концепт, туку концепт на социјален ранг; тоа се оние кои се дефинирани како различни (на некој посебен начин) од групата што е доминантна - доминантна во светскиот систем, доминантна во некоја институционална структура во рамките на светскиот систем како што е државниот систем, или класната структура, или меритократските степени, или конструираниите расно-етнички хиерархии што ги наоѓаме насекаде. Малцинствата нужно не започнуваат со прокламирање на партикуларизми. Тие честопати прво се обидуваат да се повикаат на универзалистичките критериуми на победниците, барајќи еднакви права. Но, тие сосем често откриваат дека овие критериуми тогаш се применуваат на таков начин што тие губат во секој случај. И затоа тие се свртуваат кон партикуларизми со кои сакаат да се судрат со таканареченото мнозинство.

to be a competitive race to the top. This may explain why the twentieth century, the most universalizing century in the history of humanity, was also the most brutal and the most destructive of human beings. When universalisms destroy or oppress, people take refuge in particularisms. It is an obvious defense, and most of the time a very necessary one. And it works, up to a point. Particularisms by definition deny universalisms. They say in effect, we are different and difference is a virtue. Your rules do not apply to us, or have negative effects on us, or are designed specifically to do us harm. We therefore amend them, or reject them outright, and our rejection has a status of at least moral equality with your assertion of the universalistic rules. It turns out however that there are multiple stances from which one can assert particularisms, and the cultural claims made in the name of the multiple particularisms can have quite different political meanings.

There are first of all the particularisms asserted by the current losers in the universalism races. The current losers are generically those to whom we refer as "minorities." A minority is not primarily a quantitative concept but one of social rank; it is those who are defined as different (in some specified way) from the group that is dominant - dominant in the world-system, dominant in any institutional structure within the world-system such as the state-system, or the class structure, or the meritocracy scales, or the constructed race-ethnic hierarchies we find everywhere. Minorities do not necessarily begin by proclaiming particularisms. They often try first to appeal to the universalistic criteria of the winners, demanding equal rights. But they quite frequently find that these criteria are then applied in such a way that they lose anyway. And so they turn to particularisms with which to confront the so-called majority.



Механизмот на овие судирачки партикуларизми е сосема познат. Тоа е да се тврди дека врз основа на универзалистичките критериуми губитниците всушност би предничеле во однос на победниците во подолг период, но дека тие биле привремено потиснати настрана со некој чин на нелегитимна сила, и дека статусниот поредок е предодреден уште еднаш да биде пресвртен. Или, пак, да се тврди дека универзалистичките критериуми се во реалноста партикуларистички критериуми, не подобри (всушност полоши) отколку партикуларистичките критериуми на малцинството и, следствено, статусниот поредок е предодреден да биде пресвртен. Или, пак, да се негира дека е возможно да постојат некакви сосем универзалистички критериуми, дека статусниот поредок е секогаш прашање на сила, и со оглед на тоа што малцинствата се квантитативно мнозинство, дека статусниот поредок е предодреден да биде пресвртен. Или пак да се застапуваат сите овие тези истовремено. Нагласката на овој вариетет на партикуларизам е секојпат врз "стигнувањето", а сосема често и врз надминувањето, на сега доминантната група. Ретко е тоа потрага по нов универзализам освен кон некој што може да биде постигнат со целосно елиминирање на тековно доминантната група.

Потоа, постојат партикуларизми на опаѓачките средни слоеви. Социјалната наука има доста напишано за ова. Овие групи можат себеси да се дефинираат на каков и да е начин - класа, раса, етнос, јазик, религија. Во непрекинато поларизирачките притисоци на економијата на капиталистичкиот свет, секогаш има снопови луѓе чиј статус во хиерархијата на престижот и чиј стандард на живеење опаѓа во поглед на неодамнешното минато. А таквите луѓе се природно загрижени, огорчени и борбени. Понекогаш тие можат да ги сосредоточат своите гневови врз оние што се одговорни за овој пад, кои себеси ќе се бранат врз основа на неизбежноста од промени, во смисла на максимизирање на општата економска ефикасност на производството. Но, сосем често, не е лесно да се согледа кои постапки на моќните довеле до падот. И така, оние кои ги претрпуваат таквите падови почнуваат да ги жртвуваат групите кои што изгледаат дури послаби од нив (но кои, честопати неточно, се смета дека го подобруваат нивниот статус и нивната стапка на приход).

The mechanism of these confrontational particularisms is quite familiar. It is to assert that the losers had in fact been ahead of the winners on the universalistic criteria over the long term, but that they had been pushed temporarily behind by some act of illegitimate force, and that the rank order is destined to be reversed once again. Or it is to assert that the universalistic criteria are in reality particularistic criteria, no better (indeed worse) than the particularistic criteria of the minority, and therefore the rank order is destined to be reversed. Or it is to deny that any truly universalistic criteria can possibly exist, that the rank order is always a matter of force, and that since the minorities are a quantitative majority, the rank order is destined to be reversed. Or it is to proclaim all these theses simultaneously. The emphasis in this variety of particularism is always on "catching-up" to, and quite often on "exceeding," the presently dominant group. It is seldom the search for a new universalism, except one that may be achieved by the total elimination of the currently dominant group.

There are then the particularisms of the declining middles. Social science has written much about this. These groups may define themselves in any way - class, race, ethnicity, language, religion. In the ceaselessly polarizing pressures of the capitalist world-economy, there are always clusters of people whose status in the prestige hierarchy and whose standard of living is declining with reference to a recent past. And such people are naturally anxious, resentful, and combative. Sometimes they may focus their angers on those responsible for this decline, who will defend themselves on the basis of the inevitability of the changes in terms of maximizing overall economic efficiency of production. But quite often, it is not easy to perceive what actions of the powerful have led to the decline. And thus it is that those who are suffering such declines come to scapegoat groups that seem even weaker than they (but who are perceived, often incorrectly, to be improving their status and income levels).

Ова е толку позната приказна во светот во текот на изминативе столетија што одвај вреди да се троши време за нејзино разработување. Но, би требало да се забележи дека во такви ситуации ние согледуваме жестоки партикуларизми, честопати од особено одвратна природа. Исто така, следува дека групите коишто тогаш се мета на овие гневови, овие омрази, возвраќаат со склепување на свои снажни партикуларизми. На тој начин ние стапуваме во еден круг на бесчувствено насилство, кој може да трае многу долго време, сè додека групите не се исцрпат, и остатокот од светот исто така, и додека не се наметне некаков вид примирје врз спротиставените групи. Во меѓувреме, жртвувањето станува исто така игра на третите страни. Тие го дефинираат конфликтот како резултат на вечни непријателства. Честопати, таквите ставови се бесрамно лажни искази, но тие го имаат како последица фрлањето на вината на обете групи жртви - првобитната група што опаѓа поради императивите на акумулацијата на капиталот и уште послабата група која е обвинета заради тоа - и ја намалуваат нашата способност да ги анализираме релевантните причини за жестоките истребувачки битки. Културните партикуларизми привикани во таквите ситуации во никој случај не се позитивна акција, дури и ако можеме да разбереме како тие се јавуваат. На крајот, ние можеме да излеземе од овој маѓепсан круг единствено повикувајќи се на релевантни универзализми.

Има и трет вариетет на партикуларизам, партикуларизмот на трајно долните групи, без оглед на тоа како се дефинирани. Дека тие се сметаат и се промислуваат себеси како партикуларни е секако, основно за социјалните дефиниции на идентитет. Тие се презрените од нашиот систем - Црнциите, Ромите, Хариџаните, Буракумините, Индиосите, Абориџините, Пигмеите. Потврдувањето на нивните партикуларни идентитети во дваесеттиот век, особено во доцниот дваесетти век, беше суштински елемент во нивно политичко мобилизирање за постигнување на минимални политички, економски и социјални права. Дека во некои случаи тие ги пренагласуваа своите аргументи, дека одвреме-навреме тие се впуштаа во контра-расизам, изгледа помалку значајно од фактот дека и покрај сите нивни нас-

This is such a familiar story around the world over the past centuries that it is scarcely worth spending time elaborating it. But it should be noted that in such situations we see fierce particularisms, often of a particularly nasty nature. And it follows that the groups who are then the target of these angers, these hatreds, respond by forging their own strong particularisms. Thus we enter into a cycle of senseless violence, which can last a very long time, until the groups are exhausted, and the rest of the world too, and some kind of truce is imposed on the contending groups. In the process, scapegoating becomes the game of the third parties as well. They define the conflict as the result of eternal enmities. Frequently such claims are patently false assertions, but they do have the consequence of blaming both sets of victims - the original group that is declining because of the imperatives of capital accumulation and the still weaker group they are blaming for it - and minimize our ability to analyze the relevant causes of the fierce internecine combats. The cultural particularisms invoked in such situations are in no way a positive action, even if we can understand how they arose. In the end, we can only emerge from this vicious cycle by an appeal to relevant universalisms.

There is a third variety of particularism, that of the persistently bottom groups, again however defined. That they are thought of and think of themselves as particular is of course basic to social definitions of identity. They are the pariahs of our system - Blacks, Roma, Harijan, Burakumin, Indios, Aborigines, Pygmies. The assertion of their particular identities has been in the twentieth century, particularly the late twentieth century, an essential element in their political mobilization to achieve minimal political, economic, and social rights. That they have overstated their arguments in some cases, that they have from time to time indulged in a counter-racism seems less relevant than the fact that, despite all their efforts, they have at best been only very moderately successful in emerging from the pariah category. The fact is that the social dice are still loaded



тојувања, во најдобар случај, тие имаа само мошне скром-мен успех во излегувањето од категоријата на презрените. Фактички, социјалните зарови се уште не им се наклонети на овие групи. А едно од главните оружја користени да се држат долу е потврдувањето на првенството на универзалистичките норми секојпат кога тие бараат компензаторска интервенција или асистенција во надминувањето на кумулативните негативни ефекти од вековниот (ако не и пот-раен) дискриминаторски однос, она што во Соединетите Американски Држави се нарекува афирмативна акција. И покрај сè, без оглед на тоа колку можат да имаат разорни социјални консеквенци, партикуларизмите на опаѓачките средни слоеви, партикуларизмите на трајно долните групи настојуваат да имаат позитивни последици за сите социјални слоеви, а не само за нив. Најголемите добитници од афирмативната акција на долги патеки ќе бидат таканаречените мнозинства.

Има и четврт вариетет на партикуларизам, кој на сите ни е близок. Тоа е партикуларизмот на исцрпените снобови, оние кои се возгордуваат на нивната висока култура (пак тој збор) и кои ја разобличуваат вулгарноста на масите. Не дека масите не се вулгарни. Зборот вулгарен, најпосле, доаѓа од латинскиот израз за "обични луѓе". Во дамнешни времиња, аристократијата го дефинираше сопственото поведење како "висока култура" и им забрани на обичните луѓе да се вклучуваат во практиките на високата култура. На пример, постоеја прописи за облекување. Но, модерниот светски систем создаде површинска демократизација на културата. На сите нам ни е дозволено да се вклучиме во овие практики, и сè повеќе и повеќе луѓе насекаде го прават тоа.

Исцрпените снобови се всушност оној сегмент од повисоките слоеви што понекогаш особено може да се најде меѓу оние кои опаѓаат во богатство, кои се решени да истрајат во нивното културно издвојување од масите. Ова создава една необична игра. Како што секоја културна практика и артефакт коишто се дефинирани како "високи" се копираат и/или осквернуваат од страна на обичните луѓе, тие се редефинираат како вулгарни, и исцрпените сно-

against all these groups. And one of the major weapons used to keep them down is to assert the primacy of universalistic norms every time they demand compensatory intervention or assistance in overcoming the cumulative negative effect of centuries (if not more) of discriminatory treatment, what in the United States is called affirmative action. Over all, however much the particularisms of the declining middles may have devastating social consequences, the particularisms of the persistently bottom groups tends to have positive consequences for all social strata, and not only for them. The greatest beneficiaries of affirmative action over the long run will be the so-called majorities.

There is a fourth variety of particularism with which we are all familiar. It is the particularism of the effete snobs, those who pride themselves on their high culture (that word again) and denounce the vulgarity of the masses. Not that the masses are not vulgar. The word vulgar after all comes from the Latin term for the "common people." In days of yore, the aristocracy defined their own behavior as high culture, and forbade the common people to engage in practices of high culture. For example, there were dress codes. But the modern world-system has created a superficial democratization of culture. We are all permitted to engage in these practices. And more and more people everywhere do.

The effete snobs are really that segment of the upper strata, sometimes especially found among those declining in wealth, who are determined to hold on to their cultural separation from the masses. This creates a curious game. As each cultural practice and artifact that is defined as "high" is copied and/or indulged in by the common people, it becomes redefined as vulgar. And the effete snobs rush to find new artifacts and practices. One of the places they find such practices is pre-

бoви брзаат да пронајдат нови артефакти и практики. Едно од местата каде што тие ги наоѓаат таквите практики е токму во протестните антисемитски практики на трајно долните групи. Ова создава постојана напнатост, зашто секој постојано ги превреднува таквите артефакти и практики, доведувајќи до многу збрка, често преетикетирање, и голема борба за присвојување на правата на нив.

Петтиот вид партикуларизам е партикуларизмот на доминантните елити. Тој не е сосема ист како оној на исцрпените снобови. Имено, тој не се носи себеси како висока култура, туку како основни културни претпоставки, она што јас го нареков геокултура, „долната страна на геополитиката.“<sup>5</sup> Овој облик на партикуларизам се крие себеси под превезот на универзализмот - во денешниот свет, како универзализам на рационалноста. Овој облик на партикуларизам го користи разобличувањето на партикуларизмот како најделотворно средство за потврдување на сопственото првенство. Расправаите што исходуваат во Соединетите Држави почнавме да ги нарекуваме „културни војни“ - пак тој збор!

Се разбира, овие повеќекратни вариетети на партикуларизмот не се повеќе раководени со законот за исклучениот среден одошто се раководени повеќекратните вариетети на универзализмот. Сите ние постојано се движиме напред-назад низ овие вариетети, заложувајќи се за неколку од нив во некое дадено време и простор. Ниту пак политичките импликации на секој од нив се зацртани занавек. Нивната улога е функција на севкупната социјална ситуација во која тие се јавуваат и во која тие се согледани. Но, се разбира, ние можеме да ги вреднуваме овие улоги и можеме да ги поддржиме, занемариме, или да им се спротиставиме со оглед на нашите сопствени вредносни приоритети.

Ако погледнеме кон долготрајната историска еволуција на модерниот светски систем, ние гледаме дека изборите помеѓу темпоралностите, универзализмите и партикуларизмите беа средиште на нашите политички борби. Едно од оружјата што го поседуваа моќните, беше овие расправи да се дефинираат погрешно, и на тој начин

cisely in the protesting, antisystemic practices of the persistently bottom groups. This creates a constant strain, as everyone constantly reevaluates such artifacts and practices, amidst much confusion, frequent relabeling, and much struggle to appropriate the rights to them.

A fifth kind of particularism is that of dominant elites. This is not quite the same as that of the effete snobs. For it does not garb itself as high culture but as basic cultural presuppositions, what I have called the geoculture, "the underside of geopolitics."<sup>5</sup> This form of particularism hides itself behind the screen of universalism - in today's world, as the universalism of rationality. This form of particularism uses the denunciation of particularism as the most effective means of asserting its own primacy. The debates that result we have come to call in the United States the "culture wars" - again that word!

These multiple varieties of particularisms of course are no more governed by the law of the excluded middle than are the multiple varieties of universalisms. We all move back and forth through all these varieties constantly, and espouse several of them at any given time and space. Nor are the political implications of each etched in stone. Their role is a function of the total social situation in which they occur and in which they are perceived. But we can of course evaluate these roles and we can support, ignore, or oppose them in terms of our own priorities in values.

If we look at the long historical evolution of the modern world-system we see that the choices among temporalities, universalisms, and particularisms has been a central locus of our political struggles. One of the weapons the powerful have had has been to misdefine these debates, and thus to obscure them, in an imagery that argues that time and space are simply



да се замаглат, во една имажеерија што докажува дека времето и просторот се едноставно контексти во кои ние живееме, а не конструкти кои ги обликуваат нашите животи. Универзализмот и партикуларизмот се дефинирани како критичка антиномија којашто можеме да ја користиме за да ја анализираме севкупната социјална акција, но за чиј приоритет сите мора да бираме еднаш засекогаш. Ова им помагаше на победниците а воопшто не на губитниците, тоа е најнеодложниот разлог зошто мораме да престанеме да ја промислуваме оваа антиномија и да го направиме далеку покомплексно нашето увидување на опциите коишто ни се на сите нас расположливи.

Културата, исто така, не е само дадена. Самата нејзина дефиниција е бојно поле, како што докажував претходно.<sup>6</sup> Употребите на концептот на култура претставуваат натамошно различие, како што се обидов да покажам во оваа расправа. Една од најтнните задачи на културните студии денес, е да се заземе поголема емоционална дистанца од културата, да се прифати самиот концепт на културата, како и проучувачите на концептот, како објект на проучување. Исто, ние треба да го продлабочиме нашето разбирање на политиката и економијата на културата. Светото тројство на либералната идеологија - политичкото, економското и социо-културното - е едно од најгнетувачките оружја на партикуларизмот на доминантниот слој. Тоа е она коешто веројатно е најтешко и најнеопходно да престанеме да го мислиме. Кога би можел, јас би ги укинал сите три придавки од нашиот речник. Но сепак, заради едно нешто сметам дека не можам, бидејќи не сум сигурен со што би ги заменил.

Оттаму, дали културите се во конфликт? Несомнено, но кажувајќи го тоа не кажуваме којзнае што. Ние треба да бидеме свесни дека историскиот систем во којшто живееме се развива настојувајќи сè да претвори во стока. Високата култура беше претворана во стока барем две столетија, а во последново половина столетие видовме спектакуларен подем на стапката до која високата култура стана профитабилен потфат за сите засегнати - произведувачите на културни производи и уметниците чии производи се пакувани.

contexts within which we live rather than constructs that shape our lives. And universalism and particularism are defined as a critical antinomy which we can use to analyze all social action and between whose priority we all have to choose, and once and for all. This has been helpful to the winners and not at all to the losers, which is the most urgent reason why we must unthink this antinomy and make far more complex our appreciation of the options that are available to all of us.

Culture, too, is not just there. Its very definition is a battlefield, as I have previously argued.<sup>6</sup> The uses of the concept of culture are furthermore manifold, as I have tried to show in this discussion. One of the most urgent tasks of cultural studies today is to take more emotional distance from culture, to regard the concept of culture itself, as well as the students of the concept, as an object of study. Equally, we need to deepen our understanding of the politics and the economics of culture. The sacred trinity of liberal ideology - the political, the economic, and the socio-cultural - is one of the most oppressive weapons of the particularism of the dominant strata. It is probably the one that is most difficult and most necessary to unthink. I would, if I could, abolish all three adjectives from our vocabulary. But I do not think I can, yet, for one thing because I am not sure with what to replace them.

So, are cultures in conflict? Undoubtedly, but saying that does not tell us very much. We need to be aware that the historical system within which we live thrives by the effort to commodify everything. High culture has been commodified for at least two centuries, and the last half-century has seen a spectacular rise in the degree to which high culture is a profitable enterprise for all concerned - the manufacturers of cultural products and the artists whose products are packaged.

Во последните дваесет години ние видовме колку може културата на протест исто така да биде претворена во стока. Ние не го потврдуваме својот идентитет, ние плаќаме за да го потврдиме, ние плаќаме за да набљудуваме како другите го потврдуваат, а некои луѓе дури и ни го продаваат нашиот идентитет.<sup>7</sup> Некој става копирајт врз културата. Деновиве, се случува битка помеѓу произведувачите на музика на CD, кои бараат да ги продаваат овие CD-иња и оние кои ги контролираат веб-сајтовите на интернет кои им овозможуваат на потрошувачите бесплатно да ги симнуваат овие CD-иња. Но, се разбира, интернет веб-сајтот очекува да ги заработи своите пари од рекламите што ќе бидат поставени на веб-сајтот. Речиси никој во оваа расправија не зборува во прилог на вистинската декомодификација на културните производи.

Дали културата ја плаќаме за да го прикажеме изразувањето на нашето наследство или на нашите души, или дури и на нашите политички барања, или пак таа е интернализирање на вредностите кои ни се наметнати заради профитирање на оние кои собираат рента од раширувањето на овие прикази? Можеме ли барем да ги разграничуваме обете? Дури ни фолклорот, традиционално дефиниран како не-стока не ѝ се измолкнува на оваа длабока вовлеченост во бескрајната акумулација на капиталот.

Кои сме, значи, ние? Кои се другите? Се разбира, тоа зависи во која битка се бориме. Дали е тоа локална, национална или глобална? Тоа, исто така, зависи и од нашето проценување на она што се случува во нашиот историски систем. Извесно време тврдам дека нашиот историски систем, капиталистичката светска економија сега е во структурна криза. Велев дека ние сме среде хаотичен период, дека се случува двојдување и дека во текот на следниве педесет години не само што нашиот сегашен систем ќе престане да постои, туку дека ќе запостои нов систем. Конечно, докажував дека природата на овој нов систем е интринсично непозната однапред, но дека и покрај тоа неговата природа ќе биде фундаментално обликувана од нашите постапки во оваа ера на транзиција, во која "слободната волја" се чини дека ја

In the last twenty years, we have seen how the culture of protest can be commodified as well. One doesn't assert one's identity, one pays to assert it, and one pays to observe others asserting it, and some people even sell us our identity.<sup>7</sup> One copyrights culture. These days, there is a struggle going on between the producers of music in the form of CDs who seek to sell these CDs and those who operate web sites on the internet that enable consumers to download these CDs at no cost. But of course, the internet web site expects to make its money from the advertisements that will be placed on its web site. Virtually no one in this dispute speaks in favor of the true de-commodification of cultural products.

Is the culture we pay to display the expression of our heritage or our souls or even our political demands or is it the internalization of values imposed on us for the profit of those who gain rent from the transmission of these displays? Or can we even distinguish the two? Not even folklore, traditionally defined as a non-commodity, escapes this deep involvement in the endless accumulation of capital.

Who then are we? Who are the others? It depends of course on which battle we are fighting. And is it local, national, or global? It also depends on our assessment of what is happening within our historical system. I have been arguing for some time now that our historical system, the capitalist world-economy, is in structural crisis. I have said that we are in the middle of a chaotic period, that a bifurcation is occurring, and that over the next fifty years, not only will our current system cease to exist but a new one will come into existence. Finally, I have argued that the nature of this new system is intrinsically unknowable in advance, but that nonetheless its nature will be fundamentally shaped by our actions in this era of transition in which "free will" seems to be at its optimal point. Finally, I have argued that the uncertain outcome may result in a historical system that is better, worse, or about the same morally as the



достигнува својата врвна точка. На крај, јас тврдев дека неизвесниот исход може да резултира во еден историски систем којшто е морално подобар, полош или речиси ист како и сегашниот, но дека е наша морална и политичка должност да настојуваме да го направиме подобар.

Јас овде нема да ги повторувам доказите што ги наведов за постоењето на една таква структурна криза, ниту за хронософијата што ја применувам.<sup>8</sup> Наместо тоа, јас сакам да ги скицирам можните "ние" и соодветствувачките "други" во овој клучен период на борба, којшто истовремено е политичка, економска и културна.

Дозволете ми да започнам со отфрлање на некои можни "ние". Јас не верувам дека ние навистина преживуваме или дека би требало да преживееме судир на цивилизации, во кој западниот свет, исламскиот свет, и источноазијскиот свет ќе се најдат меѓусебно построени еден против друг. Некои луѓе би сакале да веруваме во ова, за да можат да ни ги врзат рацете во вистинските битки. И јас гледам малку докази за таков судир, вон реториката на политичарите и коментаторите. Повеќекратните универсализми и партикуларизми што ги скицирав постојат во секоја од овие претпоставени цивилизациски арени, и тоа во незначително различни размери.

Се разбира, судирот на цивилизациите е една формула за дефинирање на конфликтите Север-Југ. Макар што верувам дека конфликтите Север-Југ се фундаментална политичка реалност во современиот свет - а како би можело тие да не бидат во константно поларизирачкиот светски систем? - јас не го извлекувам заклучокот дека доблестите произлегуваат од географијата, или дека гласноговорниците на секоја страна во кој и да е момент нужно ги одразуваат интересите на поголемата група која наводно ја застапуваат. Во игра се премногу преплетувачки интереси и премногу тактички лудории, за некој или некоја да може безрезервно да се заложат за едната или другата страна во бескрајните престрелки. Меѓутоа, во поглед на основната тема, дека мора да дојде до крај на поларизацијата и до драстичен исчекор кон изедначувањето на искористувањата на светските ре-

present one, but that it is our moral and political duty to seek to make it better.

I will not rehearse here the case I have made for the existence of such a structural crisis, nor for the chronosophy I am employing.<sup>8</sup> Rather I want to outline the possible "we's" and the corresponding "others" in this crucial period of a struggle that is simultaneously political, economic, and cultural.

Let me start by rejecting some possible "we's". I do not believe we are really living through, or should be living through a clash of civilizations, in which the Western world, the Islamic world, and an East Asian world find themselves arrayed against each other. Some people would like us to believe this, in order to weaken our hands in the real battles. But I see little real evidence of such a clash, outside the rhetoric of politicians and commentators. The multiple universalisms and particularisms that I have outlined exist within each of these presumed civilizational arenas, and in not significantly different proportions.

Of course, the clash of civilizations is one formula for defining North-South conflicts. While I believe that North-South conflicts are a fundamental political reality of the contemporary world - how could they not be in a constantly polarizing world-system? - I do not draw the conclusion that virtue derives from geography, or that the spokespersons for each side at any moment reflect necessarily the interests of the larger group they purport to represent. There are too many cross-cutting interests at play, and too many tactical follies, for anyone to commit himself or herself unreservedly to one side or the other in the endless skirmishes. However, on the basic issue that there must be an end to the polarization and a drastic move towards equalizing the uses of the world's resources, I feel there cannot be any equivocation. It is for me a moral and political priority.

сурси, чувствувам дека овде не може да има никакво двоумење. За мене тоа е морален и политички приоритет.

Дали сме „ние“ оние што се оцртуваат во оваа класна борба? Па, се разбира, но што точно тоа значи? Можеме да повлечеме црта помеѓу оние кои живеат од вишокот на вредност произведен од другите и оние кои не го задржуваат целиот вишок на вредност што го произведуваат, и можеме да кажеме дека ова е цртата помеѓу буржоазијата и пролетеријатот, или да употребиме сличен јазик. Но, всушност, во рамките на секоја од овие категории секако дека постои сложена и преклопувачка внатрешна хиерархија. Постоечкиот систем не создаде две хомогенизирани класи (уште помалку едно хомогенизирано човештво), туку замотано клопче од привилегии и експлоатација. Токму затоа ние имаме толку многу варијетети на партикуларизми. Не е едноставна задача да се редуцира оваа слика на два тabora, како што го покажа тоа лично Карл Маркс во својата класична политичка анализа *Осумнаесеттиот бример на Луј Наполеон*. Со оглед на тоа што дури и Мао Це Тунг инсистираше дека класната борба продолжи во рамките на социјалистичкото општество, станува јасно колку би требало да бидеме разборити при припишувањето на „ние“ врз основа на класа.

Потоа постои она „ние“ на националното бидување. Национализмот се покажа како мошне привлечен повик за солидарност во последните две столетија, и има малку знаци дека овој повик исчезнал од хоризонтот. Сите ние сме свесни за конфликтите што ги зароди национализмот помеѓу државите. Но, јас би сакал да се потсетиме на конфликтите што ги зароди национализмот во рамките на државите. Имено, национализмот не е бесплатно добро.

Погледнете ја Јапонија. Во периодот после Меиџи, национализмот стана силно оружје во градењето на модерната држава, држава која што е моќна, држава која што ги остварила своите заложби во смисла на унапредување на релативниот статус на Јапонија во светскиот систем. На крајот тој доведе до окупирањето на Кореја,

Is then the "we" those delineated in the class struggle? Well, of course, but what exactly does that mean? We can draw a line between those who are living off the surplus value produced by others and those who are not retaining all of the surplus value they are producing, and we can call this line that between the bourgeoisie and the proletariat, or some similar language. But in fact, of course, within each of these categories, there exists a complex, overlapping internal hierarchy. The existing system has not created two homogenized classes (much less one homogenized humanity), but a subtle skein of privilege and exploitation. That is why we have so many varieties of particularisms. Reducing this picture to two camps is no simple task, as none other than Karl Marx demonstrated in his classic political analysis, *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*. If even Mao Zedong insisted that the class struggle continued within a socialist society, we are made aware of how prudently we have to be in assigning "we-ness" on the basis of class.

Then there is the "we-ness" of nationhood. Nationalism has proved to be an extremely powerful appeal to solidarity in the last two centuries, and there is little sign that this appeal has disappeared from the horizon. We are all aware of the conflicts that nationalism has bred between states. But I wish to remind us of the conflicts that nationalism has bred within states. For nationalism is not a cost-free good.

Look at Japan. In the post-Meiji period, nationalism became a strong weapon of constructing a modern state, one that was powerful, one that achieved its objectives in terms of advancing the relative status of Japan in the world-system. It led ultimately to the seizure of Korea, the invasion of China, the conquest of Southeast Asia, and the attack on Pearl Harbor.



инвазијата на Кина, освојувањето на Јужна Азија, и нападот на Перл Харбур. Јапонија ја загуби Втората светска војна, и ги поднесе како цена atrocитите на Хиросима. После војната, самиот национализам стана елемент на внатрешен конфликт во Јапонија. Има такви што стравуваат дека кое и да е воскреснување на националистичките симболи може да повлече оживување на милитаристичкиот, агресивен, внатрешно репресивен режим. А има и такви кои што имаат чувство дека на самата Јапонија ѝ е порекнат нејзиниот национал(ен/истички) идентитет, што е погубно за таканаречените традиционални вредности.

Не е само Јапонија во ваков конфликт околу полезноста на националниот/националистичкиот идентитет. И Кина и Соединетите држави патат од истиот латентен (и не толку латентен) конфликт. Но, такви се и долг список држави ширум светот. Од ова го извлекувам заклучокот дека привикувањето на националниот идентитет е налик на ризична хируршка интервенција. Во извесни ситуации тоа може да биде суштествено за опстанок (или само за подобрување на здравјето), но вардете се од хирургот (политичкиот лидер) кому му се лизга раката или од придружните ефекти кои ниеден хирург (политички лидер) не би можел да ги спречи.

Ако на тој начин ги отфрлувам цивилизацијата, класата, и нацијата како прости, недвосмислени критериуми за "ние" (да не зборуваме за расата, сосем злонамерен и измислен критериум), што ни преостана за да се ориентираме во проблематичните води на хаотичната транзиција во текот на следниве педесет години, од историскиот систем во кој живеаме ние до некој алтернативен систем во кој ќе живеат нашите потомци? Не е лесно да се одреди.

Да започнеме со афирмирање на моралните/политички заложби. Кога еден историски систем е во криза, можеме да чекориме, како што ми се чини, во една од двете основни насоки. Можеме да се обидеме да ја зачуваме хиерархиската структура на постоечкиот светски

Japan lost the Second World War, and suffered the atrocious price of Hiroshima. After the war, nationalism became itself an element of internal conflict within Japan. There are those who fear that any resuscitation of nationalist symbols might trigger a restoration of a militarist, aggressive, internally repressive regime. And there are those who feel that Japan alone is being denied its national(ist) identity, to the detriment of so-called traditional values.

Japan is not alone in this conflict about the utility of national(ist) identity. Both China and the United States are afflicted by the same latent (and not so latent) conflict. But so are a long list of states around the world. I draw from this the conclusion that invoking national identity is akin to risky surgical intervention. It may be essential for survival (or merely for improved health) in some situations, but beware the surgeon (political leader) whose hand slips or the side effects that no surgeon (political leader) could have prevented.

If I thus reject civilization, class, and nation as easy, straightforward criteria of "we-ness" (not to speak of race, a totally malicious and invented criterion), with what are we left to navigate the difficult waters of a chaotic transition over the next fifty years from the historical system in which we live to some alternative system in which our descendants shall live? Nothing easy to define.

Let us begin by asserting moral/political objectives. When a historical system is in crisis, one can move, it seems to me, in one of two basic directions. One can try to preserve the hierarchical structure of the existing world-system, albeit in new forms and perhaps on new bases. Or one can try to reduce, if

систем, иако во нови форми и веројатно врз нови основи. Или пак можеме да се обидеме во најголема можна мерка да ги редуцираме, ако не и сосем да ги елиминираме, нееднаквостите. И ќе следува дека најголемиот дел од нас (но не сите ние) ќе се заложат за една од двете алтернативи сходно на степенот на привилегии што ги ужива во сегашниот систем. Ќе следува дека можат да се јават два изразити табора личности, и дека таквите табори не би можеле да се идентификуваат ниту преку цивилизацијата, ниту преку нацијата, дури ниту преку постојните дефиниции на класниот статус.

Не е тешко да се предвиди политиката на двата табора. Таборот што ги претпочита хиерархиите ќе ги ужива благодетите на постојното богатство, следствено и неговата моќ да заповеда со интелигенција и софистицираност, да не праиме муабет за со оружје. Сепак, неговата очевидна јачина е подложна на едно ограничување, ограничувањето на видливоста. Со оглед на тоа што, по дефиниција, овој табор претставува бројчано малцинство во светските популации, тој мора да ги привлече другите да го поддржат повикувајќи се на други работи, а не на хиерархијата. Тој мора своите приоритети да ги направи помалку видливи. Ова не е секогаш лесно, и зависно од тоа во која мерка е постигнато, може да предизвика збрка и да ја намали солидарноста меѓу неговите клучни припадници. Оттаму, и не претставува гарантирана победа.

Построен наспроти би бил таборот на бројчаното мнозинство. Но, ова е многу поделен табор, поделен од повеќекратните партикуларизми а дури и од повеќекратни универзализми. Формулата со која може да се надмине оваа разединетост веќе беше прокламирана. Тоа е формулата на коалицијата виножито. Но, ова е многу полесно да се каже отколку да се направи. Предноста на секој учесник во една таква формула е среднорочна, а краткорочните согледби премногу често ни се наметнуваат на сите нас. Ретко имаме дисциплина, дури и ресурси, со кои би ја игнорирале краткорочната предност. Најпосле, како индивидуи живееме на кратки патеки. Само колективно ние живееме на средни патеки, и можеме да поставиме една таква алтер-

not altogether eliminate, the inequalities to the extent possible. And it will follow that most of us (but not all of us) will opt for one of the two alternatives in consequence of the degree of privilege we enjoy in the present system. It will follow that there could emerge two broad camps of persons, and that such camps could not be identified either by civilization, by nation, or even by current definitions of class status.

The politics of the two camps is not hard to predict. The camp favoring hierarchies will enjoy the benefits of its current wealth, its power therefore to command intelligence and sophistication, not to speak of weaponry. Nonetheless, its strength, though manifest, is subject to one constraint, that of visibility. Since, by definition, this camp represents the numerical minority of the world's populations, it must attract others to support it by appealing to themes other than hierarchy. It must make its priorities less visible. This is not always easy, and to the extent it is achieved it can cause confusion and reduce solidarity among its core members. So it is not guaranteed victory.

Arrayed against it would be the camp of the numerical majority. But this is a highly divided camp, divided by the multiple particularisms and even by the multiple universalisms. The formula that can overcome this disunity has already been proclaimed. It is the formula of the rainbow coalition. But this is far easier said than done. Advantage of each participant in such a formula is middle-run, and short-run considerations force themselves upon all of us with great regularity. We seldom have the discipline, or even the resources, with which to ignore short-run advantage. We live after all in the short run as individuals. It is only collectively that we live in the middle run, and can place such an alternate temporality into our schema of priorities. And when one thinks of creating not a national rainbow coalition but



нативна темпоралност во нашата шема на приоритети. А кога ќе размислиме за создавање не национална туку глобална коалиција виножито ќе увидиме колку импресивна политичка задача е тоа, и колку малку време има за да се вивне една таква коалиција.

Како да настапиме во обидот да го направиме ова? Делумно, ова е политичка задача што истовремено треба да се спроведе и на локално, и на национално, и на регионално, и на глобално рамниште. Тоа е таква задача на која треба да се концентрираме, доколку сакаме да успееме да доведеме во ред една осмислена коалиција, за среднорочното прашање каков вид заменски систем сакаме да изградиме, притоа не занемарувајќи го краткорочниот проблем на ублажување на бедата во постоечкиот систем. Чувствувам дека не е моја функција да одам понатаму во скицирање на политичка стратегија. Наместо тоа, би сакал да се сосредоточам врз интелектуалните придонеси што може да ги направи општествената наука во ова транзиционо доба.

Сметам дека првото нешто што можеме да го направиме е да престанеме да мислиме со категориите на општествената наука кои ни се оставени во наследство од постоечкиот светски систем и кои што толку ни ги врзуваа нозете при нашата анализа не само на постојната реалност туку и на веројатните нејзини алтернативи кои што би можеле да ги конструираме. Првиот чекор е признавањето на постоењето на повеќекратните темпоралности, повеќекратните универзализми, повеќекратните партикуларизми. Но, се разбира, ние треба далеку повеќе нешта да направиме отколку само едноставно да го потврдиме нивното постоење. Ние треба да почнеме да проникнуваме како тие заемно се приспособуваат, која е оптималната смеса, и во кои ситуации. Ова е дневниот ред за главната реконструкција на нашите системи на знаење.

Досега јас не зборував за „двете култури“ - за оној претпоставен фундаментален епистемолошки расцеп помеѓу хуманистичките дисциплини и науките. Овој расцеп, во општествената наука репродуциран како *Methodenstreit*

a global one, we realize what a formidable political task this is, and how little time there is to forge such a coalition.

How then does one go about trying to do this? In part, this is a political task that has to be pursued simultaneously at the local, the national, the regional, and the global levels. It is one in which one has to concentrate, if one is to succeed in pulling together a meaningful coalition, on the middle-run question of the kind of replacement system we wish to construct while not ignoring the short-run problem of alleviating the miseries under the existing system. I feel it is not my function to go further in outlining a political strategy. Rather I wish to concentrate on the intellectual contributions that social science can make in this era of transition.

I think the first thing we can do is to unthink the social science categories bequeathed to us by the existing world-system and that have so hobbled us in our analyses not only of current reality but of the possible alternatives to it we might construct. Recognizing the existence of multiple temporalities, multiple universalisms, multiple particularisms is a first step. But of course we need to do far more than simply acknowledging their existence. We have to begin to figure out how they fit together, and what is the optimal mix, and in what situations. This is an agenda for major reconstruction of our knowledge systems.

I have not spoken up to now of the "two cultures" - that presumed fundamental epistemological split between the humanities and the sciences. This split, reproduced within social science as the *Methodenstreit* between idiographic and nomoth-

*denstreit* помеѓу идеографските и номотетичките методологии, е всушност неодамнешен изум. Тој не е постар од 200-250 години, и самиот е првенствено создание на модерниот светски систем. Тој е исто така длабоко ирационален, затоа што науката е културен феномен, затвореник на сопствениот културен контекст, додека хуманистичките дисциплини немаат ненаучен јазик, инаку тие не би можеле никому да му ја приопштат нивната порака кохерентно.<sup>9</sup>

Едно од нештата што сите треба да ги правиме е да читаме далеку поопсежно. Читањето е дел од процесот на теоретско откривање, од пронаоѓањето на нишките и врските што лежат закопани во масата наталожени производи од знаење. Ние треба да ги насочиме нашите студенти кон согледување на фундаментални епистемолошки теми. Ние мора да престанеме да се плашиме и од философијата и од науката, бидејќи на крајот тие се исто нешто, и можеме да практикуваме една од нив само доколку ги практикуваме обете, или доколку признаеме дека тие се единствен потфат. Притоа, ние ќе станеме наполно свесни за повеќекратните универзализми кои што владеат со нашиот универзум, и за првпат ќе бидеме цврсто рационални, на дофат на консензус, макар и привремен, за вредносните приоритети и за вистините во еден универзум во кој ние постојано мора да правиме избор, и следствено, да бидеме креативни.

Ако социјалните научници, ако не и сите образовани од кое и да е поле, можат да успеат во таквото реконструирање на нивниот потфат, а тоа е многу големо ако, ние масовно ќе придонесеме кон историските избори што сите ние нужно ги правиме во ова транзиционо доба. Како и да е, тоа нема да биде крајот на историјата. Но, тоа ќе ни овозможи да продолжиме со посигурен чекор.

Велат дека има една изрека од династијата Кинг: Луѓето се плашат од владетелите; владетелите се плашат од туѓите ѓаволи; туѓите ѓаволи се плашат од луѓето. Се разбира, Кинг веќе имале искуство со модерниот светски систем. Но ние, луѓето, ние сме исто така туѓи ѓаволи. Нај-

etic methodologies, is in fact a recent invention. It is no more than 200-250 years old, and is itself a prime creation of the modern world-system. It is also deeply irrational, since science is a cultural phenomenon, a prisoner of its cultural context, while the humanities have no language that is not scientific, or they could not communicate coherently their message to anyone.<sup>9</sup>

One thing we all need to do is to read far more widely. Reading is a part of the process of theoretical discovery, of uncovering the clues and the links that lay buried in the mass of deposited knowledge products. We need to point our students towards reflection on fundamental epistemological issues. We must cease fearing either philosophy or science, since in the end they are the same thing, and we can only do either by doing both, or by recognizing that they are a single enterprise. In the process, we shall become fully aware of the multiple universalisms that govern our universe, and begin for the first time to be substantively rational, that is to reach a consensus, however interim, on the priorities of values and of truths in a universe where we must constantly make choices, and therefore be creative.

If social scientists, no if all scholars of whatever field, can succeed in thus reconstructing their enterprise, and that is a very big if, we shall have contributed massively to the historical choices that all of us are necessarily making in this era of transition. This will not be the end of history, either. But it will allow us to proceed on a better foot.

There is said to be a Qing dynasty saying: People fear the rulers; the rulers fear the foreign devils; the foreign devils fear the people. Of course, the Qing already had experience with the modern world-system. But we, the people, we are also the foreign devils. In the end there are no others, or at least no



после нема никои други, барем не други што не можеме да ги контролираме доколку колективно не го научиме тоа, доколку не расправаме, не ги измериме алтернативите, и креативно не избереме. Во социјално-конструираниот свет, ние сме тие кои го конструираат светот.

Превод: Жарко Трајаноски

## БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2000), p. 72.

<sup>2</sup> André Fontaine, *Histoire de la guerre froide*, 2 vol. Paris: Fayard, 1983.

<sup>3</sup> За концептот на хронософија видете Krzysztof Pomian, "The Secular Evolution of the Concept of Cycles", *Review*, II, 4, Spr. 1979, 563-646. Помиан го употребува терминот во контраст со хронометрија и хронологија, велејќи "тој зборува за времето; тој го претвора времето во објект на еден дискурс или поскоро на дискурсот воопшто" (pp. 568-569)

<sup>4</sup> Видете Ilya Prigogine, *The End of Certainty* (New York: Press, 1997). Треба да се забележи дека оригиналниот наслов на француски, *La fin des certitudes*, користи множина за извесност (certainty).

<sup>5</sup> Ова е насловот на вториот дел од Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991)

<sup>6</sup> "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System," *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, XXI, 1 Aug. 1989, 5-22, препечатено во *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 158-183.

<sup>7</sup> Видете ја извонредната расправа за овој феномен во Paul Gilroy, *Against Racism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), ch. 7 and *passim*.

<sup>8</sup> Овие аргументи ги скицирам во *Utopistics, or, Historical Choices of the Twenty-first Century* (New York: New Press, 1998). Видете, исто така, за поткрепувачки податоци, Terence K. Hopkins & Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

<sup>9</sup> Моите аргументи за елаборирање на оваа теза можат да се најдат во вториот дел, "The World of Knowledge," од *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999)

others that we cannot control if collectively we set our minds to it, discuss it, weigh alternatives, and choose, creatively. In a socially-constructed world, it is we who construct the world.

## NOTES

<sup>1</sup> Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2000), p. 72.

<sup>2</sup> André Fontaine, *Histoire de la guerre froide*, 2 vol. Paris: Fayard, 1983.

<sup>3</sup> On the concept of chronosophy, see Krzysztof Pomian, "The Secular Evolution of the Concept of Cycles," *Review*, II, 4, Spr. 1979, 563-646. Pomian uses the term in contrast to chronometry and chronology, saying "it speaks of time; it makes time the object of a discourse or rather of discourse in general" (pp. 568-569).

<sup>4</sup> See Ilya Prigogine, *The End of Certainty* (New York: Free Press, 1997). It should be noted that the original title in French, *La fin des certitudes*, uses the plural for certainty.

<sup>5</sup> this is the title of Part II of Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991).

<sup>6</sup> "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System," *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, XXI, 1, Aug. 1989, 5-22, reprinted in *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 158-183.

<sup>7</sup> See an excellent discussion of this phenomenon in Paul Gilroy, *Against Racism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), ch. 7 and *passim*.

<sup>8</sup> I outline the arguments in *Utopistics, or, Historical Choices of the Twenty-first Century* (New York: New Press, 1998). See also, for supporting data, Terence K. Hopkins & Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

<sup>9</sup> My arguments to elaborate this thesis are to be found in Part II, "The World of Knowledge," of *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999)

Ала Иванчикова

## ФУКО ЗА СМЕЕЊЕТО

Смеењето е главно привилегија на лудите...

(Бодлер, *За суштината на смеењето*)

## Вовед

Во овој есеј јас нема да конструирам генерална теорија на смеењето во делата на Фуко. Тоа сепак би било една радикална и предизвикувачка задача, и јас донекаде жалам што ќе морам да ја препуштам на некој друг, посистематичен ум. Сè што имам тука да предложам е анализа на неколку епизоди од корпусот на Фукоовите книги, есеи, интервјуа – каде што е присутно смеењето. Ќе се обидам да ја покажам функцијата што ја има смеењето во овие епизоди, без да сугерирам дека оваа функција секаде е иста. Смеењето не е насмевка, каде што во најмала рака може да се забележи нејзината положба – тоа е бестелесен, безличен глас кој не седи на едно место и ни се измолкнува секојпат кога мислиме дека го имаме в раце.

Најверојатно би било корисно да кажам дека овој труд не зборува за хуморот и нема да ве научи како да бидете смешни. Ако читателот тоа го очекувал, веднаш нека прејде на библиографската страна – другите автори ќе се погрижат за тоа. Мој предлог е да ги побарате референците за Луис Керол (Lewis Carrol) или Даг Адамс (Doug Adams).

Тука јас се обидувам да се занимавам со прашањето како умот замрзнува некои сеќавања, поточно се-

Alla Ivanchikova

## FOUCAULT ON LAUGHTER

Laughter is generally the privilege of the insane...

(Baudelaire, *On the Essence of Laughter*)

## Introduction

In my essay I am not going to construct a general theory of laughter in Foucault's works. That would have been a radical and challenging task though, and I slightly regret to have to leave it to some other, more systematic mind. All I have to suggest here is an analytic of several episodes in the body of Foucault's books, essays, interviews, where laughter comes into play. I will try to show the function laughter plays in these episodes without suggesting that this function is necessarily the same. Laughter is not a smile, where at least one could detect its location, - it's a disembodied faceless voice which doesn't stay within its own belongings and tends to traverse them every time we think it's in our hands.

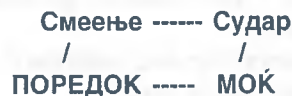
It is probably useful to say that this paper is not about humor and it won't teach one how to be funny. If the reader was expecting to find something like this, she'd better go directly to the bibliography page - other authors will take care of you. Check for Lewis Carrol or Doug Adams references, that would be my suggestion.

Here I was simply trying to deal with the issue of how the mind comes to freeze some memories, precisely memories



кавања кои се трауматични. Го користам зборот „замрзнува“ како и секој психоаналитички автор – со значење фиксација и/ли заборавање – најчестите начини за справување со трауми. Мојата прва средба со Фуко дефинитивно беше трауматична – шок разоткриен со смеење кое не бев способна ефективно да го артикулирам. Не можев да го појмам текстот кој одбива да го задржи идентитетот, кој не сака да има значење. Имав мал херменевтички проблем како да го читам текстот кога Фуко вика „јас сум овде, и ти се смеам“ и „не барај да останам ист“. Поради мојата неспособност да „сварам“ такви изјави (најверојатно предизвикана од моето дамнешно платонско уверување дека нашиот ум работи преку воспоставување еднаквост и разлика меѓу нештата) јас се фиксирав на овие изјави и свртев кај коментарите барајќи помош. Не треба многу време да се забележи дека во коментарите за Фуко преовладуваат оние за заборавањето (како вториот вообичаен начин за справувањето со траума).

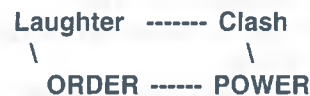
Основната интуиција која ме водеше беше дека „средбата со смеењето“ ('laughing encounter') во она што го нарекуваме „археолошки период“ на делата на Фуко, е колку-толку блиска со „судирот со моќта“ во неговите „генеалогски“ дела. Во есејот *Животот на озлогласените луѓе* (The life of Infamous Men), тој го опишува судирот користејќи метафори на „секавица“ и „грмотевица“. Сметам дека овие метафори многу помагаат, бидејќи посочуваат кон разоткривачкиот карактер на оваа средба, ја позиционираат средбата како одредено разоткривање, разјаснување, кое ни укажува на нешто што инаку би останало скриено. Ќе се осмелам да речам дека смеењето се однесува на поредокот (археологија), исто како што судирот се однесува на моќта (генеалогја).



Следната интуиција – донекаде меланхолична – беше дека смеењето, кое е „главно привилегија на лудите“, може да се гледа како еден вид ветување кое ја по-

which are traumatic. I use the word 'freeze' in a manner in which a psychoanalytic author would use it - meaning fixation or/and forgetting - most common ways of dealing with trauma. My first encounter with Foucault was certainly traumatic - a shock disclosed by laughter which I wasn't able to articulate effectively. I couldn't cope with the text's denial to keep identity, with its rejection to have a meaning. I had a simple hermeneutic problem of how I was supposed to read the text when Foucault says 'I am here laughing at you' and 'don't ask me to remain the same'. Due to my incapability to digest such statements (probably caused by my old platonic belief that our mind operates through establishing identity and difference among things) I developed a fixation on these statements and turned to the body of commentaries in search for help. It didn't take much time to realize that in the body of commentaries on Foucault forgetfulness (as the second common way of dealing with trauma) prevailed.

My basic intuition that led me through the way was that the 'laughing encounter' in what we call 'archeological period' of Foucault works is somewhat close to the 'clash with power' in his 'genealogical' writings. In the essay *The Life of Infamous Men* he describes this clash by using metaphors of 'flash' and 'lighting'. I found these metaphors extremely helpful, for they hint at the revealing quality of this encounter, position this encounter as a certain disclosure, clearing which brings to sight something which would otherwise remain hidden. I dare to suggest that laughter refers to order (archeology) the same way as clash refers to power (genealogy).



The other intuition - somewhat melancholic - was that one could see laughter which is 'generally the privilege of the insane' as a certain promise hinting at the utopic possibility of

сочува утописката можност за местото или времето во кое машината на моќта се руши. Во овој вид на фантазија смеењето не е едноставен отпор кон моќта, туку целосно – иако можеби краткотрајно – бегство од самата мрежа моќ-отпор. Колку и да е утописка, оваа фантазија е неопходна и утешителна. А дали овој бескрајно неверојатен момент може да се претвори во постојана и свесна стратегија е сосема друго прашање.

Мојата трета интуиција беше дека ќе се покаже дека смеењето кај Фуко е форма на тероризам – стратегија подоцна прифатена од Делез и Гатари (Deleuze and Guattari); значи смеењето има најмалку три лика: откривање (знаење), утопија (ветување) и тероризам (стратегии). Во текстов ќе се обидам да ги проследам сите три идеи.

Инаку, овој труд е за херменевтика и експериментирање – разработува прашања од типот 1) како едно ископување со значајни резултати било прекинато од мал земјотрес, 2) како да се постапи во овие геолошки околности, 3) како човек да се фрли на земја и да промаши, 4) сево ова и повеќе. Ако бевте доволно внимателни, можевте да забележите дека некои од овие прашања припаѓаат во категоријата на експериментирање, некои се херменевтички, некои не припаѓаат никаде, но не грижете се – токму тоа е поентата.

### *Прва епизода: Мали земјотреси*

„Наваму“, рече Мачката, подигајќи ја десната шепа, „живее еден Шапкар: а натаму“, подигајќи ја другата шепа, „живее еден Зајак. Посети кого сакаш: обајцата се луди“.

„Ама јас не сакам да се дружам со луди луѓе“, рече Алиса.

„А, тука ништо не се може“, рече Мачката: „Овде сите сме луди. Јас сум луда. И ти си луда.“  
(Луис Керол, Алиса во земјата на чудата)

Пределот на Поредокот на Нештата го тресат мали земјотреси, икања, кои секојпат посочуваат на пукнати-

the place or moment where power machine collapses. In this kind of fantasy laughter is not a simple resistance to power but a complete - though maybe only momentary - escape from the power-resistance grid itself. This fantasy, no matter how utopic, is necessary and comforting. Whether this moment of infinite improbability can be turned into a constant and conscious strategy is an entirely different question.

My third intuition was that Foucault's laughter turns out to be a form of terrorism – a strategy which was later adopted by Deleuze and Guattari; so the laughter has at least three faces: revelation (knowledge), utopia (promise) and terrorism (strategy). I will try to unfold all three ideas during the course of the article.

Otherwise, this paper is about hermeneutic and experimentation - it deals with the issues such as 1) how excavation of meaningful response was interrupted by a little earthquake, 2) how to proceed under these geological circumstances, 3) how to throw yourself on the ground and miss, 4) all mentioned above and many others. If you were careful enough you could see that some of those issues belong to the category of experimentation, some of hermeneutic, some don't belong to any of them, but don't worry - that is precisely the point.

### *Episode I: Little Earthquakes*

"In that direction," the Cat said, waving its right paw round, "lives a Hatter: and in that direction," waving the other paw, "lives a March Hare. Visit either you like: they are both mad."

"But I don't want to go around mad people," Alice remarked.

"Oh, you cannot help that," said the Cat: "We're all mad here. I'm mad. You're mad."

(Lewis Carrol, Alice in Wonderland)

The landscape of the Order of Things is shaken by little earthquakes, hiccups which hint each time at the rupture, a



ната, на брегот каде една формација исчезнува, оставајќи ѝ место на друга, наеднаш се враќа и потоа пак исчезнува. Ова икање на историјата е парадигматично опишано во воведот на книгата, со најголемата бриљантност за која Фуко е способен. Ова воведно поглавје се издвојува од останатиот дел на книгата, не продолжува во наредните поглавја. Веднаш во следното поглавје, Фуко започнува дискусија за „Лас Менинас“, а потоа директно скока кон историското прашање на „класичниот период“. Воведот стои настрана, и самиот како книга, имајќи одреден интегритет. Обидувајќи се да го лоцира ова поглавје, геометриски, во релација со другите, човек би можел да рече дека тоа постои во метапростор, откривајќи ја самата форма, стратегија и методологија на книгата, шема на искуствата кои човек ги здобива. Јас отсекогаш сум го имала чувството дека сè што Фуко сакал да каже во книгата (од гледна точка на методологија, форма, искуство), веќе го има кажано во воведот. Да го погледнеме одблиску.

Уште првиот пасус од Воведот вели: „Оваа книга отпрвин се изроди од еден пасус кај Борхес, од смеенето кое, додека ја читав страната, ги разурнуваше сите познати одредници на мојата мисла – нашата мисла, мисла која го носи печатот на нашата ера и нашата географија – кршејќи ги сите наредени површини и сите оски со кои сме навикнати да го скротуваме огромното диво мноштво на постоечки нешта...“ Ова разурнувачко смеене, опишано низ многуте тектонски метафори, е реакцијата на Фуко на „Кинеска Енциклопедија“ (Chinese Encyclopaedia), фантазмагорична класификација на животните, измислена од Борхес. Иако во целост измислена, оваа класификација е способна да произведе чудовишни ефекти врз Фуко кој е изненаден од „острата невозможност тоа да се смисли“. Овој Борхесов пасус ни покажува одреден поредок целосно различен од „сите одредници на нашата мисла“, откривајќи дека поредокот на кој ние сме навикнати и самиот е фиктивен, или уште подобро, откривајќи го делењето на измислица и реалност како теоретска фикција, оптичка илузија. Неможноста да се промисли класификацијата резултира од отсуството на заеднички точки, односно унифицираност на класификациите, и тоа му дава на пасусот,

coastline where one formation ends giving space to another, returning suddenly and then giving space again. This hiccup of history is paradigmatically described in the introduction to the book, with most brilliance Foucault is capable of. This introductory chapter stands aside from the rest of the book, doesn't unfold in the following chapters. In the very next chapter Foucault starts his discussion of Las Meninas, and after that jumps directly into historical matter of the 'classic period'. Introduction stands aside as a book-in-itself, keeping certain integrity. Trying to locate this chapter geometrically in relation to the following chapters one could say that it exists in a metaspaces, revealing the very form, strategy and methodology of the book, scheme of the experience one is going to go through. I always had the feeling that all Foucault wanted to say in the book (from the point of methodology, form, experience) he already said in the introduction. Let us look at it closely.

The very first passage of the Introduction says: 'This book first arose out of a passage in Borges, out of the laughter that shattered, as I read the page, all the familiar landmarks of my thought - our thought, the thought that bears the stamp of our age and our geography - breaking up all the ordered surfaces and all the planes with which we are accustomed to tame the wild profusion of existing things...' The shattering laughter described through the abundance of tectonic metaphors is Foucault's response to the 'Chinese Encyclopaedia', a fantasmatic classification of animals invented by Borges. Though entirely fictional, this classification is capable of producing monstrous effects on Foucault who is stricken by the 'stark impossibility of thinking that'. This passage from Borges presents a certain order totally different from 'all landmarks of our thought' revealing the order we are accustomed to as itself fictional, or better to say revealing the separation between fiction and reality as a theoretical fiction, or optical illusion. The impossibility to think through the classification results from the absence of the common ground, that is, unity of classification, which grants the passage, as Foucault says with 'monstrous quality' or 'absurdity'. We can see here that laughter Foucault experienced is not related to something humorous or funny, but is rather a fright as

како што вели Фуко, „чудовишен карактер“ или „апсурдност“. Овде можеме да видиме дека смеењето на Фуко не е поврзано со нешто хумористично или смешно, туку е страв како одговор на апорија, бескрајна неверојатност на ум кој би функционирал создавајќи такви класификации. Но, овој чудовишен карактер е далеку од тоа да биде бесмислен. Човек може лесно да се справи со бесмислици, оперирајќи преку вообичаените категории на идентитет или разлика (Исто и Друго во Фукоови термини), препознавајќи ги бесмислиците како одвоени (различни) од она што има смисла. Терминот „чудовишност“ овде го сугерира самиот колапс на овие категории, загадувањето на смислата со бесмисленото, откривањето на можноста дека вистината на смислата е бесмислена или барем дека границите на смислата не се баш толку лесни за определување. Читателот се наоѓа на местото на Алиса, која сака да си го зачува разумот, но е свесна за невозможноста за тоа: „А, тука ништо не се може“, рече Мачката: „Овде сите сме луди. Јас сум луда. И ти си луда.“

Оваа средба има пародична природа и како и секоја пародија, си игра со сличноста. Кинеската енциклопедија наликува на поредок, всушност и е некој поредок, но таков со кој не можеме да оперираме. Не можеме да ги делиме и групираме нештата според оваа табела, бидејќи тие ни се измолкнуваат и повторно се враќаат во индиферентност или – сега обратно – создаваат диференцијации каде што не ги очекуваме. Оваа превртена слика на поредок ни покажува дека и поредокот на кој ние сме навикнати, во суштина, е не-ред. Пукнатината која смеењето ја распарчува не е пукнатина во рамките на поредокот, туку пукнатина која ја покажува неоснованоста на самиот поредок. Таа отвора празнина во која нашиот познат поредок „лебди“ како неприземјен, бекрајно контингентен, и може да се види како некоја одвоеност, „непознаница“. Празнината помеѓу „поредоци“ е исто така празнина од поголемо значење – празнина помеѓу „поредокот на нештата“ и субјектот способен да го види во неговата контингентност. Не дека некој може по своја желба да напушти еден поредок на нештата, колку за да може другиот да ги промени како прикриени. Напротив, Фуко го потенцира токму ужа-

a response to an aporia, infinite improbability of a mind which would operate by producing such classifications. This monstrous quality is far from being just non-sense. One can easily deal with non-sense operating through the usual categories of identity and difference (Same and Other in Foucault's terms), identifying non-sense as separate (different) from sense. The term 'monstrosity' here suggests the collapse of these categories themselves, contamination of sense by non-sense, revealing the possibility that the truth of the sense itself is non-sense or at least that the limits of sense are not that easy to determine. The reader finds herself in the position of Alice willing to keep her sanity but also facing the impossibility of it: "Oh, you cannot help that," said the Cat: "We're all mad here. I'm mad. You're mad."

This encounter has a parodic quality, and as every parody it plays with resemblance. Chinese Encyclopaedia resembles order, in fact is a sort of order, which however we cannot operate with. We cannot divide things and group them according to this table, they slip back into indifference and - the other way round - produce differentiations where we would not expect. This inverted image of order shows that the order we are used to in its essence is also a non-order. The rupture in with laughter shatters is not a rupture within the order, but the groundlessness of the order itself. It opens a void in which our familiar order 'hovers' as ungrounded, infinitely contingent, and can be seen in a certain estrangement, 'unfamiliarity'. A void between 'orders' is also a void of greater importance - a void between the 'order of things' and the subject capable of seeing it in its contingency. Not that one can voluntarily leave one order of things for the sake of the other changing them as a disguise. At the opposite, Foucault's puts emphasis precisely on the horror one feels while encountering otherness, complete failure to imagine its possibility. But the positive outcome of this horror is that one is also capable of distancing oneself from one's own familiar order, revealing its axiomatic charac-



сот што човек го чувствува кога ќе сретне другост, целосниот неуспех да се замисли можноста на другиот. Но, позитивниот исход од овој ужас е тоа што човек е исто така способен да се дистанцира од сопствениот поредок, откривајќи го аксиоматскиот карактер на истиот – поредок кој треба да се прифати, во кој треба да се верува, да се земе како природен за воопшто да постои.

Сметам дека овој *Предговор* е добро инсцениран експеримент врз читателот, како и повеќето други текстови на Фуко. Верувам дека описите ја играат истата улога како и во *Дисциплина и казна* – ја отвараат истата празнина, ја создаваат истата далечина. Земете го за пример колежот на Демијан на самиот почеток на *Д и К* – оваа сцена на мачење не ни е дадена исклучиво за воајеризам, како глетка за презир. Помислете на чувствата на одбивност и препознавање што ги предизвикува кај читателот, и на изненадувањето и стравот. Описот на Демијановата смрт не е способен да побуди смеа како оној пасус кај Борхес, поради нејзината бликост до нас – ние сè уште ги сфаќаме премногу сериозно овие делувања на поредок/моќ преку јавните егзекуции, се препознаваме во тоа, и стравот што човек го чувствува е знак на ова препознавање. Само детален опис доведува до степен на непријатност, што е можен знак на дистанца. Јас би ја искористила метафората на „мали земјотреси“ во врска со употребата на детали во овој опис, споредбено со големиот тектонски потрес во Поредокот на Нештата.

*Втора Епизода: Unheimlich,  
Вознемиреност, Смеа*

Фуко го опишува неговото искуство со смеата употребувајќи ги термините непријатност и вознемиреност. “Пасусот на Борхес долго време ме смееше, иако не без одредена непријатност од која не можев да се ослободам” (стр. xvii). Се вели дека следниве три состојби придонесуваат кон непријатност – неможноста да се мисли, зборува и визуелизира (перципира). Сите тие посочуваат на одредена руинираност – руинираност на субјектот на мислите, говорот и перцепцијата. Руинираноста не е само деструк-

ter - one that has to be accepted, believed in, be taken as natural in order to exist at all.

I think that this *Preface* is a well staged experiment on the reader, as well as most of other texts of Foucault. I believe that descriptions play the same role in *Discipline and Punish* - they open the same void, produce the same distance. Take for example the slaughter of Damian in the very beginning of *D & P* - this scene of torture is not offered to us for voyeuristic purpose only, as a spectacle for our contempt. Think of both repulsion and recognition it produces in the reader, both surprise and fright. The description of Damian's death is not capable of initiating laughter the way that a passage from Borges does because of its proximity to us - we still take this kind of order/power operating through public executions too seriously, we recognize ourselves in it, and the fear one feels is the sign of this recognition. Only the detailed description produces a degree of uneasiness which is a possible sign of distance. I would use the metaphor of 'little earthquakes' in relation to the use of detail in this description as compared to a large tectonic rupture in the Order of Things.

*Episode II: Unheimlich,  
Anxiety, Laughter*

Foucault describes his experience of laughter in terms of uneasiness and anxiety. “The passage from Borges kept me laughing a long time, though not without a certain uneasiness that I found hard to shake off.” (p. xvii) Three following conditions are said to contribute to this uneasiness - impossibility to think, to speak and to visualize (perceive). All those signify a certain ruination - ruination of the subject of thought, speech, perception. Ruination isn't just a destruction. It can be defined as experience caused by encounter with something which dis-

ција. Може да се дефинира како искуство предизвикано од средбата со нешто што го вознемирува идентитетот, системот, поредокот. Руинираноста на мислата во Поредокот на Нештата ја предизвикуваат парадокси вгнездени во класификацијата, кои му даваат „чудовишна природа“ на веќе споменатиот пасус. „Централната категорија на животните „вклучени во сегашната класификација“, со нејзиното експлицитно упатување кон парадоксите со кои сме запознаени, е индикација дека никогаш нема да успееме да дефинираме стабилна релација на содржан и содржател меѓу секоја од овие категории и онаа која ги вклучува сите...“ (xvii)

Руинирањето на мислата е поврзано со неуспехот на имагинацијата, колапсот на геометријата, невозможността да се визуелизираат, дистрибуираат дадени ентитети во просторот: „...има полош вид на неред од оној на несврзаното, меѓусебното поврзување на непригодни нешта; мислам на нередот во кој фрагментите на голем број можни поредоци светкаат одделно во димензијата, без правило или геометрија, на неправилното... невозможно е да се најде место на живеење за нив, да се дефинира locus под сите нив“. Фуко ги нарекува овие невозможни места „хетеротопии“, наспроти „утопии“. „Утопиите утешуваат...“, вели тој, „Хетеротопиите вознемируваат“ (xviii).

Како се воопшто можни овие хетеротопии? Фуко го дава одговорот – на местото, или подобро не-местото, на јазикот, бидејќи тука просторот и јазикот се навидум одвоени еден од друг. „Каде на друго место би можеле да се сретнат тие нешта, освен во нематеријалниот звук на гласот кој ги набројува, или на листот кој ја транскрибира нивната листа? Каде на друго место би можеле да бидат поставени едно наспроти друго, освен во не-местото на јазикот?“ (xvi)

Меѓутоа, три страници понатаму Фуко ја напушта оваа можност, посочувајќи дека хетеротопиите му нанесуваат штети на јазикот, како и на фантазијата и мислата, дека а-топиите се нужно и а-фазии.

turbs identity, system, order. Ruination of thought in the Order of Things is caused by paradoxes imbedded in the classification, which give the passage already mentioned 'monstrous quality'. "The central category of animals 'included in the present classification', with its explicit reference to paradoxes we are familiar with, is an indication that we shall never succeed in defining a stable relation of contained to container between each of these categories and that which includes them all..." (xvii)

Ruination of thought is linked to the failure of imagination, collapse of geometry, impossibility to visualize, distribute given entities in space: "...there is a worse kind of disorder than that of the incongruous, the linking together of things that are inappropriate; I mean the disorder in which fragments of a large number of possible orders glitter separately in the dimension, without law or geometry, of the heteroclitite... it is impossible to find a place of residence for them, to define a locus beneath them all." Foucault calls these impossible places 'heterotopias' in opposition to 'utopias'. "Utopias afford consolation...", he says, "Heterotopias are disturbing." (xviii)

How these heterotopias are possible at all, then? Foucault gives his answer - in the place or better non-place of language, for here space and language appear to be separate from each other. 'Where could those things meet, except in the immaterial sound of the voice pronouncing their enumeration, or on the page transcribing it? Where else could they be juxtaposed except in the non-place of language?' (xvi)

However, three pages later Foucault abandons this possibility, pointing that heterotopias damage language as well as imagination and thought, that a-topias are necessarily a-phasias as well.



„Непријатноста која нè тера да се смееме кога го читаме Борхес несомнено е поврзана со длабокото страдање на оние чиј јазик е уништен: загуба на она што е вообичаено за просторот и името“ (xix). Ова страдање е и вознемиреноста на афазичниот кој создава мноштво групации, само за да открие дека тие „повторно се раствораат, бидејќи полето на идентитет кое ги одржува, колку и да е ограничено, е сè уште доволно широко за да не биде нестабилно; и така болниот ум продолжува до бесконечноста... конечно тетеравејќи се на работ на вознемиреност“ (xviii)

Непријатноста што ја носи смеењето доаѓа од неспособноста на субјектот да го одржи својот идентитет, кој е можен само преку воспоставување на идентитет на дискурсот, идентитет на значењето, на просторот, геометријата на видливото. Одреден елемент на ексцес се појавува на патеката на Фукоовото дело и предизвикува руинирање пред книгата воопшто и да започне – овој чуден однос меѓу поредокот и неговото прекинување, симболичен тоталитет соочен со темелен неред, момент на хаос кој е ставен надвор од репрезентираното. Чарлс Шепардсон (Charles Shepherdson) го смета ова за „еден вид дух, трауматичен елемент, кој ги прогонува делата на Фуко како постојана можност за лудило“ (стр. 21). Тој исто така предлага дека овој елемент, за кој нема место во симболичниот поредок - имено, поради тоа што предизвикува пукнатина во истиот – се манифестира како траума која не може да се интегрира и се открива себеси преку смеење и вознемиреност, а и чудно наликува на нешто што Лакан би го нарекол реалното.

Всушност, ако признаеме дека на првите страни од *Поредокот на нештата* Фуко се обидува да измисли еден вид јазик, кој овозможува да се зборува за вознемиреноста, тоа ќе ни дозволи да го ставиме Фуко во многу поширок контекст од контекстот на неговите сопствени дела. Постои долга традиција на размислување околу вознемиреноста, традиција која најверојатно започнува со Кјеркег (Kierkegaard) и преку Сартр, Хајдегер и Лакан (Sartre, Heidegger, Lacan) оди во доцниот 20-ти век. Можно

"The uneasiness that makes us laugh when we read Borges is certainly related to the profound distress of those whose language has been destroyed: loss of what is common to place and name' (xix) This distress is also the anxiety of the aphasiac who creates a multiplicity of grouping only to find out that they 'dissolve again, for the field of identity that sustains them, however limited it may be, is still wide not to be unstable; and so the sick mind continues to infinity... teetering finally on the brink of anxiety." (xviii)

The uneasiness that laughter provokes, comes from the subject's inability to sustain its own identity, which is possible only through establishing the identity of the discourse, the identity of meaning, space, geometry of the visible. A certain element of excess emerges at the routes of Foucault's work and causes ruination before the book actually starts - this strange relation between the order and its disruption, symbolic totality confronted by fundamental disorder, moment of chaos that falls outside of representation. Charles Shepherdson refers to it as is 'a certain ghost, traumatic element which haunts Foucault's work as a perpetual possibility of madness itself' (p. 21). He also suggests that this element which has no place in the symbolic order, namely because it causes a rupture in it, manifests itself as a trauma that cannot be integrated and reveals itself through laughter and anxiety, has a strange resemblance to something which Lacan would call the real.

In fact, if we admit that in the first pages of the *Order of Things* Foucault tries to invent some kind of language which allows to speak about anxiety, it will let us put Foucault in a context much wider than the context of his own works only. There is a long tradition of thinking about anxiety, which probably starts with Kierkegaard and goes through Sartre, Heidegger and Lacan into late XX century. It is possible to interpret Foucault's 'aphasia' in terms of the encounter with the real in the works of Lacan. The question also arises about the possible relation between

е да се интерпретира Фукоовата „афазизија“ во смисла на средбата со реалното во делата на Лакан. Прашањето кое исто така се поставува е за можната врска меѓу Фуко и Хајдегер. Прашањето кое треба да се артикулира е дали она што Фуко го нарекува „пореметување“, „хетеротопија“ е истото она кое Хајдегер го нарекува „Битие“, а Лакан „Реалното“.

Сметам дека таквото равенство е мошне привлечно, бидејќи ни дозволува да го сместиме Фуко во традицијата на философијата, нешто што тој самиот го негира, тврдејќи дека не е философ туку едноставно историчар. Исто така, тоа ни допушта да воведеме и онтолошка димензија во неговата мисла. На пример, да речеме дека воведот на *Поредокот на нештата* ни ја претставува можноста за нешто како Реалното или Битието, нешто што би ја издигнало мислата на Фуко над нивото на историскиот „религивизам“ и вознемирувачката контингенција на дискурзивните формации. Ова допушта димензијата на длабочина да се појави (повторно), зад интеракцијата на површината. Меѓутоа, јас сметам дека ова е залудно. Предлагам да се свртиме кон секој од овие мислителите и да видиме што имаат тие да кажат на тема вознемиреност.

#### Хајдегер: Што е метафизика?

„Што е метафизика?“ е прашањето кое Хајдегер го развил на своето инаугурално предавање, откако бил назначен за декан на одделот за филозофија, наследник на неговиот учител Едмунд Хусерл (Edmund Husserl), авторот на „Филозофијата како строга наука“. Во своето предавање, Хајдегер го поставил прашањето на Ништоста како клуч за метафизиката. Тој се труди да ги открие можностите на модусот на „свесност“, кој е не-научен и кој, да се надеваме, ќе ја открие природата на метафизиката.

Различно и од едноставното „отсуство“ на битие и од едноставната негација на битие, ништото не е ефект ниту на негацијата како логичка функција, ниту пак лежи во полето на логичката свесност. Логиката, тврди Хајдегер, самата го претпоставува ништото како нејзин услов. Фор-

Foucault and Heidegger. The question to be articulated is whether what Foucault calls 'disorder', 'heterotopia' is the same as what Heidegger calls Being or Lacan calls the Real.

I think that such equation is a very tempting enterprise because it allows to position Foucault in the tradition of philosophy, which he himself denied by saying he was not a philosopher but simply a historian. It also allows to introduce an ontological dimension in his thought. Saying for example, that the *Preface to The Order of Things* introduces a possibility of something like the Real or the Being would elevate Foucault's thought above the level of historical 'relativism' and disturbing contingency of the discursive formations. It allows the dimension of depth to (re-)appear behind the interplay of surfaces. However, I think this attempt is misleading. What I suggest here is to turn to these thinkers themselves and to see what they have to say on the topic on anxiety.

#### Heidegger: What is Metaphysics?

“What is metaphysics?” is a question Heidegger developed in his Inaugural Lecture, after he had been appointed to the Chair of Philosophy as a successor of his teacher Edmund Husserl, the author of the 'Philosophy as a Rigorous Science'. In this lecture Heidegger posits the question of Nothingness as a key to metaphysics. He seeks to uncover the possibility of the mode of 'awareness' which is non-scientific and which hopefully would disclose the nature of metaphysics.

Being different both from mere 'absence' of a being and from mere negation of a being, nothing is neither the effect of the negation as a logical function, nor it lies within the field of logical awareness. Logic, Heidegger claims, itself presupposes nothing as its condition. The form of 'negation' remains 'foreign'



мата на „негацијата“ останува „туѓа“ за ништото и, во обид да го „регистра“, секогаш доцни. „Ништото веќе се појавува да нè пречека.“

Оттука, формата во која ништото се открива е „расположение“, тип на свесност која не е зависна од интелектуално сфаќање на нешто. Расположението во кое „човекот е донесен пред самото ништо“ е „Ангст“ (страв, вознемиреност). Она што го двои Ангстот од стравот е безобјектноста. Оваа не-намерна природа на Ангстот е од посебна важност за Хајдегер, бидејќи индицира дека оној кој е вознемирен, всушност е изгонет отаде тоталитетот на суштествата, изложен на недостаток на бидување на некој начин. Меѓутоа, ништото се сретнува во состојбата на вознемиреност не како нешто изолирано, подалеку од сите нешта на овој свет, туку соединето со нив. Клучната поента која се потенцира е дека во состојбата на вознемиреност, нештата имаат тенденција на испуштање од рака, тонење, а и контролата врз нештата чудно слабее. Појавата на ништото ги менува работите. Односно, да речам, насоката на нештата се менува. Светот како да бега од субјектот. За Dasein, нештата некако веќе не се при рака. Хајдегер тврди дека вознемиреноста ги открива „нештата какви што се“, но секако не како што ги среќаваме во просечната секојдневица. Вознемирениот е изгонет отаде познатата разоткриеност во која суштествата се осмислено манифестираат (што значи дека можат да се користат и за нив може да се зборува) во полето на отуѓеноста. Како во случајот на Фуко, субјектот е соочен со нешто со кое не може да оперира, нешто „непознато“.

Хајдегер експлицитно говори за ова искуство како за „Unheimlichkeit“, т.е. искуството на неодомаќинетост во сопственото искуство. „Во Ангст, велиме, постои не-бидување-дома (being-not-at-home)“ (во други преводи, „непокојство“ (being ill-at-ease)). Ова не-бидување-дома, не имплицира дека некаде има „дома“, „природно место“ каде што Dasein припаѓа, каде што би било на сигурно од страшната средба со ништото, туку дека оваа Недомност е потребна карактеристика на Dasein и е негова основна припадност.

to nothing, and as an attempt to 'register' it, comes always too late. 'The nothing rises to meet us already before that.'

The form in which nothing reveals itself is, therefore, 'mood', a type of awareness which is not dependent of an intellectual grasping of something. The mood in which 'man is brought before nothing itself' is 'Angst' (dread, anxiety). What distinguishes Angst from fear is its objectlessness. This non-intentional character of Angst is of particular importance for Heidegger for it indicates that the one who is anxious is actually driven beyond the totality of beings, exposed to a lack of being in a way. However, nothing is encountered in the state of anxiety not as something isolated, apart from the things in the world, but as one with them. The essential point emphasized is that in the state of anxiety things tend to slide away, sink, that the control over things strangely weakens. The emergence of nothing make things change. Or I would say, the directionality of things changes. The world seems to flee from the subject. The things loose their character of being-ready-at-hand for Dasein. Heidegger claims that anxiety reveals 'things as they are', but certainly not as they are experienced in our average everydayness. The Anxious is driven beyond the familiar disclosedness in which the beings are meaningfully manifest (which means they can be used and spoken of) into the field of estrangement. As in Foucault's case, the subject is confronted with something he cannot operate with, 'unfamiliar'.

Heidegger explicitly refers to this experience as 'Unheimlichkeit', that is, the experience of not being at home in one's own experience. 'In Angst, we say, there is being-not-at-home' (in other translation, 'being ill-at-ease'). This being-not-at-home, doesn't imply that there is a 'home' somewhere, a 'natural place' where Dasein belongs to, and where it would be free from the scary encounter with nothing, but rather that this Unhomeliness is a necessary characteristic of Dasein and is its essential belonging.

Исто така, искуството на општа непознатост му е некако „секогаш премногу позната“ на Dasein, бидејќи, како што вели Хајдегер, вознемиреноста – имплицитно – е секогаш присутна. Некој секогаш „се тетерави на работ на ужасот“. Овој философски гест имплицира дека непознатоста на Познатото (нештата го губат своето значење) и познатоста на Непознатото (прастарата природа на вознемиреноста) онтолошки ѝ претходат на познатоста на познатото (разоткриеноста на нештата како да се при рака, како да се референцијални, наредени).

Вознемиреноста или Unheimlichkeit за прв пат го носи Dasein пред суштествата, како такви, оттаму носејќи ја и можноста за метафизика. Донесувајќи го Dasein лице-в-лице со светот во сета негова неоснованост, „расположението“ покажува дека иако Dasein задолжително постои во светот, светот не е ниту место на неговата автентичност, ниту негов дом.

#### *Јазикот на Реалното*

Делумно позајмено од Фројдовиот есеј за невообичаеното, делумно од Хајдегеровите предавања за Метафизиката, невообичаеното или Unheimlich станува технички термин во Лакановите списи. Невообичаеното не може да се опише подобро од, едноставно, настан кој предизвикува вознемиреност, да речеме, одредена возбуда, која нема причина, која доаѓа без да и биде времето, како изненадување. Вознемиреноста треба да се разликува од стравот: човек може да се плаши од конкретна личност или објект, стравот треба да е предизвикан од одреден објект, тој има причина, додека вознемиреноста нема причина. Неа ја предизвикува невообичаеното.

страв – конкретна личност, објект  
вознемиреност – невообичаеното

Парадигматскиот пример за невообичаеното за кое зборуваат и Фројд и Лакан е двојникот. Важноста на не-

And also, this experience of general unfamiliarity is somehow always-too-familiar for Dasein, for, as Heidegger says, anxiety - implicitly - is always there. One is always 'teetering on the brink of' horror. This philosophical gesture implies that unfamiliarity of the Familiar (things lose their meaning) and familiarity of the Unfamiliar (the primordial character of anxiety) are ontologically prior than familiarity of the familiar (disclosedness of things as being-at-hand, as being referential, orderly).

Anxiety or Unheimlichkeit brings Dasein for the first time before beings as such, therefore brings forth the possibility of metaphysics. Bringing Dasein face-to-face with the world in its groundlessness, the 'mood' shows that though Dasein necessarily exists in the world, the world is not the place of its authenticity, not its home.

#### *The Language of the Real*

Borrowed partially from Freud essay on uncanny, partially from Heidegger's lectures on Metaphysics, uncanny or Unheimlich becomes a technical term in Lacan's writings. Uncanny cannot be described better as simply an anxiety provoking event, let's say, a certain excitement, which has no reason, comes without being due, as a surprise. Anxiety should be distinguished from fear: one can be afraid of a concrete person or object; fear should be provoked by an object, it has a cause, while anxiety doesn't have a cause. It is provoked by uncanny.

fear – concrete person, object  
anxiety – uncanny

The paradigmatic example of the uncanny to which both Freud and Lacan refer is the double. The importance of un-

вообичаените феномени е дека тие се портата кон реалното. Вознемиреноста, резултат на средбата со невообичаеното, е сигнал/симптом дека човек се приближува до реалното.

Во контраст со претходните психоаналитичарски автори кои ја сфаќаа вознемиреноста, едноставно, како една лоша работа, нешто што треба да се отстрани, Лакан, во хајдегеријански стил, признава дека вознемиреноста има позитивен квалитет, токму зашто го приближува субјектот во допир со реалното. Реалното е она нешто што недостига во симболичниот поредок, нешто што не може да биде регистрирано во него, нешто до што може да се приближиме, но никогаш не можеме да го сфатиме. Реалното создава таканаречени „дупки“ во рамките на симболичкото кои ја покажуваат нецелосноста на симболичката структура. Реалното припаѓа надвор од операциите на знаењето и логиката на претставување.

На некој начин, знежќи дека сите три споменати автори пробуваат да направат јазик со кој ќе можат да зборуваат за вознемиреноста, тие доаѓаат, помалку или повеќе, до исти резултати. Сите тројца

- 1) ја опишуваат средбата која предизвикува вознемирување како ексцесивна, без причина, изненадување, шок;
- 2) зборуваат за колапсот на јазикот/неуспехот на значењето;
- 3) зборуваат за средбата со извесен прекин, или низа прекини, и
- 4) сугерираат руинирање на репрезентивната логика; субјектот не може да се оддели од расположението, загаден е или вовлечен во него.

Меѓутоа, и покрај сите сличности меѓу трите фигури, мислам дека Хајдегер и Лакан имаат повеќе заеднички точки меѓу себе, отколку со Фуко. Најголемата разлика која ја гледам лежи во интерпретацијата на значењето на вознемиреноста. Кај Хајдегер и Лакан функцијата е „откривачка“. Ангстот ги открива суштествата како

canny phenomena is that they are the gate to the real. Anxiety, caused by one's encounter with uncanny, is a signal/symptom of one's getting close to the real.

In contrast with earlier psychoanalytical authors that perceived anxiety as being simply a bad thing, something to get rid of, Lacan, more in a Heideggerian manner, admits that anxiety has positive quality, precisely because it brings the subject in touch with the real. Real is something lacking in the symbolic order, something that cannot be registered in it, can be approached, but never grasped. Real creates so called 'holes' within the symbolic which show incompleteness of the symbolic structure. Real falls outside the operations of knowledge and the logic of representation.

In a way, given that all three mentioned authors try to develop a language in order to speak of anxiety, they approach more or less the same results. All three of them

- 1) describe the anxiety provoking encounter as excessive, not having a cause, a surprise, shock;
- 2) speak about the collapse of language/failure of the signifier;
- 3) speak of the encounter as a certain rupture, or a chain of ruptures;
- 4) suggest the ruination of representational logic; the subject is unable to separate himself from the 'mood', is contaminated or absorbed by it.

However, in spite of all similarities among three figures, I think that Heidegger and Lacan have more in common with each other than with Foucault. The major difference that I see lies in the interpretation of the meaning of anxiety. In Heidegger and Lacan the function of anxiety is 'revealing'. Angst reveals beings as beings in the black light of nothing, bringing forth the



существова во црното светло на ништото, создавајќи можност за метаморфоза. За Лакан, вознемиреноста го разоткрива реалното како невозможната граница на симболичниот поредок, а последниов го открива како секогаш прекинат и некомплетен. Смеешето кај Фуко го открива постоењето на поредокот, но во исто време отвора и можност за експериментирање. Смеешето го доведува субјектот до руинирање, што всушност доведува до можноста за реновирање. Функцијата на смеешето ја индицира можноста за едно движење на експериментирање.

*Трета Епизода: Како да се фрлиш наземи и да промашиш.*

Автостоперскиот водич низ галаксијата има да го каже ова за летањето.

Постои уметност на, или подобро, финта за летањето. Финтата е да се научи како да се фрлиш наземи и да промашиш.

Одбери убав ден, вели водичот, и пробај.

Првиот дел е лесен. Сè што треба е способност да се фрлиш напред со сета тежина и спремност да не ти пречи дека ќе боли.

Всушност, ќе боли ако не успееш да ја промашиш земјата.

*(Автостоперската трилогија)*

Парадоксално, знам, но спремна сум да тврдам дека поентата на Фуко е донекаде слична на предлогот од *Автостоперската трилогија*: тој ја предлага можноста човек да се фрли наземи и да промаши. Само што земјата значи нешто друго – значи поредок. Посочувањето на бестемелноста на поредокот на некој начин значи лебдење над него, бидејќи поредокот е темел. Но, за да лебди, субјектот мора да ја предаде својата волја, за да биде способен да оперира, мора да изгуби одреден степен на „нормалност“ и да биде способен да го издржи шокот на не-идентитетот.

„Не, не, јас не сум таму каде што лежиш, чекајќи ме, туку ете таму, и ти се смеам... Не прашувај кој сум и

possibility of metaphysics. For Lacan anxiety discloses the real as the impossible limit of the symbolic order, reveals the latter as always disrupted and incomplete. Laughter in Foucault reveals the existence of the order, but at the same time it opens a possibility for experimentation. Laughter brings subject to ruination which in fact leads to a possibility of renovation. The function of laughter indicates the possibility of the movement of experimentation.

*Episode III: How to throw yourself on the ground and miss.*

The Hitchhiker's Guide to the Galaxy has this to say on the subject of flying.

There is an art, or, rather, a knack to flying.

The knack lies in learning how to throw yourself on the ground and miss.

Pick a nice day, it suggests, and try it.

The first part is easy. All it requires is simply the ability to throw yourself forward with all your weight, and the willingness not to mind that its going to hurt.

That is, it's going to hurt if you fail to miss the ground.

*(Hitchhiker's Trilogy)*

Paradoxically enough, I am willing to claim that Foucault's point is somewhat similar to the suggestions from *Hitchhiker's Trilogy*: he suggests the possibility of throwing oneself on the ground and miss. Only the ground means something different – it means the order. Showing the groundlessness of the order means in a way hovering above it, for the order is a ground. But for the sake of this hovering the subject has to give up his will, to be able to operate, has to loose a certain degree of 'sanity' and has to be able to sustain the shock of non-identity.

"No, no, I'm not where you are lying in wait for me, but over there, laughing at you... Don't ask me who I am and don't

не барај да останам ист: препушти им на твоите бирократи и нашата полиција да ни ги проверат документите. Барем поштеди нè од нивниот морал кога пишуваме." (*Археологија на знаењето*)

Во овој пасус смеењето повторно влегува во игра, но неговата функција е различна. Повеќе не е слично на фигурите на онтолошката мисла, како Реално или Битие, не предлага прекин во дискурсот, неуспех да значи, колапс, туку се открива себе како свесна стратегија. Оваа стратегија е поврзана со нешто што Фуко го нарекува фикција, и е важен концепт во *Поредокот на Нештата*, како и во *Археологија на Знаењето*. Бидејќи епизодата со Кинеската Енциклопедија покажа дека секој поредок е фиктивен, и дека самата дистинкција меѓу фикција и реалност е еден вид на илузија или и самата е фикција, поимот „фикција“ отвора бесконечен простор за експериментирање. Фикцијата или „пишувањето“, Фуко ги смета за простор слободен од законот на задолжителен идентитет, хетеротопија каде што субјектот може да експериментира со промената или метаморфозата – да стане мува, полжав, чудовиште. Она што Фуко како да го предлага овде е еден вид на тероризам преку пишување – каде што непријателот на поредокот ги менува местата и маските и станува невидлив и бега во моментот кога некој ќе се обиде да го фати. Гуштер. Овој тероризам може да се појави во различни форми: освен метаморфозата – стратегија подоцна усвоена од Делез и Гатари (види „Како да се престориш во тело без органи“ – Фуко користи уште една стратегија: прави читателот и самиот текст да дојдат лице в лице со неговата контингентност, каде ја доведува во прашање неговата способност да има значење и каде што значењето колабира во смеење. Овој тип на субјективност, кој не е поврзан со идентитетот и е произведен експериментално во не-просторот на пишувањето, е способен да ја „промаши земјата“ и да лебди некаде помеѓу. Иако Фуко го елаборираше концептот на субјективност и субјективизација (како само-продукција заедно со потчинетост) многу подоцна, траги на концептот може да се видат уште во археолошкиот период, или, во најмала рака, постои интуиција дека „борбата за објективност се претставува себеси

ask me to remain the same: leave it to your bureaucrats and our police to see that our papers are in order. At least spare us their morality when we write." (*Archeology of Knowledge*)

In this passage laughter comes into play again, but the function of it is different. It no longer bares resemblance with the figures of ontological thought, such as Real or Being, doesn't suggest a rupture in discourse, failure to signify, collapse, but rather reveals itself as a conscious strategy. This strategy is connected with something Foucault calls fiction, which is an important concept in *The Order of Things* as well as in the *Archeology of Knowledge*. Since the episode with Chinese Encyclopaedia implied that every order is fictional, and that the very distinction between fiction and reality is a kind of illusion or fiction itself, the notion of 'fiction' opens infinite space for experimentation. Fiction or 'writing' is perceived by Foucault as a space free from the law of compulsory identity, a heterotopia where subject can experiment with the change or metamorphosis – become a fly, become a snail, become a monster. What Foucault seems to suggest here is a form of terrorism through writing - where the enemy of the order changes places and masks and becomes invisible and flees at the moment one tries to catch him. A lizard. This terrorism can take different forms: apart from the metamorphosis - the strategy later adopted by Deleuze and Guattari (see 'How One Make Oneself a Body Without Organs'), Foucault also uses another strategy: making the reader and the text itself come face to face with its own contingency, where he puts into question its own capacity to bare a meaning, where meaning collapses in laughter. This type of subjectivity, that is not linked to identity and is experimentally produced in the non-space of writing, is capable of 'missing the ground' and hovering in-between. Though Foucault elaborated the concept of subjectivity and subjectivation (as self-production along with subjection) much later, one can see the trace of the concept already in the archeological period, or at least there is an intuition that "the struggle for subjectivity presents itself as the right to difference, variation and metamorphosis" (*Deleuze*, p. 106).

како право на разлика, варијација и метаморфоза.“ (Deleuze, p. 106)

#### БИБЛИОГРАФИЈА

- Adams, Douglas, *Hitchhiker's Trilogy*, NY, 1983  
 Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland & Through the Looking-Glass*, Signet Classic, 1978  
 Deleuze, *Foucault*, University of Minnesota, 1998  
 Foucault, *The Order of Things*, NY, 1990  
 Foucault, *Archeology of Knowledge*, NY, 1974  
 Heidegger, *Basic Writings*, NY, 1995  
 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, NY, 1998  
 Shepherdson, Charles, *History and the Real: Foucault with Lacan*, *Postmodern Culture* v. 5 n. 2 (January, 1995)  
*Trauma, Explorations in Memory*, ed. by Cathy Caruth, John Hopkins University Press, 1995

#### BIBLIOGRAPHY

- Adams, Douglas, *Hitchhiker's Trilogy*, NY, 1983  
 Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland & Through the Looking-Glass*, Signet Classic, 1978  
 Deleuze, *Foucault*, University of Minnesota, 1998  
 Foucault, *The Order of Things*, NY, 1990  
 Foucault, *Archeology of Knowledge*, NY, 1974  
 Heidegger, *Basic Writings*, NY, 1995  
 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, NY, 1998  
 Shepherdson, Charles, *History and the Real: Foucault with Lacan*, *Postmodern Culture* v. 5 n. 2 (January, 1995)  
*Trauma, Explorations in Memory*, ed. by Cathy Caruth, John Hopkins University Press, 1995





Identities

■ сексуалитеті sexualities сексуалитеті sexualities ■



Јасна Котеска

СЕКСУАЛНАТА СТРАТЕГИЈА  
НА СИНОТ КАЈ КАФКА:  
ТЕРОРИЗАМ И ПРОГОН

*Инфантилност*

*We are all neotenic*  
Јулија Кристева,  
*Приказни за љубовта*

Во овој есеј нема да ја анализам широко и исклучиво сексуалноста на Синот кај Кафка, туку конкретно само еден нејзин аспект – сексуалната стратегија. За таа цел сакам да претставам и да елаборирам две комплементарни структури од постхумно печатените раскази со заеднички наслов *Синови*, *Метаморфоза* и *Пресуда*, кои претставуваат две архаични решенија за сексуалниот нагон на Синот.

Првата структура е кога Синот станува терорист на Симболниот Поредок/Таткото, каде тероризмот, роден од садизмот на Симболниот Поредок, може да биде доживеан како негова квази-форма. Обратната структура изведена од потребата на Синот да го „ожени“ Симболниот Поредок/Таткото, доаѓа од мазохистичкото задоволство на Синот да го разори Симболниот Поредок, прогоштувајќи го. Оваа структура вклучува секундарна продукција на Другиот кој се развива во Синот, бидејќи прогонот, како што ќе се обидеме да објасниме подоцна, може да биде доживеан како утописка верзија на тероризмот. Вклуче-

Jasna Koteska

THE SEXUAL STRATEGY  
OF THE SON IN KAFKA:  
TERRORISM AND EXILE

*Infantilism*

*We are all neotenic*  
Julia Kristeva,  
*Tales of Love*

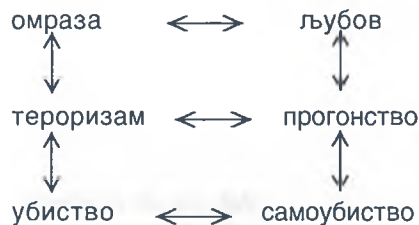
In this essay, I will not delve broadly and exclusively into the issue of the sexuality of the Son in Kafka, but particularly into one of its aspects - sexual strategy. I would like to present and elaborate on two complementary structures, because I consider two of Kafka's posthumously published short stories commonly entitled *Sons*, *The Metamorphosis* and *The Judgment*, to be a joint representation of the two archaic resolutions of the Son's sexual drives.

The first structure is that of the Son becoming a terrorist of the Symbolic Order/Father, since terrorism - begotten by the sadism of the Symbolic Order - can be seen as a quasi-form of sadism. The opposite structure obtained by the Son's need to marry the Symbolic Order, *i.e.* the Father, arrives from the masochistic pleasure to devastate the Symbolic Order by swallowing it. The last structure includes the secondary production of the Other, which unfolds in the Son, since the exile, as we will try to explain later, can be analyzed as a utopian version of terrorism. The resolutions involved - murder in the first story, and suicide in the latest - are dependent, both on the utopian/



ните разрешници – убиството во првиот случај, и самоубиството во вториот – се зависни и од утопискиот/неутопискиот карактер на избраната сексуална стратегија, и од машката, тоест женската природа на сексуалноста на Синот во Симболниот Поредок.

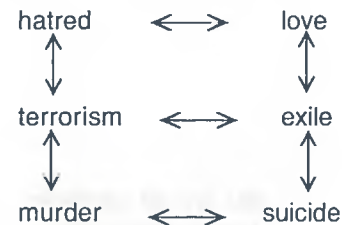
Заедничката комплементарна слика на релациите меѓу Синот и Таткото/Симболен Поредок во двата раскази на Кафка, може да се визуелизираат на следниов начин:



Како што укажува Шекспир, со најдлабока проникливост, во релацијата со Другиот омразата е поархаична и попримордијална од љубовта - *My only love sprung from my only hate!* - вели Јулија веднаш по првата средба со Ромео. Затоа, и омразата, како и љубовта кон Таткото кај Кафка се директно насочени кон разрување на Поредокот. Најатрактивното прашање за мене е целисходноста и смислата на двете избрани стратешки солуции: тероризмот и егзилот. Но пред да се впуштам во анализа на овие односи, сакам да се оградам од одговорот на прашањето дали Симболен поредок може толку тесно да се поистовети со Таткото? Не само заради ограничената тема на овој есеј, туку пред се заради позицијата на Синот кај Кафка. Тој не секогаш негува однос на љубов-омраза директно кон Таткото, туку токму кон Поредокот, чиј репрезент го гледа во Таткото. Затоа ќе го свртам главното внимание кон посуштинско прашање на овој есеј. Каква е врската меѓу Субјектот (овде Синот како Субјект) и Симболен поредок? Како Синот, носител на сексуалноста, се позиционира во однос на Поредокот? Сакам да цитирам една реченица од книгата *Tales of Love* на Јулија Кристева, каде таа вели:

non-utopian character of the chosen sexual strategies, and on the male or female nature of the Son's sexuality within the Symbolic Order.

A joint complementary picture of the relations between the Son and the Father/Symbolic Order in Kafka's two short stories, can be visualized as follows:



As Shakespeare points out, with the greatest insight, in the relation to the Other, hatred is more archaic and primordial than love. *My only love sprung from my only hate!* - says Juliet immediately after meeting Romeo. Therefore, the Son's love towards the Father, just like hatred, in Kafka, is also directed towards the devastation of the Symbolic Order. The issue most attractive to me is the significance of the two strategic solutions chosen: terrorism and exile. But, before I venture into any analysis, I would like to distance myself from the issue whether the Symbolic Order can be so easily equalised to the Father. This is not only because of the limited scope of this essay, but primarily due to the position of the Son in Kafka. The Son is not always in a love-hate relationship with the Father, but with the Symbolic Order that he sees represented in the Father. Therefore, I shall divert the main attention to the more essential question: what is the relation between the Subject (here, the Son as a Subject) and the Symbolic Order? How does the Son, bearer of sexuality, position himself in relation to the Order? I would like to quote a sentence from the book *Tales of Love* by Julia Kristeva, where she says:

„Сите ние сме перверти, неотеници, неспособни за самостојно постоење во Симболен поредок, постојано гонети да трагаме по анималните извори на страста која го поразува Името заради предноста од себе-губењето во поплавата на задоволството.“<sup>1</sup>

Кристева го позиционира субјектот како оној кој секогаш однапред бара криза. Конкретно, секој субјект како близок до лудилото, е секогаш первертиран и криминален во однос на Симболен Поредок. Тоа е затоа што Симболен Поредок во кој боравиме е противречен, и таа негова амбивалентност не тера никогаш докрај да не ги испочитуваме правилата, и секогаш да бараме збор кој нема да не обврзе на ништо. Таков збор нема и Јазикот станува место каде секој од нас отпочнува борба. Субјектот се конфронтира со Јазикот. Јас со целата страст сакам да го поразам Името и пошироко да го изгубам Јазикот, за да можам да се препуштам на задоволството. Оти Јазикот, како и Симболен поредок е сочинет од амбиваленција. Затоа, криминалниот, перверзен субјект може да се дефинира како секогаш *инфантилен субјект*.

Клучниот збор кај Кристева е неотеничен (*neotenic*). Неотеничноста е квалитет или способност на возрасниот да ја сочува меморијата за своите незрели, јуvenilни карактеристики. Значи, возрасниот има вроден капацитет да биде не-возрасен, и може да го лансира тој свој потенцијал по потреба, а таа потреба секогаш постои. Најзначајниот пост-Фројдовски психоаналитичар Жак Лакан, пишува опширно за ова во текстот „Симболен Поредок“<sup>2</sup> Сакам овде да изложам еден негов пример на неотеничност.

Станува збор за познатиот случај на една шармантна пациентка на аналитичарот д-р Бали, која припаѓала на типот пациентки која зборува-зборува-зборува-за-да-не-каже-ништо. На една од сеансите, по цел час ‘болно брбореење’, Бали нежно го допрел местото што не сака да биде откриено: пациентката добила препорака за ново работно место, во кое стоело дека е „поверлива личност“. Точката не прелом бил загрижувачкиот момент дека

“We are all perverts, we are neotenic, incapable of subsisting solely within the symbolic order, constantly driven to seek the animal sources of a passion that defies the Name to the advantage of loss of self in the flood of pleasure.”<sup>1</sup>

Kristeva positions the subject as the one who always seeks crisis. Precisely, every subject is defined as being close to madness, always perverted and criminal regarding the Symbolic Order. This is because the Symbolic Order in which we sojourn is ambivalent, and its contradiction affects us so that we never fully abide by its rules and we always seek for a word that will oblige us to nothing. However, there is no such word and the Language becomes a place where everyone begins a battle. Kristeva says, the Subject confronts the Language. With all my passion, I want to defeat the Name, lose the Language, so I can fully enjoy the pleasure. For, the Language, as well as the Symbolic Order, is made of ambiguity. Therefore, the criminal, perverse subject can be defined as an eternally *infantile subject*.

The key word in Kristeva's quote is *neotenic*. Neoteny is a quality or ability of the adult to retain the memory of its immature, juvenile characteristics. Therefore, the adult has a built-in capacity of being a non-adult, and can use this potential as needs arise - and there are always needs. The most significant post-Freudian psychoanalyst, Jacques Lacan, describes this extensively in his text “The Symbolic Order.”<sup>1</sup> I shall present here one of his examples of neoteny.

It is a famous case of a charming patient of Dr. Balian, who was a talk-talk-talk-say-nothing type of person. On one of the séances, after an entire hour of “sick babble,” Balian gently touched the spot that didn't want to be disclosed. She received a recommendation letter, which stated that she is “a trustworthy person.” The breaking point was that she did not want to be seen as trustworthy. For the word is bond, and she will be obliged to stop talking and start working. And work has its laws,

таа не сака да биде доживеана како поверлива, оти зборот обврзува, и таа ќе биде приморана да престане да зборува и да почне да работи. А работата има закони, правила, работни часови. Работата значи почитување на Симболен поредок, затоа таа, вели Лакан, прибегнува кон детскиот говор. Таа интуитивно сфатила дека детето има говор што, и тогаш кога е профетски и полн со небесна мудрост, и тогаш кога ги открива големите вистини на универзумот, се уште не го обврзува детето на ништо.

Неотеничноста нужно бара да се потсетиме на капиталната инвестиција што Фројд ја направи во доменот на сексуалната теорија. Преку инвестирање во осветелната 'занемарена инфантилност' и инфантилната амнезија, Фројдовата теорија врши ревалоризација на инфантилниот субјект и неговиот сексуален капацитет, а еден од клучните текстови на Фројд гласи „Инфантилна сексуалност“. Амнезијата настанува каде што сексуалните нагони се изгонети. Тоа значи дека самата култура бара неотеничност, заради потребата субјектот да се вклучи во Симболен поредок. Иако конзервативна во својот дескриптивен потенцијал, Фројдовата културна теорија се покажа и како прескриптивна. Сметам дека токму обновата на амнестираната сексуална желба, доведе до реструктурирање на Модерната.

На ова место сакам да ја воведам мојата дефиниција на Модерната како проект воден од Синот. Како што покажуваат со најдлабок увид некои мистични и неортодоксни традиции, новата ера, Модерната, е доминирана од Синот. Сметам дека културната симпатија, енергија и концентрација врз Синот во 20 век<sup>3</sup> се должат на таа ослободена, амнестирана неотеничност.

Додека го пишував овој текст, прочитав колумна во еден македонски дневен весник, каде авторот тврди дека „малолетникот е цел еден народ“ (таму: македонскиот), а „нашата малолетност може да има и предност.“

restrictions, and working hours. Work brings respect for the Symbolic Order and this is why, Lacan says, she veers towards child-speak. She had intuitively understood that the child has a way of talking that, even while prophetic and full of celestial wisdom, even when discovering the great truths of the universe, obliges the child to nothing.

Neoteny necessarily reminds us of the capital investment Freud made in the realm of sexual theory. By investing in the awakening of the *neglected infantilism* and infantile amnesia, Freud's theory re-evaluates the infantile subject and its capacity for sexuality, and one of his key works is titled exactly "Infantile Sexuality." This amnesia is created where the sexual drives have been cast away. This means that culture itself seeks neoteny, due to the subject's need to be included in the Symbolic Order. Though conservative in its descriptive capacity, Freud's cultural theory has proven to be prescriptive, as well. I think that exactly the renewal of the amnesic sexual drive brought forth the restructuring of the Modernity.

Here I would like to introduce my definition of the Modernity as a project led by the Son. As several mystical and unorthodox traditions stated, the Modern period, or new era, is dominated by the Son. I claim that the cultural sympathy, energy and concentration on the Son in the 20th century<sup>2</sup>, is due to his released, amnestied neoteny.

While I was writing this essay, I read a column in a Macedonian daily, where the author stated that "a juvenile is an entire nation" (there: the Macedonian nation) and that "our adolescence has its advantages."



## Тероризам

*Решенијата на духот не се ништо друго туку барања, кои се различни, токму поради различниот состав на телата.*

Спиноза, Етика

Предноста за која станува збор е всушност предност на терористот. Во врска со погоре цитираната колумна, интересно е да се види дека во дипломатската реторика за терористот од *туѓиот простор* често се реферира како за бунтовник. На пример, таа замена е честа во новинарски извештаи за терористичката криза во Македонија и Југоисточна Европа. Сметам дека културната симпатија кон Синот, не случајно ги меша овие два феномени. Инфантилноста повикува потреба од поразување на Името, или барем негово реструктурирање. Со овој чин на Именување се прави дипломатизирање на културната допадливост кон Синот, организирана околу имагинарна опчинетост од *погледот* (по својата суштина, наивен) во идеализираната слика за себе како Синот во *туѓиот* Симболичен Поредок. Овде се тематизира Западноевропскиот или Американскиот поглед врз себеси како Синот во Југоисточноевропскиот Симболичен Поредок.

Истиот механизам го тера читателот да се идентификува со главниот јунак, Грегор Самса, од расказот *Метаморфоза* на Кафка (1912, првпат печатен во 1915). Приказната за Синот кој станува терорист, ја отвора нашата прва теориска категорија, кон која ќе реферирам како анимализам. Главниот јунак на овој расказ, Грегор Самса, за да може финансиски да ги поддржува своите родители и помладата сестра, напорно работи како трговски патник. Едно утро тој се буди во својот кревет претворен во огромна бубачка. Најнапред е загрижен со практичните прашања: како да стане од креветот и да оди со бројните нозе. Набрзо неговите можности, вкус и интереси се менуваат, ползи по сидовите и јаде од подот. Никој не може да го разбере неговиот нов говор на бубачка. Пре-

## Terrorism

*The solutions of the spirit are nothing but requests, different precisely because of the different composition of the bodies.*

Spinoza, *Ethics*

The advantage here is, in fact, the advantage of the terrorist. Regarding the aforementioned column, it is appealing how in the diplomatic rhetoric, a terrorist from *a foreign place* is often referred to as a rebel. This shift, for example, is often present in journalist reports on the terrorist crisis in Macedonia and Southeast Europe. It is my opinion that the cultural sympathy towards the Son has somehow influenced the shift of these two phenomena. Infancy calls out for a need to defeat the Name, or at least, restructure it. In this process of Naming, we are witnessing the diplomatisation of the cultural sympathy towards the Son, organized on the basis of imaginary enchantment in the idealized gaze (albeit, an effect of the essentially, naïve gaze) of oneself as the Son in the foreign Symbolic Order. The subject here is the Western European or the American, who gazes at oneself as the Son of the Southeastern European Symbolic Order.

The same mechanism, however, is at work, when the reader identifies with Kafka's hero, Gregor Samsa, in *The Metamorphosis* (1912, first published in 1915). The story of a Son, who becomes a terrorist, opens our first theoretical category, which I will refer to as animalism. The main character in this story, Gregor Samsa, works hard as a traveling salesman, in order to financially support his parents and his younger sister. One morning, he wakes up in his bed, transformed into a giant vermin. At first, practical issues worry him: how to get up from the bed and walk with his many legs. Soon enough, his abilities, tastes and interests change - he climbs the walls and eats from the floor. Nobody can understand his new language, the language of a bug. Terrified by this metamorphosis, his family locks him up in his room and refuses communication with him. When

плашени од оваа метаморфоза, членовите на неговото семејство го затвораат во собата и одбиваат да комуницираат со него. Кога Грегор во еден наврат се обидува да ја напушти собата, татко му фрла јаболки врз него за да го изгони. Една од јаболките му се закачува на грбот и предизвикува инфекција од која полека се разболува. Кога умира, чистачката ги собира неговите остатоци и ги фрла во канта за ѓубре.

Постојат серија текстови во книжевната критика, кои, иако не покажуваат лоша волја кон телото, покажуваат малку разбирање за неговите тајни. Тие ја читаат метаморфозата на Грегор Самса од човек во бубачка преку економијата и логиката на погледот (*gaze*). Тие текстови велат дека *погледот* во Самса препознава бубачка во дотогашниот трговски патник, син и брат. Погледот на некогаш невиниот гледач (семејниот: татко/мајка/сестра и несемејниот: кирациите/прокурисот/слугинката) *сака да види* во Самса бубачка. Грегор не станал бубачка, туку станал *како* бубачка за нив.

Овој резон е фундаментално погрешен, не само затоа што неговата логика произлегува од морализмот на Модерната, која не сака да се лиши од луксузот на несведливоста на човечкото до анималното, туку пред се затоа што Кафка елегантно го избегнува проблемот на спектаторот и законите на спектаторството. *Првите очи* кои ја препознаваат бубачката во дотогашниот трговски патник Грегор Самса се лично очите на Самса. Вака на почетокот на расказот Самса се соочува со својата нова природа:

*„Лежеше на грбот, тврд како оклоп, и го виде, кога малку ја подигна главата, својот мев, засводен и темен, изделен на крлушкини лакови, а на врвчето на мевот едвај се држеше покривката, само што не склизнала. Неговите многубројни ножички, бедно тенки во споредба со остатокот на телото, беспомошно му трепереа пред очите.“*

Тоа е различно од економијата на погледот, клучна за разбирањето на чудовиштето од „Франкештајн“ од Мери Шели, кое се соочува со својот идентитет не во лабора-

Gregor, on one occasion, tries to leave the room, his father starts to throw apples at him, trying to scare him off. One of the apples is stuck in his back and causes an infection. Gregor grows weaker and weaker and soon he dies. The cleaning maid collects his remnants and throws them in the garbage.

There are many texts in literary criticism, which, although not showing ill will towards the body, have little understanding for its secrets. They see the metamorphosis of Gregor Samsa from human to bug through the economy and logic of the gaze. These texts say that a *gaze* at Samsa recognizes a bug in the, heretofore, traveling salesman, son and brother. The gaze of the never innocent beholder (the family gaze: the father, the mother and the sister; and the non-family: the tenants, a procurer and the maid) *wants to see a bug* in Samsa. Gregor has not become a bug, but, rather, *like* a bug to them.

This reasoning is fundamentally wrong, not only because its logic stems from the moralism of the Modern (which refuses to bereave itself from the luxury of the human non-reducibility to the animal), but, above all, because Kafka elegantly evades the problem of the spectator and the laws of spectatorship. The *first eyes* to recognize the bug in the, until then, traveling salesman Gregor Samsa are the very eyes of Samsa. Here is how Gregor faces his new nature at the beginning of the story:

*“He was lying on his hard, as it were armor-plated, back and when he lifted his head a little he could see his domelike brown belly divided into stiff arched segments on top of which the bed quilt could hardly stay in place and was about to slide off completely. His numerous legs, which were pitifully thin compared to the rest of his bulk, waved helplessly before his eyes.”*

This is different from the economy of gaze, a key factor to understanding Mary Shelley’s “Frankenstein” monster, which faces his identity not in the laboratory but after his first encounter

торијата, туку по првата средба со луѓето. Преземајќи го погледот на другиот, тоа го создава својот монструозен идентитет, монструозен бидејќи *различен* во однос на нивниот. Според таа логика, секое гледање е производ на општеството, а видливоста е категорија на мислечкото, го гледаме она што го мислиме. Кај Самса очигледно проблемот не се наоѓа во погледот на Другиот, туку е вистинско одредување на телото, кое ја презело линијата на анималното. Целиот расказ, сведочи за неговото човечко согласување со анималното. Додека слабата волја на духот сака да заборава, неговото тело се известува за постоењето, поднесувањето и управувањето со другото тело - животното, кое заживеува во него. Другото тело се впишува во неговото. Неговото тело побрзо од неговиот дух се ослободува од наивната вера дека е едно, само, и човечко тело.

На ова место треба да ја повикаме и да ја разгледаме капиталната инвестиција што Делез и Гатари ја направиле во областа на механизмите на анимализирањето на телото. Тие покажуваат дека телата како и идеите не умираат, туку преживуваат како архаизми. Во книгата "A Thousand Plateaus"<sup>4</sup> Делез и Гатари прават анализа на анимализмот кој изроди една нова филозофска формула станувањето животно (*becoming animal*).

Веднаш е видно дека оваа одредница е исклучен зборот *како*. Тоа е чин на укинување на медијаторот, чин на заобиколување на метафората. Културната принуда го гони човекот да гледа врски во сродностите меѓу елементите на природата: А во однос на Б стои како В во однос на Г. Ефектот од операцијата на метафора доведува до суштинско неразбирање на законитостите на природата и тајните на телото, велат Делез и Гатари. Ова ослободување од мимезисот, е всушност, чин на конфронтирање со Јазикот. Се губи Симболен ентитет, со цел телото да се препушти на задоволството од бивањето, станувањето едно со природата. Денешната мисла продуцира повластување на културата, која е соткаена од рационализирање и неафектирање. Мажот не смее да каже: „Јас сум бик, јас сум волк“, оти со тоа се поздравува со анималното во

with people. Taking on the gaze of the other, he becomes cognizant of his monstrous identity, monstrous because *different*, regarding theirs. Following this logic, every gaze is product of society, and visibility is a category of the cognitive - we see what we think. Samsa's problem is obviously not in the gaze of the Other, but is a true determination of the body, which has taken on the line of the animalistic. The entire story bears witness to his human understanding with the animalistic. While the weak will of the spirit tries to forget, his body informs itself of the existence, tolerance and maneuvering of the other body - the animal, which begins to live within him. The other body inscribes itself in his. His body frees itself faster than his spirit from the naive belief that it is one, solitary and human body.

Here we need to recall and think of the capital investment that Deleuze and Guattari made in the realm of the mechanisms of the body's animalization. They showed that the bodies, just like the ideas, do not die, but turn into archaisms. In the book "A Thousand Plateaus,"<sup>3</sup> Deleuze and Guattari analyze animalism and the new philosophical formula born out of it - becoming an animal.

One can immediately perceive the exclusion of the word "like". It is an act of elimination of the mediator, or, an act of the evasion of the metaphor. The cultural duress pursues mankind into seeing relations in the correspondence of the elements in nature: A is to B like C is to D. The effect from the operation of metaphor leads to an essential misunderstanding of the laws of nature and the secrets of the body, say Deleuze and Guattari. This release from the mimesis is, in fact, an act of confrontation with the Language. The symbolic epithet is lost so that the body might surrender itself to the joy of being, of becoming one with nature. Today's thought makes culture which is permeated with rationalization and non-affection privileged. A man cannot say: "I am a bull, I am a wolf," because then he greets the animalistic within. The Modern forces man to say: "I am to the woman what the bull is to the cow, or I am to another man what the wolf is to



себе. Модерната го принудува човекот да каже: „Јас сум и на жената, она што бикот и е на кравата, или јас сум во однос на друг маж, она што волкот е во однос на овцата.“ (1992: 237) Станувањето животно е операција на соседство, со-присуство до животинското, како реална продукција. Сомневањето на Делез и Гатари дека малку се знае за неделивоста на човечкото од анималното е основано. Овде сакам да потсетам на едно неодамнешно откритие на две близначки на 10-годишна возраст, пронајдени во една шума во Африка. Во моменот кога биле пронајдени девојчињата, кои живееле меѓу стадо овци, иако две, немале развен никаков јазик или систем на знаци и симболи. Тоа покажува дека телото чувствува соседство до други тела и има способност на само-продукција. Сознанието на телото зависи од таа продукција и честопати може да работи по налози кои самото си ги задава. Телото, по самите закони на својата природа, може многу, на што и духот во тоа тело се восхитува. Самса чини една таква рехабилитација на анимализмот, кој е архаична меморија на телото. Кај него станува збор за нечовечко согласување на анималното, за принцип на приближување без аналогија, во соседство со животинското. Основното прашање гласи: зошто телото на Самса се одлучува на со-живот близок до анималниот?

За да одговориме на ова прашање, треба да се погледне една друга, скриена метаморфоза – таа на Таткото. Откако Грегор ја презема финансиската грижа за семејството, Таткото слабеа и отстапува; откако Грегор се претвора во бубачка, Таткото се мобилизира и се вработува, „држејќи се баш воздигнато.“ (holding himself very erect).

Тоа е Татко-Син ротација околу капиталистичката идеја: никогаш не седи безработен. Попрецизно, во овој пар едниот секогаш ја проституира идејата за работа во Симболен Поредок, а другиот снабдува еректирана енергија да се бори со тоа проституирање. Ова либидално празнење и напојување помага да се воспоставуваат идентитетите во телото на Патријархатот.

the ewe.” (Deleuze/Guattari, 1992: 237) Becoming an animal is a task of being a neighbor, of being adjacent to the animalistic, as a real production. Deleuze and Guattari’s suspicion - they say we know very little of the inseparability of the human and the animalistic - is justified. I would like to remind of a recent discovery of two twin girls, aged 10, in a forest in Africa. At the time when they were found, living with a flock of sheep, although two, they had not developed any language, any system of signs and symbols. This shows that the body feels neighborliness with other bodies and has the ability of self-production. The cognizance of the body depends on this production and it will oftentimes work on directives given out by the body itself. The body, by the very laws of its nature, is capable of many feats - and even the spirit finds it magnificent. Samsa makes such a rehabilitation of the animalistic, which is, in fact, an archaic memory of the body. It is an inhuman agreement to the animalistic. It is a principle of approaching, without any analogy, to the neighborliness of animalism. The principle question is: why does Samsa’s body decide to coexist with the animal?

To answer this question, we have to glance at yet another, hidden metamorphosis in the story - the one of the Father. Since Gregor takes on the financial care for the family, the Father declines and retreats; after Gregor turns into a bug, the Father activates again, working and “holding himself very erect.”

It is the Father-Son rotation around the capitalist idea: never be idle. More precisely, in this pair, one is always prostituting the idea of work in the Symbolic Order, and the other is gaining erected energy to fight its prostitution. This libidinal charge and discharge is helping to establish the identities in the body of the Patriarchy.

Во тероризмот, како и во садизмот доминира Татковската и патријархалната тема. Но субјектите на тероризмот и садизмот се различни. Делез пишува дека садистичката тема почива во крајна инстанца на темата на Таткото кој ја уништува својата фамилија.<sup>5</sup> Во садизмот, сликата на жената е начинета така што таа експлодира, бидејќи садистичкиот Татко е оној кој ја распушта фамилијата и ги проституира нејзините членови: во една индикативна сцена од расказот, сестрата на Самса свири клавира за кираџиите, кои се, сликовито речено, глува публика, бидејќи немаат смисол за естетика. Свирањето клавира е Татковска наредба за проституирање на ќерката, а кираџиите се симптом на распуштањето на фамилијата.

Ова е точка каде тероризмот се позиционира тесно до садизмот. Сметам дека тероризмот, кој почива на темата на Синот, и неговиот системски немир кон Симболен Поредок, има слични ефекти врз телото на Патријархатот. Терористичката стратегија на Синот, кон која ќе реферирам како кон телесен тероризам, тероризам на телото, го засега она што е клучно за патријархатот, а тоа е без сомнеж, Телото. Во експлозијата, која настанува по метаморфозата, живеејќи блиску до анималното, Синот ја прогласува натамошната прокреација - невозможна! А крајната цел на тероризмот е токму прокреацијата да стане невозможна, значи да дојде до активна негација на Мајката. Основниот парадокс кој гони во тероризам може да се сведе на Лакановското 'дамско', всушност инфантилно одбивање да се биде врзан со договорот. Или со неотеичниот капацитет на Субјектот да се конфронтира со Името, за кој зборува Кристева. Во нејасната мешавина од уживање и понижување - тој што ги издава наредбите на телото, во истовреме заедно со сведоците, ја покажува длабоката солидарност. Самса всушност ја прави возможна идејата за постоењето вон Симболен поредок. Казната за таа не/возможна егзистенција, е убиството, а извршителот е Таткото, оти токму тој подоцна ќе може да ја рехабилитира семејната структура и го реставрира Поредокот.

Тоа е убиство од освета, но и идентитетно убиство - само преку убиство на Таткото, еден станува (повторно)

In terrorism, as well as in sadism, the themes of the Father and the patriarch dominate. However, the subjects of terrorism and sadism are different. Deleuze writes that the sadistic theme resides, after all, on the theme of the Father who destroys his family.<sup>4</sup> In sadism, the picture of the woman is created in such a way that she explodes, since the sadistic Father is the one who disbands the family and prostitutes its members: in an indicative scene in the story, Samsa's sister plays the piano for the tenants, who are, figuratively, a deaf audience, since they are blind to any aestheticism. Playing the piano is an order of the Father for the prostitution of his daughter, while the tenants are the symptom of the disbanding of the family.

This is where terrorism positions itself close to sadism. I think that terrorism, which resides on the theme of the Son and his restlessness regarding the system, has very similar effects on the body of the Patriarchy. The Son's terrorist strategy, which can be referred to as bodily terrorism, the terrorism of the body, effects what is crucial for the Patriarchy - and, doubtless, that is the Body itself. In the explosion, which comes after the metamorphosis, by living close to the animalistic, the Son renders any further procreation - impossible! And verily, this is terrorism's final goal: making procreation impossible and, in effect, actively nullifying the Mother. The main paradox leading into terrorism can be brought down to what Lacan called *lady's refusal*, in fact, an infantile denial to be tied up to a contract. Or, as Kristeva says, the neotenic capacity of the Subject to be confronted with the Name. In the hazy mixture of joy and humiliation - he who gives the orders to the body simultaneously, together with the witnesses, shows deep solidarity - Samsa, in fact, renders the idea of existence outside the Symbolic Order possible. The punishment for this im/possible existence is a murder, and the Father is the prosecutor, so that he can then rehabilitate the family structure and restore the Order.

This is a vengeful murder but also an identity murder - only by killing the Father, one becomes a Father (again). On the

Татко. На теренот на твоето уништено тело, јас станувам ентитет, единствен и целосен.

### Прогонство

*Strangely, the foreigner lives  
within us: he is the hidden  
face of our identity...*

Јулија Кристева,  
*Strangers to Ourselves*

Идентичен исход – да станам еден таму каде што биле многу – се раѓа кога Синот сака да го ожени, а не да го тероризира Поредокот. Во *Пресуда*, Кафка дава образец на хомосексуална, и/ли инцестуозна љубов. Синот сака да ја надмине амбивалентноста на Поредокот/Таткото, така што проголтавајќи го истиот, ќе ја поврати изгубената првобитна хармонија. Тој халуцинира да се соедини со Целото. И овде објектот на љубовта треба да исчезне, но не преку уништување (и казната, убиството), туку преку проголтавање (и казната, самоубиството). Главен јунак на *Пресуда* е Синот Георг Бендемен. Тој е на врвот на професионалниот и приватниот процут. По смртта на мајка му, таткото физички опаѓа. Синот го презема татковиот бизнис, воведува новини и откако станува богат, се свршува со богата наследничка. Се уште се двоуми околу идниот брак, бидејќи е несигурен како за тоа да го извести својот најинтимен пријател од младоста. Таткото на Бендемен, веќе на смртна постела, дава најстар отпор, прогласувајќи ја вереницата за виновна што е предаден споменот за мајката, а пријателот од Русија за лага! Откако го осудува синот на смрт, Бендемен заминува од дома и се самоубива. Најдраматичната и најмистична фигура во оваа повест, пријателот од младоста, е тотална спротивност на Бендемен. Откако не успеал во работата, тој имигрирал во Петроград и започнал бизнис, кој пропаднал. Не успеал да стапи во контакт со тамошната колонија на свои земјаци, истовремено губејќи ги врските со татковината. Огорчен од светот и луѓето, ги отфрлува сите објекти и дарови, се разболува, и станува прогнаник, поточно странец.

territory of your destroyed body, I become an entity, only and complete.

### Exile

*Strangely, the foreigner lives  
within us: he is the hidden face of our  
identity...*

Julia Kristeva,  
*Strangers to Ourselves*

An identical outcome - to become one where there were many – takes place when the Son wants to marry instead of terrorize the Order. In *The Judgment* Kafka presents an ultimate pattern of a homosexual and/or incestuous love. The Son desires to overcome the ambivalence of the Symbolic Order/Father by swallowing it, and his intention is to restore the lost, initial harmony. He hallucinates of merging with the Whole. The object of love in this story is supposed to disappear as well, but not by destruction (with murder, as a punishment that follows), but by swallowing (with suicide, as a punishment that follows). The main character in *The Judgment* is the Son, Georg Bendemann. He is at his professional and private peak. After his mother's death, his father physically deteriorates. The son takes over his father's business, incorporates some innovations and after becoming rich, he affiances himself to a rich heiress. He is still hesitant about the future marriage, since he feels uneasy how to notify his most intimate friend from the youth about his future plan. Bendemann's father, already on the deathbed, resists both, the fiancé - declaring her the reason for desecrating the memory of the mother, and the friend - declaring him a lie! He sentences the son to death and Bendemann leaves the house and commits suicide. The most dramatic and most mystic figure in the story, the friend from the youth, is a total opposite from Bendemann. After making nothing of his work, he immigrated to St. Petersburg and started a business there, failing again. He did not succeed in contacting the colony of his kinsmen there, and lost all connections to his country. Embittered by the world and the people, he rejects all objects and gifts, falls ill, and becomes a refugee, a foreigner, to be more accurate.



Тука доаѓа до рапидното потсетува за продукцијата на Другиот во мене. Тој го прогласува пријателот од Петроград за Лага: „Ти немаш никаков пријател во Петроград. Секогаш си бил шегаџија, па не отстапи ниту во мојот случај“ вели тој. Ако пријателот е лага, тогаш тој не живее во Сант Петербург, туку во Синот. Значи, Синот кој успешно постои во Симболен Поредок, има потреба да изгради квалитативно спротивставено Алтер-Его, кое опстојува тотално неуспешно во истиот Символичен Поредок. Се поставува прашањето: зошто Бендемен има потреба да продуцира Лажно Јас? Ќе се послужиме овде со извонредниот увид во природата на себеспознанието од книгата *Метастази на уживањето* (1994) на Славој Жижек.

Во уводот кон оваа книга, Жижек ја раскажува епизодата од Фројдовата посета на Шкофјанските јами во Словенија. Во своите списи Фројд пишува дека додека го разгледувал фасцинантниот свет на подземните јами, на свое изненадување, наеднаш се соочил со еден друг посетител. Таа сцена подоцна му помогнал да ја создаде познатата метафора за симнување во долниот свет на несвесното. Фројд налетал на тогашниот Виенски градоначелник др Карл Лигер, претставник на десното крило, радикален антисемит. Играта на зборовите со презимето на Лигер, кое на германски значи лага (luger – лага) го повела кон темелната вистина на неговото учење дека при продорот во длабочините на нашата личност, тоа што ќе го откриеме таму е – Лагата. Таа темелна и исконска лага, е креација на Субјектот кој гради фантазмагорична конструкција со помош на која настојува да ја прикрие амбивалентноста на Симболен Поредок во кој боравиме.<sup>6</sup> Отелотворениот и видлив Бендемен е успешен по сите норми на Поредокот, но тој истовремено негува еден скриен, лажен Бендемен, кој треба да сведочи за темелната неуспешност на секој Субјект во Поредокот. Во Бендемен живее свеста дека не постои такво нешто како инхерентна сопственост на субјектот. Неговиот двојник кажува дека не постои територија која мене ми припаѓа.

Секој успех е митологија на откраденото; тоа што субјектот го поседува е лагата. Тоа што вистински суш-

At this point, a rapid reminder of the production of the Other in me takes place. The Father declares the friend from St. Petersburg a Lie: “You have no friend in St. Petersburg. You’ve always been one for pulling people’s legs and you haven’t hesitated even when it comes to me.” If the friend is false, then he does not live in St. Petersburg, but in the Son. That means the Son, who lives successfully in the Symbolic Order, has a need to create a qualitatively opposed Alter Ego, which exists completely unsuccessfully in the same Symbolic Order, in the same time. A question arises: Why does Bendemann feel the need to create a False I? Here we will recall the extraordinary discernment of the nature of self-cognizance in Slavoj Žižek’s *Metastases of Enjoyment* (1994).

In the prologue of the book, Žižek tells the episode of Freud’s visit to Shkofyan Caves in Slovenia. In his writings, Freud notes that while sight-seeing the fascinating world of underground caves, to his surprise, he suddenly met another visitor. This scene later helped him create the well-known metaphor of descending into the nether world of the subconscious. Freud met Vienna’s mayor at that time, Dr Karl Lügger, a right wing, radical anti-Semite. The word-play with Mr. Lügger’s surname, the German for lie (die Lüge - a lie), brought him to the essential truth of his learning: when going deep into our personality, the thing we will discover there is - the Lie. This basic and primordial lie is a creation of the Subject, which creates phantasmagoric constructions with the aid of which it tries to cover up the ambivalence of the Symbolic Order in which we dwell.<sup>5</sup> The embodied and visible Bendemann is successful by all norms of the Order, but he simultaneously fosters a hidden, fake Bendemann, who will testify of the essential failure of every Subject in the Order. There is a consciousness that resides inside Bendemann, one that says there is no such thing as the inherent ownership of the subject. His double says there is no territory that belongs to me.

Every success is the mythology of the stolen; what the subject owns is the lie. What really exists in the Symbolic Order

тествува во Симболен Поредок не е Јас, туку странецот на Јас. Во книгата *Strangers to Ourselves* Јулија Кристева дава клучна инвестиција во теоријата на странецот, кој по дефиниција е секогаш моето скриено лице, другата страна на мојот сопствен идентитет.<sup>7</sup> Значи, јас сум избеглица на самата себе, јас сум секогаш на дистанца од Јас, бидејќи дистанцата е мојот штит. Бидејќи дистанцата е за Бендемен, она што анимализмот е за Самса, вториот останува и постанува терорист, бидејќи анимализмот му овозможува да постои вон Симболен Поредок, додека првиот заминува и креира дистанца, оти таа му овозможува да трага по загубеното, и да работи на посакуваното. Она што е секогаш трајно изгубено, што продуцира странец во човекот, фанатик на изгубеното, е немањето мајка, вели Кристева. Како што во „Странецот“ на Ками отуѓувањето настапува по смртта на мајката - така и Бендемен се фигурира во странец во моментот кога ја губи мајката. Тој губиток повлекува желба - не за просто поседување предмети - туку за најфундаменталната желба врз која се заснова сето бивствување, сиот јазик и значење - желбата за враќање во првобитното единство. Кристева го тематизира Другиот, Зазорниот Јас преку поетска слика за дете кое ги отфрлило сите желби за објекти и кое прерано ги проголтало родителите.<sup>8</sup> Кај Кафка пријателот од Петроград е исто така дефиниран како „старо дете“. На ново-конституиратата територија, Бендемен го сместува своето фобично Јас, својот Пријател, кој го отфрла Симболен Поредок, преку чинот на отфрлање на бракот.

Ќе си дозволам една игра и ќе ја свртам тезата. Ако таткото лаже, пријателот од Русија е вистински. Оваа претвртена теза, ќе видиме, освен што доведува до истите резултати, помага да се одговори на прашањето: зошто Бендемен се самоубива? Откако Бендемен признава дека: „Не можам себеси да се изделкам во човек кој од мене би бил посоодветен да пријателствува со него“, неговата вереница, Фрида, покажува темелен отпор кон пријателот од Русија. Таа чувствува дека фанатикот на отсутното, странецот е најтемелната љубов на Бендемен, и тоа ја тера да каже: „Ако имаш такви пријатели, Георг, не требало воопшто да се вериш!“ Во Татковската и патријархалната тема

is not an I, but a foreigner to the I. In her book *Strangers to Ourselves*, Julia Kristeva makes a key investment in the theory of the stranger, which is, by definition, always my hidden face, the other side of my own identity.<sup>6</sup> That means that I am a refugee to myself, I am always at a distance, since this distance is my shield. Since distance is for Bendemann what animalism is for Samsa, the later stays and turns into a terrorist, because animalism will enable him to exist outside the Order, while the former leaves and creates a distance from which he can both search for what is lost, and work on what is wished. And what is always permanently lost, what creates a foreigner within oneself, fanatic of the lost, is being motherless, says Kristeva. Just like in Camus' *Stranger*, where the alienation comes after the death of the mother, Bendemann is shaped into a foreigner when he loses his mother. That loss creates a desire in him - not for simple possession of objects - but for the most fundamental wish that is the base of our entire existence, all the language and knowledge - the wish for return to the primary unity. As her theme, Kristeva takes up the Other, disgraceful "I" and realizes him through the poetic picture of a child who has rejected all wishes for objects and has swallowed up his parents all too soon.<sup>7</sup> The friend from St. Petersburg in Kafka is also defined as an "old-child". In the newly constituted territory, Bendemann situates his phobic I, his Friend, who rejects the Symbolic Order by rejecting the marriage itself.

I shall allow myself a game and turn this thesis around. If the Father is lying, then the Friend from Russia is a real one. This twisted thesis, as we shall see, not only brings us to the same results, but also helps answer the question: why does Bendemann commit a suicide? After Bendemann admits that: "I can't cut myself to another pattern that might make a more suitable friend for him", his fiancée, Frieda, shows a fundamental resistance towards the friend from Russia. She feels that the absent foreigner is the most fundamental love of Bendemann, and that forces her to say: "If you have friends like that, Georg, you shouldn't ever have gotten engaged at all." In the Fatherly and patriarchal theme of The Judgment, the female figure of the

на Пресуда женската фигура на отсутната вереница експлодира посилно. Двата татковци од *Метаморфоза* и *Пресуда* ја проституираат ќерката, или идната ќерка според Законот. Како носител на садизмот, таткото на Пресуда пресудува распуштање на фамилијата, кога покажува исконска нетрпеливост кон вереницата: „Затоа што ги подигнуваше фустаните, затоа што вака ги подигнуваше фустаните, таа одвратна гуска... ти се прилепи за неа, за да можеш без пречки да се задоволуваш со неа, го осквернави споменот за нашата мајка, го издаде пријателот и својот татко го стави во кревет да не може да биде кадарен да се помрдне.“ Без разлика дали Пријателот е лага или не, неговата позиција како медијатор на љубовта е несомнена. Бендемен е врзан со Таткото во таква релација што ни една женска фигура не е добредојдена. Така се структурира тројна и машка љубовна релација меѓу Садистичкиот Татко (Судијата), Синот и Пријателот. Исконската љубовна желба на Бендемен е упатена кон Идеалниот Татко/Симболен поредок. Освен неотеничност, ова е љубов вон законот, поточно љубов кон Законот, љубов поголема од Законот. Таа подразбира не само крај на прокреацијата, туку во чинот на целосното проголтнување на Поредок - и негов крај. Заради колапсот на вредностите на Патријархалното тело, Самса, кој останува е убиен, а Бендемен кој заминува се самоубива. Во некоја рака, самоубиството на Бендемен е женско, ако сметаме со дистинкцијата која Кристева ја прави меѓу машкото и женското самоубиство. Машкото е израз на соперништвото со Таткото, респективно со Бога, во смисла на одредница на битието. Во некоја рака, Самса самиот се изложува на убиство на Таткото, оти во тој чин тој го изразува своето соперништво со Симболен Поредок. Кај Бендемен во прашање е самоубиство како ослободување од волјата или од идентитетот – тоа не е толку израз на соперништво, колку што е излез, сличен на прогонот, прогон вон Поредокот.

*Меланхолична забелешка:  
стратегиија или тактика?*

Седум години по *Метаморфоза* и *Пресуда*, Кафка напишал долго и болно писмо до татко му (*Letter to Fa-*

absent fiancée, explodes more strongly. Both fathers in *The Metamorphosis* and in *The Judgment* prostitute the daughter, or the future daughter-in-Law. As the conveyor of sadism, the Father in *The Judgment* sentences the family to disbandment, when he exhibits primordial impatience towards the fiancée: *Because she lifted up her skirts, because she lifted up her skirts like this, the revolting creature...you went after her, and in order to have your way with her undisturbed, you have disgraced our mother's memory, betrayed your friend, and stuck your father into bed so that he can't move.* Whether or not the Friend is a lie, his position as mediator of love is unquestionable. Bendemann is tied to his father, in a sense that no female figure is welcomed. That way, a threesome, male love relation is structured among the Sadistic Father (Judge), the Son, and the Friend. Bendemann's primordial wish, in fact, is directed towards the ideal Father/Symbolic Order. Apart from its neoteny, this is a lawless love, more specifically, love for the Law, love greater than the Law. It presents not just the end of procreation, but the end of the Order, as well. Due to the collapse of values in the Patriarchal body, the one who stays - Samsa - is killed, and the one who leaves - Bendemann - commits suicide. In a way, Bendemann suicide is a female one, if we take into consideration Kristeva's distinction of female and male suicides. The male one is an expression of the antagonism towards the Father, and respectively, God, in terms of determination of the being. In a way, Samsa deliberately exposes himself to being murdered by his Father - that is how he expresses his antagonism towards the Symbolic Order. When it comes to Bendemann, it is about suicide as freeing from will or from identity - it is not so much an expression of antagonism, as it is an exit, similar to the exile. An exile from the Symbolic Order.

*A Melancholic Remark:  
Strategy or Tactics?*

Seven years after *The Metamorphosis* and *The Judgment*, Kafka wrote a long and painful *Letter to Father*. With



ther). Со длабока меланхолија се исповедал за скршената волја на Синот пред прохибитната природа на Таткото. Различно од Синовите на неговите раскази, Кафка преземал тактички, а не стратешки решенија. Разликата се состои во времето и планирањето: стратешкиот Субјект ја планира својата операција, тактичкиот Субјект дејствува само кога се чувствува директно загрозен. Кафка, чие писмо може да го читаме како напор на тактичарот, никогаш не го испратил писмото до татко му. Иако го сметал татко му за прагматичен патријарх и тиранин, и во своите возрасни години, одбрал да живее блиску до него. Целото негово творештво сведочи за амбивалентноста на Симболен Поредок и за немањето стратешка позиција за одбрана од неа. Или за фундаменталната невозможност таа да се досегне.

Па сепак. Кафка го живеел животот свесно субвертирајќи го – денот го трошел на рутинска канцелариска работа, а ноќта во пишување. Зарем не е тоа едно од лицата на тероризмот на Синот против Симболен Поредок? Пасивно-агресивно решение, налик на тоа на Самса. Песимистички одговор, сличен на песимизмот на неговите Синови. Кафка само еднаш го пробал рецептот на Бендемен- доброволниот прогон. Заминал во Берлин, за да биде далеку од паранталните врски, и за да се посвети на пишување. Тоа било во 1923, а починал само една азилантска година подоцна.

Превод: Саше Тасев

#### БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Julia Kristeva, *Tales of Love*, Columbia University Press, New York, 1987, 211-2.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, book I, W.W.Norton & Company, New York and London, 1991, *The Symbolic Order*, 220-237.

<sup>3</sup> Овде мислам пред сè на подемот на глобалните движења за либерализација и индивидуализација во 20 век.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, *Capitalism and Schizophrenia*, The Athlone Press, London, 1992; 233-309.

deep melancholy, he confessed the broken will of the Son when faced with the prohibitive nature of the Father. As opposed to the Sons in his short stories, Kafka made tactical, not strategic solutions. The difference is in the time and the planning: a Subject strategist plans operations, while the Subject tactician acts only when feeling directly threatened. Kafka, whose letter can be read as an effort of the tactician, never actually sent this Letter to Father. Although he saw his father as a pragmatic patriarch and tyrant, Kafka chose to live near him even in his adult years. His entire work is an evidence of the ambiguity of the Symbolic Order and the lethality of not having a strategic position of defense against it - or for the fundamental impossibility of actually having one.

Regardless. Kafka lead his life consciously subverting it - he spent his daytime doing routine office work, and his night writing. Is this not one of the facets of the Son's terrorism against the Symbolic Order? A passive-aggressive solution, like that of Samsa, a pessimistic response, similar to the pessimism of his Sons. Kafka tried Bendemann's recipe - exile, only once. He left for Berlin, to distance himself from the family ties and to dedicate himself to writing. This was in 1923, and he past away only one refugee year later.

#### NOTES

<sup>1</sup> Julia Kristeva, *Tales of Love*, Columbia University Press, New York, 1987, 211-2.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, book I, W.W.Norton&Company, New York and London, 1991, *The Symbolic Order*, 220-237.

<sup>3</sup> Here, I am thinking of the global movements for liberation and individualization.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, *Capitalism and Schizophrenia*, The Athlone Press, London, 1992; 233-309.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Zone Books, New York 1991, str. 57–68.

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, 1994 (od srp. Превод: Metastaze uzivanja, Beograd, 1996); 5-8.

<sup>7</sup> Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, 1991, 1-40.

<sup>8</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror, An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York, 1982, 5.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Zone Books, New York 1991, 57–68.

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, 1994 (from Serbian translation: *Metastaze uzivanja*, Beograd, 1996); 5-8.

<sup>7</sup> Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, 1991, 1-40.

<sup>8</sup> Julia Kristeva, *Powers of Horror, An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York, 1982, 5.

Џудит Халберстам

СИЛЕЏИИ, ЧУДАЦИ И КРАЛЕВИ:  
ПОСТИМПЕРИЈАЛНИ МАЖЕСТВЕНОСТИ

„Минатогодишните зборови му  
припаѓаат на минатогодишниот  
јазик,  
А зборовите од идната година  
чекаат нов глас.“

Т.С. Елиот, „Мала замаеност“ (1943)

Вовед

Во мојата книга *Женска мажественост* (Duke UP, 1998), речиси ништо немам кажано за различните доминантни и субверзивни форми на машката мажественост. Мојот отпор да се впуштам во темата за машките мажествености во мојот проект ги остава отворени прашањата за неодреденоста на терминот „мажественост“ и за можните историски проблеми, бидејќи не успева да развие модел за продукција на машкоста. Сепак, во *Женската мажественост* тврдев дека ако она што го нарекуваме „доминантна мажественост“ се чини дека е натурализиран однос меѓу мажевноста и моќта, тогаш не е многу паметно мажите да ги прашаме за контурите на неговата општествена конструкција. Машката мажественост во мојот проект фигурира како херменевтика, како пример спротивен на видовите мажественост што се чинат најинформативни за односите меѓу родовите и најпродуктивни за општествените промени.

Во овој есеј за „постимперијалната мажественост“ би сакала да употребам некои парадигми што произлегуваат од моите поранешни дела, за да го проучам влијанието на другите помали модели на мажественост врз доминантните концепции на машкиот род и машкоста.<sup>1</sup> Би сакала и дискусијата за женската мажественост да ја поставам до цела низа алтернативни мажествености во постмодер-

Judith Halberstam

THUGS, GEEZERS AND KINGS:  
POST-IMPERIAL MASCULINITIES

“For last year’s words belong  
to last year’s language  
And next year’s words await another  
voice.”

T.S. Eliot, “Little Gidding” (1943)

Introduction

In my book *Female Masculinity* (Duke UP, 1998), I found that I had little if nothing to say about the various dominant and subversive forms taken by male masculinity. My resistance to engaging the topic of male masculinities certainly left my project open to questions about the vagueness of the term masculinity itself and possibly created historical problems by failing to develop a model of the production of manliness. However, I argued in *Female Masculinity* that if what we call “dominant masculinity” appears to be a naturalized relation between maleness and power, then it makes little sense to examine men for the contours of its social construction. Male masculinity figured in my project as a hermeneutic, and as a counter example to the kinds of masculinity which seem most informative about gender relations and most generative of social change.

In this essay on “post-imperial” masculinities, I would like to use some of the paradigms generated by my earlier work to examine the impact of other minority models of masculinity upon dominant conceptions of manhood and manliness.<sup>1</sup> I also want to situate the discussion of female masculinity alongside a whole array of alternative masculinities within postmodernity which, when taken together, launch a powerful critique of mod-



низмот кои заедно лансираат моќна критика на модернистичката, односно на она што може да се нарече империјалистичка мажественост. Тука го поставувам прашањето за тоа дали новите и скорешни претставувања на британската мажественост во филмот и литературата на денешницата можат да произведат и различни модели мажественост, модели што се занимаваат со специфичностите на работничката класа, мажественостите на црниците и на поинаквите [queer], а не само да ја апсорбираат мажественоста на помалите групи во скандалозноста на инаквоста. Ке се движам напред-назад меѓу различните места на културната продукција во британски контекст, сите места за кои се чини дека укажуваат на современата криза на машкиот идентитет<sup>2</sup>. Почнувам со пример на империјалистичка етнографска нарација за феноменот на фудбалските хулигани во Бил Бафордовата социјална приказна *Меѓу силециите*, а потоа се свртувам кон спротивната постимперијалистичка нарација за истиот феномен во озлогласениот шкотски роман на Ирвин Велч *Trainspotting*; последниот дел од мојот текст се занимава со новиот британски комичен филм за мажественоста и класните идентитети - *Како од мајка родени и*, на крајот, се свртувам кон изведбите на женските травестити во лондонскиот клуб „Чудаџи“. Сиве претстави на мажественоста на работничката класа се случуваат во 90-те години во Британија, но тие се и размислување за фасцинантната историја на британскиот народ, историја што колонијализмот и империјата ги поврзува со родовите идеологии.

Во револуционерната книга, *Машкоста и цивилизацијата*, Гејл Бедермен го опишува подемът на мажественоста на белците од средната класа во Америка како внимателна употреба на дискурсите за расната доминација и цивилизацијата. Таа истакнува дека боксерскиот меч меѓу црнецот Џек Џонсон и белецот Џим Џефрис, при преминот во новиот век, станува расистички натпревар на мажевност што, според неа, е пример за „многубројните начини што ги наоѓаат Американците од средната класа за да ја објаснат машката надмоќ како белечка расна доминација и обратно, белечката доминација да ја објаснат како машка моќ“<sup>3</sup> Во прогресивната ера во Америка, бел-

ernist or what can be called imperialist masculinity. I raise the question here of whether new and recent representations of British masculinity in contemporary film and literature are capable of generating different models of masculinity, models which address the specificities of working class, black and queer masculinities rather than just absorbing minority masculinity into the ignominy of otherness. I will be ranging back and forth between very different sites of cultural production in a British context all of which seem to point to a contemporary crisis in masculine identity:<sup>2</sup> I start with an example of an imperialist ethnographic narrative about the phenomenon of the football hooligan in Bill Buford's social narrative *Among the Thugs* and then I turn to a post-imperialist counter-narrative about the same phenomenon in Irvine Welsh's notorious Scottish novel *Trainspotting*; the last part of my paper considers a recent British comic film about masculinity and class identities - *The Full Monty* and, finally, I turn to drag king performances in London's Club Geezer. All of these representations of working class masculinities are situated in 1990's Britain but all also reflect upon a fascinating history of British manhood, a history that links colonialism and empire to gender ideologies.

In her ground-breaking book *Manliness and Civilization*, Gail Bederman has described the rise of middle-class white masculinity in America as the careful deployment of discourses of racial dominance and civilization. A turn of the century boxing match between black fighter Jack Johnson and white fighter Jim Jeffries, she points out, became a racialized contest of virility which, she states, was an example of the "multitude of ways middle-class Americans found to explain male supremacy in terms of white racial dominance and conversely to explain white supremacy in terms of male power."<sup>3</sup> White middle class men aspired to a morally sanctioned model of manhood in the Progressive Era in America while keeping at bay competing

ците од средната класа се стремат кон етички санкциониран модел на колективитет, додека ги држат на отстојание другите форми на моќна мажественост, какви што се црнечката мажественост, агилноста на работничката класа, дури и женската мажественост како инверзивна форма (иако Бедермен не го истражува последново). Во контекст на Англија, историјата на машкоста различно се внесува преку дискурси, не само за расната доминација, туку и за британскиот колонијализам и империјата, како што би можеле да очекуваме. Натаму, при преминот во новиот век, дебатите за мажественоста во Англија барем делумно биле придвижени од општите стравови за дегенерацијата на западната цивилизација и падот на империјата и од специфичната вознемиреност поради ранливоста на мажите од владејачката класа. Судињето на Оскар Вајлд, во овој контекст, повеќе отколку боксерскиот меч, станува симбол на британската мажественост која е загрозена и е навистина фрагилна.

Како што покажа делото на историчарот Мриналини Сина, подемът на сексолошкиот дискурс за хомосексуалноста во Британија во 1890-те коинцидира со ориенталистичката категоризација на Индијците како „феминизирани“. Таа во *Колонијална мажественост* тврди: „Една од придобивките на *Колонијална мажественост* е да покаже дека претставата од доцниот деветнаесетти век за англиската/британската мажественост или за бенгалската/индиската феминизираност, не може да биде разбрана од рамката на дискретните „национални“ култури; наместо тоа, тие треба да бидат разбрани преку односот што го имаат еден спрема друг и како конституенти.“<sup>4</sup> Сина корисно го истакнува и тоа дека скорашните дела за британската мажественост „не успеале да ја ословат целосната импликација за империјалната заснованост на британската мажественост“ (10). „Британската“ мажественост, на крајот, никогаш не е само или дискретно британска; таа е повеќе резултат на потпорни компарации, засилувања, подмолности и преговори меѓу машките субјекти и моќните колонијални системи.<sup>5</sup> Работата врз постимперијалните мажествености мора да ја земе предвид историјата на англиската мажественост од дваесеттиот

forms of powerful masculinity in the form of black masculinity, working class virility and even (although Bederman does not explore this) female masculinity in the form of inversion. In an English context, the history of manliness has been differently inflected through discourses of not simply racial dominance but also British colonialism and empire as we might expect. Furthermore, turn of the century debates about masculinity were mobilized in England at least in part by general fears about the degeneration of Western civilization and the decline of empire, and specific anxieties about the vulnerability of ruling class masculinity. The trial of Oscar Wilde, in this context, rather than a boxing match became a symbol of a threatened and indeed fragile British masculinity.

As the work of historian Mrinalini Sinha has shown, the rise of a sexological discourse on homosexuality in Britain coincided in the 1890's with the Orientalist characterization of Indian men as "effeminate." She argues in *Colonial Masculinity*. "One of the contributions of *Colonial Masculinity* is to demonstrate that late nineteenth century notions of English/British masculinity or Bengali/Indian effeminacy cannot be understood from the framework of discrete "national" cultures; instead, they must be understood in relation to one another, and as constitutive of each other."<sup>4</sup> Sinha also usefully points out that recent work on British masculinity has "failed to address the full implication of the imperial constitution of British masculinity" (10). "British" masculinity, in the end, is never simply nor discretely British; rather it is the result of sustained comparisons, enforcements, abjections and negotiations between and among masculine subjects within colonial networks of power.<sup>5</sup> Work on post-imperial masculinities must acknowledge the twentieth century history of English masculinity as precisely this history of overlapping national and colonial agendas; but, it also requires a shift in focus to the contemporary period where we have seen, in recent years, an efflorescence of representations of reinigorated masculinities. These representations fall into two different categories: nar-

век, токму како вкрстување на националните и колонијалните планови; но, таа бара и поместување на фокусот кон современиот период, каде што, во последниве години видовме процут на претстави на оживотворените мажествености. Овие претстави се двојат во две категории: нарации што ги признаваат критиките на модернизмот, а сепак произведуваат империјални мажествености и нарации што ги признаваат, ги произведуваат и ги креираат пост-империјалните мажествености.

### 1. *Meѓу силециите: империјални мажествености*

Meѓу 1890 и 1920 во Англија, поимите за мажественоста на работничката класа и онаа на владејачката класа беа подложени на огромни поместувања и промени. Како што покажува Сет Ковен во својот есеј „Момчешки живот, национална култура и општествени реформи“, категоријата „грубијан“ во овој период била трансформирана во категоријата „хулиган“, па тој пишува дека „момчешкиот живот станал пригоден стенограм за претпоставката дека однесувањето на работничката класа, адолесцентите и граѓаните неизбежно е општествен проблем“.<sup>6</sup>

Додека мажественоста на работничката класа претставувала еден вид општествен проблем, друг вид проблем била хомосексуалноста; а како што сигнализира Ковен во својот есеј, растечките стравови од сексуалната перверзија создале нови облици на надзор врз односите меѓу мажите и момчињата. Новите закони што ја забранувале машката хомосексуалност биле востановени на преминот во новиот век, иако тогаш сексолошките студии се бореле да ја артикулираат природноста на хомосексуалниот инстинкт. Новите општествени, правни и медицински дефиниции на нормативните и не-нормативните машки изразувања на желбите коинцидирале и со пустошењата на Првата светска војна и со забележителниот пад на британската колонијална моќ. Големите поместувања во демографијата и имиграцијата, во националниот дискурс и во дефинициите на сексуалноста и родовите, ги извадиле на светлина различните изрази на машката мажественост на малите групи. Инверзивните сексолошки дискурси дури

ratives which acknowledge critiques of modernism and yet still produce imperial masculinities and narratives which acknowledge, produce and invent post-imperial masculinities.

### 1. *Among the Thugs: Imperial Masculinities*

Between 1890 and 1920 in England, notions of both working class and ruling class masculinity underwent huge shifts and changes. As Seth Koven shows in an essay on “Boy Life, National Culture and Social Reform,” the category of the “rough lad” during this period was transformed into the category of the “hooligan” and, he writes, “boy life became a convenient shorthand for the assumption that working class, adolescent, urban male behavior was necessarily a social problem.”<sup>6</sup>

While working class masculinity presented one kind of social problem, homosexual masculinity was another; and as Koven signals in his essay, growing fears of sexual perversion created new forms of surveillance of the relations between men and boys. New laws prohibiting male homosexuality were instituted at the turn of the century even as sexological studies struggled to articulate the naturalness of homosexual instinct. These new social, legal and medical definitions of normative and non-normative masculine expressions of desire coincided furthermore with the ravages of the First World War and a noticeable decline in British colonial power. Large scale shifts in demographics, in immigration, in national discourse and in sexuality and gender definitions brought to visibility diverse expressions of minority male masculinities. Sexological discourses of inversion even allowed for the possibility of non-male masculinity by attributing the cause of same-sex desire to a congenital gender disorder. Female homosexuals, therefore, were those women who felt themselves to be essentially and even physi-



и ја допуштаат можноста за немашка мажественост, со тоа што причината за желбата спрема истиот пол му ја припишуваат на вродено родово нарушување. Оттука, женските хомосексуалци биле оние жени кои за себе сметале дека се во суштина, дури и психолошки, мажествени, а машките хомосексуалци биле оние мажи кои за себе сметале дека во суштина се женствени. Инверзивните дискурси имаат контрадикторни ефекти врз родовата идеологија: од една страна, тие ги стабилизирале машката женственост и женската мажественост како главни означувачи на хомосексуалноста, а го натурализирале хетеросексуалниот желбен модел; а од друга страна ги одвоиле женственоста од жените, а мажественоста од мажите, па допуштиле природно да се појави родова варијантност.

За време на Првата светска војна, сознанијата за сексологијата имале длабоки импликации за стотици војници кои од фронтот се вратиле боледувајќи од различни форми на исцрпувачка хистерија, а во исто време, стотици жени, или ги презеле машките работи на домашниот фронт, или барале да возат амбулантни возила на фронтот. Со оглед на тоа дека машката женственост дефинитивно била врзана со хомосексуалноста, машката хистерија била особено вознемирувачка невроза, а бидејќи женската мажественост била дефинитивно врзана со женската хомосексуалност, партиципацијата на жените во машките задолженија била причина за грижа околу влијанието на новите задолженија врз „женскиот карактер“. Би можеле да кажеме дека импотентниот и хистеричен маж (на пример Септимус Смит во *Госпоѓата Деловеј* на Вирџинија Вулф, Прафрок на Т.С. Елиот и Ралф Сајн во *Мимичарот* на В.С. Нејпол) и мажествена жена (Стивен Гордон во *Изворот на осаменоста* на Редклиф Хол, *Орландо* на Вулф) го прогонуваат модернизмот речиси онака како што вампирите и духовите ја прогонуваат претходната генерација. Т.С. Елиот му даде единствен израз на очајот на белечката мажественост во опаѓање: „Ние сме шупливите мажи, маса без облик/ Парализирана сила, гест без движење“<sup>7</sup>, Намерата на Елиот можеби била Прафрок и шупливите мажи да го предупредат општеството за уривачките ефекти од опаѓањето на традиционалните стан-

ologically masculine and male homosexuals were those men who felt themselves to be essentially feminine. The discourses of inversion had contradictory effects upon gender ideology: on the one hand, they stabilized male femininity and female masculinity into the master signifiers of homosexuality and naturalized a heterosexual model of desire; on the other hand they detached femininity from women and masculinity from men and allowed for the “natural” occurrence of gender variation.

During World War 1, the insights of sexology had profound implications as hundreds of male soldiers returning from the front suffered from various forms of a debilitating hysteria and, at the same time, hundreds of women either took over masculine jobs on the home front or petitioned to drive ambulances at the front. Since male femininity had been tied so definitively to homosexuality, male hysteria was a particularly troubling neurosis and since female masculinity had been tied so definitively to female homosexuality, the participation of women in masculine occupations gave cause for concern about the impact of these new occupations on “female character.” We could say that the impotent and hysterical man (Virginia Woolf’s Septimus Smith in *Mrs Dalloway*, T.S. Eliot’s Prufrock and V.S. Naipaul’s Ralph Singh in *Mimic Men* for example) and the virile woman (Radclyffe Hall’s Stephen Gordon in *The Well of Loneliness*, Woolf’s *Orlando*) haunt modernism almost as vampires and ghosts had haunted an earlier generation. T.S. Eliot gave singular expression to the desperation of a white masculinity in decline: “We are the hollow men, shape without form, shade without color/Paralysed force, gesture without motion.”<sup>7</sup> Eliot may have intended his Prufrocks and hollow men to warn society of the ruinous effects of a decline in traditional standards of manliness, indeed to ring in a new order of male power, but in fact, Eliot’s work actually created a vast lexicon of male crisis, a reservoir of images and metaphors, phrases and descriptions of masculine fallibility which we still draw upon at the end of the twentieth century.

дарди на машкоста, навистина да засвони за нов ред во машката моќ, но, всушност, она што Елиотовото дело навистина го создало е голем лексикон за машките кризи, резервоар на слики и метафори, фрази и описи на машката грешност, од што сè уште се инспирираме на крајот на дваесеттиот век.

Розмари М. Џорџ, во една многу значајна расправа за односот меѓу модернизмот и појавата на глобалните литератури, ја коментира токму оваа тропа на кризата на машкоста како отсуство или шуплив центар; таа тврди дека и во колонијалните и во постколонијалните дела „машкиот неуспех е ендемски за самата колонијална состојба“.<sup>8</sup> Џорџ се осврнува врз делото на Џозеф Конрад за да го покаже опсегот на машката фрагилност во колонијалните записи. Елиотовата песна „Шупливите мажи“, се разбира, сликата за празниот маж ја позајмува од Конрадовиот парадигматски запис за колонијалните и империјалните стравови од импотенција во *Срцето на темнината*, па песната завршува со цитат од романот: „Госпојн Курц, тој мртов.“ Конрадовиот роман за бруталноста на цивилизациската мисија многупати бил и критикуван и имитиран во последниве 80 години и сè уште ја има моќта да биде парадигматски израз на западната супериорност и остар напад врз модерните методи на колонијално владеење. Џорџ корисно го ситуира Конрад како „важна појдовна точка за *незападното сфаќање на западот*“ (89) и како „фикционален зачеток на цел жанр на *интернационално пишување на англиски јазик во двесеттиот век*“ (90). Навистина, Џорџ тврди дека Конрадовиот текст останува „жив“ како колонијалните и постколонијалните документи во нивните „реинкарнации“, што значи во романите и филмовите што ги поттикнале“ (90).<sup>9</sup> На пример, кинематографскиот римејк на *Срцето на темнината*, *Апокалипса сега*, ја употребува приказната за осамениот маж кој плови по својот пат низ хаосот и кошмарот за да ја оживее англиската и белгиската колонијална окупација на Конго како американската неоколонијална окупација на Виетнам. Во *Апокалипса сега* ги наоѓаме остатоците на колонијалните ставови од кои се информирал Конрад, а Франсис Форд Копола употребува систем на империјална логика во кој „ре-

Rosemary M. George, in a very important discussion of the relationship between modernism and the emergence of global literatures comments precisely upon this trope of masculine crisis as absence or a hollow center; in both colonial and postcolonial works, she argues, “masculine failure is endemic to the very colonial situation.”<sup>8</sup> And George turns to the work of Joseph Conrad to demonstrate the reach of even the most colonial records of male fragility. Eliot’s poem, “The Hollow Men,” borrows the image of the empty male self, of course, from Conrad’s paradigmatic record of colonial and imperial fears of impotence, *Heart of Darkness* and a quote from the novel frames the poem: “Mistah Kurtz, he dead.” Conrad’s novel about the brutality of the civilizing mission has been both critiqued and imitated many times over the last 80 years, and it still retains its power as both a paradigmatic expression of Western superiority and a scathing attack on modern methods of colonial governance. George situates Conrad helpfully as “an important starting point for a *non-western understanding of the west*” (89) and as “the fictional originary for a whole genre of *international twentieth century writing in the English language*” (90). Indeed, George argues that Conrad’s texts remain “alive” as both colonial and postcolonial documents in “their “reincarnations,” that is, in the novels and films they have engendered” (90).<sup>9</sup> For example, in a cinematic remake of *Heart of Darkness*, *Apocalypse Now* uses the narrative of the lone male navigating his way into chaos and nightmare to recast the English and Belgian colonial occupation of the Congo as the American neo-colonial occupation of Vietnam. In *Apocalypse Now*, we find the lingering remains of the colonial mindset that informed Conrad and Francis Ford Coppola deploys a system of imperial logic within which “order” and “bureaucracy” are established as representative of civilized rule and “disorder” and “chaos” are marked as the primitive terrain of the other.

дот“ и „бирокуратијата“ се етаблирани како претставници на цивилизираниот закон, а „нередот“ и „хаосот“ се обележани како примитивната почва на другото.

Додека Џорџиното дело се обидуваше да ги согледа придонесите на Конрадовото дело за современата литература, *Срцето на темнината*, се разбира, почесто е читано како канонска артикулација на империјалната мажественост, во која империјалистичкиот машки субјект изискува друга, подмолна мажественост, за да ја оправда колонијалната интервенција. Токму ваквата артикулација на империјалистичката мажественост во *Срцето на темнината* ја наведува Чинуа Ачиби да тврди за Конрад: „Никој ли не може да ја види во тоа апсурдната и перверзна ароганција, улогата на Африка да се редуцира на потпора за кршењето на дробниот европски ум?“<sup>10</sup> Читајќи друга преработка на *Срцето на темнината*, сакам да ја проследам Џорџината идеја дека Конрадовиот текст ја овозможува современата интернационална литература, но имајте го предвид и фактот дека тие исто, ако не и повеќе, би можеле да произведат современ мажествен жанр кој само ќе ја репродуцира колонијалната логика што Конрад ја исцртува во својот роман.

Првиот говор на Марлоу во *Срцето на темнината* го опишува Лондон обвиткан од магла и заглавен во историјата. „И тоа,“ рече Марлоу, „беше едно од мрачните места на земјава.“<sup>11</sup> Прогонувачките зборови на Марлоу, кои како да се излеале од мноштвото претходни конверзации и други нарации, лесно би можеле да бидат почетни во прочуената книга на Бил Буфорд од 1990 *Meѓу силеџиите*. Буфорд, уредникот на англиското литературно списание ГРАНТА, ја напишал *Meѓу силеџиите* како наративен резултат од времето што го поминал меѓу фудбалските навивачи во Англија. Сепак, наместо да го цитира Конрад во почетокот на својата нарација, тој го цитира лордот Баден-Пауел, основачот на извидниците, кој го оплакува опаѓањето на англиската мажественост во 1908 поради трансформацијата на атлетите во спортски навивачи. Откако ќе го опише феноменот на раниот дваесетти век, кога потрошувачки толпи сочинети од „бледи, тесногради, подгрбавени, ми-

While George's work tried to recognize the contributions of Conrad's oeuvre to the development of world literature, *Heart of Darkness* is, of course, more often read as the canonical articulation of imperial masculinity within which the imperialist masculine subject requires an other, abject masculinity to justify colonial intervention. It is precisely this articulation of imperialist masculinity in *Heart of Darkness* that leads Chinua Achebe to assert about Conrad: "Can nobody see the preposterous and perverse arrogance in thus reducing Africa to the role of props for the break-up of one petty European mind?"<sup>10</sup> In a reading of another contemporary rewriting of *Heart of Darkness*, I want to pursue George's idea that Conrad's texts enable a contemporary international literature but also keep in mind the fact that they are equally, if not more, likely to generate a contemporary masculinist genre which simply reproduces the colonial logics that Conrad maps out in his novel.

Marlowe's first speech in *Heart of Darkness* describes a London shrouded in fog and stymied in history: "And this also," said Marlowe, "has been one of the dark places of the earth."<sup>11</sup> Marlowe's haunting words which seem to spill from a multitude of prior conversations and other narratives could as easily open Bill Buford's celebrated 1990 book *Among the Thugs*. Buford, the editor of an English literary magazine GRANTA, wrote *Among the Thugs* as a narrative account of his time spent among football fans in England. Rather than citing Conrad at the opening of his narrative, however, Buford cites Lord Baden-Powell, the founder of the boy scouts, lamenting the decline of English masculinity in 1908 on account of the transformation of the athlete into the sports fan. After describing the early twentieth century phenomenon of paying crowds made up of "pale, narrow chested, hunched up, miserable specimens" flocking to watch football matches, Baden-Powell demands: "Get the lads away from this--teach them to be manly."<sup>12</sup> Obviously, Baden-Powell's



зерни примероци“ се ројат за да гледаат фудбалски натпревари, Баден-Пауел бара: „Тргнете ги момчињата подалеку од ова - научете ги да бидат мажествени.“<sup>12</sup> Очигледно, Бафорд ги цитира Баден-Пауеловите зборови како потсетник на историјата на мажественоста и нејзината вовлеченост во спортот, особено во фудбалот; сепак, како што се развива неговата нарација и како што Бафорд се спушта во сегашното британско срце на темнината - светот на фудбалските силеџии - станува сè поочигледно дека Бафорд ги дели Баден-Пауеловите империјални сфаќања за машкоста како компулзивност на современиот човек спрема редот, силината, активноста, грубиот индивидуализам и самоконтролата.

Во белешката на задната корица на *Meѓу силеџиите*, на Бил Бафорд му е оддадено признание како на храбар истражувач кој „влегува во алтернативното општество“ на фудбалски хулигани „и ги бележи и неговите дивеења и неговата општествена маѓепсувачка моќ...“ Бафорд своите англиски средби ги опишува како спуштање во дивјачка територија населена со бестијални личности со имиња како Овча Кременадла, Барни Мрднатиот, Доналд Будалиот и Семи Смачкувачот. Овие фудбалски фанови различно се опишани како „дебели“, „надуени“, „месести и закрвавени“. Неговата прва средба е со навивач на Манчестер Јунајтед наречен Мајк кого тој го опишува вака:

„Тој имаше дебело, сплескано лице како булдог и беше огромен. Маицата му се дигаше по стомакот и беше обезбоена од нешто лепливо и темно. Стомакот му беше нешто како каца и открив дека во него се мешаат литри и литри пиво, делумно изцвакани пржени компирчиња и влажни, недоволно сварени топчиња преработени јаглени хидрати. Рацете - надуени, крофнести нешта, му беа извалкани од тетоважи.“ (26)

Преку Мајк, со овој опис, се дефинира прекумерноста. Тој има премногу месо, неподвижно, крофнесто месо; тој е непробирлив консумент на лоша храна од што телото му станува млитаво и нездравно. Мајк е сведен на неговите непривлечни делови од телото, кога Бафорд од описот на неговото „дебело, сплескано лице“ ќе премине на

words are cited by Buford as an ironic reminder of the history of masculinity and its imbrication in sports and football in particular; however, as his narrative unfolds and as Buford descends into England's present heart of darkness--the world of the football thug--it becomes more and more obvious that Buford shares Baden-Powell's imperial conception of manliness as the civilized's man's compulsion towards order, vigor, activity, rugged individualism and self-restraint.

On the back cover blurb to *Among the Thugs*, Bill Buford is credited as a brave explorer who “enters an alternate society” of soccer hooligans “and records both its savageries and its social allure...” Buford himself describes his English encounters very much in terms of a descent into a savage territory peopled by bestial characters with names like Mutton Chops, Barmie Bernie, Daft Donald and Steamin' Sammy. These football fans are variously described as “fat,” “bloated,” “puffy and bloodshot.” His first encounter is with a Manchester United fan called Mick whom he describes in the following terms:

He had a fat, flat bulldog face and was extremely large. His t-shirt had inched its way up his belly and was discolored by something sticky and dark. The belly itself was a tub of sorts, swirling, I would discover, with liters and liters of lager, partly chewed chunks of fried potato, and moist, undigested balls of over-processed carbohydrate. His arms--puffy, doughy things, were stained with tattoos (26).

Mick, in this description, defines excess. He has too much flesh, unmoving and doughy flesh at that; he is an indiscriminate consumer of bad food which then marks the body as un-nourished and unhealthful. Mick is also reduced to his unsightly body parts as Buford moves from describing his “fat face” to commenting upon “the belly” as if it existed separate

коментирање на „стомакот“ како тој да е независен од Мајк. Слично на ова, Мајковите раце се опишани речиси како да не се прицврстени за Мајк, наместо тоа, тие се „надуени, крофнести нешта“ кои, како и неговата маица, се „исфлукани“. Во овој опис Мајк не е многу различен од „црните облици“, сенковитите домородечки фигури што го населуваат Конрадовото *Срце на темнината*.

Бафорд својата книга му ја презентира на читателот (а таа е главно така и прифатена), како книга за значајниот фудбалски хулиганизам што создава алтернатива на моралистичката социолошка литература (од која има голема архива) и ги дијагностицира болестите на британското општество преку фигурата на најспектакуларниот неуспех на тоа општество: несмасниот пивопиец. Бафорд тврди дека употребата на серија лични приказни, наспроти објективните социолошки прикази, е најпогодна за претставување на променливата и експлозивна природа на „толпата“ во врска со феноменот на фудбалскиот хулиганизам. Понатаму, тој образложува дека социолошката литература го сфаќа насилството на толпата на редуктивни начини, како „симптоматично за гниењето на нашето време“ или како „фундаментално не различно од она што било вчера“. Бафорд продолжува така што својата нарација ја одделува од овие тези, очигледно отфрлајќи го сфаќањето дека насилството на толпата секогаш го претставува насилството на другите. Наместо тоа, тој тврди дека „толпата е во сите нас“ (249). Во еден страствен пасус Бафорд ни предлага да размислиме зошто секогаш сметаме дека толпата е подалеку од нас:

„Лесно ни е да отпишеме некој инцидент на насилство на толпата во Јужна Африка или Индија, географски и културно далечни земји, очигледно тоа не сме ние; разбирливо е, нели, дека ќе има насилство на бандите таму меѓу „неразвиените“, „непривилигираните“, „нецивилизираните“, „примитивните“ (според метафорите од деветнаесеттиот век). Но, исто така ни е лесно да го отпишеме насилството надвор од вратите на нашите домови. Тука, сега, во Англија, во Лондон, во споредна улица, недалеку од центарот, се збира толпа, но таа толпа, инсистираме, не сме ние.“ (186)

from Mick himself. Similarly, Mick's arms are barely recognized as attached to Mick, they are instead “puffy, doughy things” which like his t-shirt have become “stained.” Mick in this description is not much different from the “black shapes,” the shadowy native figures which people Conrad's *Heart of Darkness*.

Buford presents his book to the reader, and indeed it is generally received as, an account football hooliganism which forms an alternative to the moralistic social science literature (of which there is a vast archive) which diagnoses the ills of British society through the figure of its most spectacular failure: the lager lout. Buford claims that his use of a set of personal voice narratives, as opposed to a sociological objective account, is best suited to represent the mercurial and explosive nature of “the crowd” in relation to the phenomenon of soccer hooliganism. He further argues that the social science literature views crowd violence in reductive ways as either “symptomatic of the rot of our times” or else “fundamentally no different from what it was yesterday.” Buford then goes on to distinguish his narrative from these accounts by apparently rejecting the notion that crowd violence always represents the violence of the other, instead, he claims, “the crowd is in all of us” (249). In one passionate passage Buford asks us to contemplate why we always think the crowd is elsewhere:

It is easy to dismiss an incident of crowd violence in South Africa or India, countries that removed in both geography and culture, are manifestly not us; it makes sense--does it not?-- that there, among the ‘underdeveloped,’ the ‘underprivileged,’ the ‘uncivilized,’ the primitive (our nineteenth century metaphors reemerge) there would be mob violence. But it is as easy to dismiss the violence outside the doors of our homes. Here, now, in England, in London, down a side street, not far from the center, there is a crowd assembling, but that crowd, we will insist, is not us (186).

Ова е комплициран пасус, барем затоа што се чини дека Бафорд е целосно свесен за сфаќањата на деветнаесеттиот век за цивилизацијата и развојот, кои се основа за карактеризирање на младите од работничката класа во Англија. Но, кога поттурнувањето станува туркање, буквално, кога, според силеџискиот израз, насилството „настапува“, Бафорд се наоѓа на сосема другата страна од оваа критика, повторувајќи дека, иако е меѓу силеџиите, тој дефинитивно не е еден од нив. Во Бафордовиот лирски лет одекнува една Елиотова песна, една од „Четири кватети“, „Мала замаеност“, каде што Елиот пишува за бомбардирањето на Англија во Втората светска војна и смета дека Англија била трансформирана од седиште на империјата во крај на светот:

Има и други места  
Што се крај на светот, некои во челустите на морето  
Или над мрачното езеро, во пустина или во град  
Но, ова е најблиску, по време, по место,  
Сега, во Англија.<sup>13</sup>

„Тука, сега, во Англија,“ пишува Бафорд, „во Лондон, во споредна улица, недалеку од центарот...“ ќе најдеме толпа, банда, бесчувствителна маса на другоста. „Сега, во Англија,“ пишува Елиот, ќе стигнеме до крајот на светот, ќе стигнеме „од каде што тргнавме/ И ќе го дознаеме местото за првпат.“ Додека Елиот барем ги признава крајот на империјата, крајот на истражувањето, крајот на потрагата по темни места, додека тој барем признава, како Конрад, дека и ова „било едно од мрачните места на земјата“, се чини дека Бафорд и по четириесет години е шокиран од откритието дека Англија не е земја на благопријатност и светлина, туку дом на спорадично насилство, силеџиски заедници и валкани толпи.

Меѓу силеџиите е силно и задолжително четиво што се движи во ритмот на фудбалската толпа и е обележано од континуиран циклус од пиење, тепање и повраќање. Нарацијата, како што спомнав, се претставува како важен запис за особено одвратната форма на националистичката мажественост налик на „скинхедсите“, отелотворена во лицата што ги нарекуваме „дечки“, „хулигани“

This is a complicated passage if only because Buford seems to be completely aware of the nineteenth century logics of civilization and development which subtend the characterization of working class youth in England. But when push comes to shove, literally, when the violence, in the thug slang, “goes off,” Buford finds himself on quite the other side of this critique arguing over and over that though he may be among the thugs, he definitely is not one of them; though the crowd ultimately may be in them, it is not and never has been in him. Buford's flight of lyricism, moreover, echoes an Eliot poem, one of his *Four Quartets*, “Little Gidding,” where Eliot writes about the bombed out England of World War 2 and finds that England has been transformed from the seat of empire to the world's end:

There are other places  
Which also are the world's end, some at the sea jaws,  
Or over a dark lake, in a desert or a city--  
But this is the nearest, in place and time,  
Now and in England.<sup>13</sup>

“Here, now in England,” writes Buford, “in London, down a side street, not far from the center...” we will find a crowd, a mob, an insensible mass of otherness. “Now and in England,” writes Eliot, we will arrive at the end of the world, we will arrive “where we started/And know the place for the first time.” While Eliot, at least, acknowledges the end of empire, the end of exploration, the end of the search for the world's dark places and while he at least recognizes, like Conrad, that this too “has been one of the dark places of the earth,” Buford seems shocked some forty years later to find that England is not the land of sweetness and light but a home to random violence, thug community and the ignominy of the crowd.

*Among the Thugs* is a compelling and compulsive read which moves to the rhythm of the football crowd and is punctuated by its continuous cycle of drinking, singing, fighting and puking. The narrative, as I have suggested, presents itself as an important record of one particularly repulsive form of nationalist skin head masculinity embodied in those figures variously referred to as “lads,” “hooligans” and “thugs.” The real agenda of



и „силеции“. Сепак, главната програма на нарацијата е темпераментна одбрана на друга форма мажественост што можеме да ја наречеме империјалистичка мажественост и која функционира токму преку исцртувањето суштествени и дефинитивни дистинкции меѓу „надуениот код на мажевноста“ својствен за мажественостите на работничката класа и пишаните и цивилизирани кодови својствени на мажественоста на средната класа, како и да ја дефинираме. Книгата е преполна со слики од кои читателот треба да ги препознае, забележи и одобри обликот и силината на Бафордовото дистанцирање од „мизерните примероци“ што го опкружуваат. Низ целата нарација Бафорд се опишува себеси како симултано одбиен, фасциниран и контаминиран од насилството на кое е сведок; но, на крајот, се плаши дека ќе биде повлечен преку работ на целосното растворање. Во завршните страници на книгата, тој отстапува пред насилството и хоророт уште на една сцена со толпа, во која споулавени англиски момчиња се дерат по улиците на Сардинија за време на фудбалски натпревар од светското првенство, бркани од италијанската полиција. Во бруталниот расплет, Бафорд се наоѓа свиткан на улицата, претепан од италијанските полицајци со пендречи, прашувајќи се зошто тие не препознале дека тој очигледно не е насилник. Како што се сеќава на секој удар врз бубрезите и главата, тој се сеќава и на мислата што го тешела сред трауматичното тепање: „Сево ова беше исклучително болно, како што и би очекувале, но, моето искуство од ова беше различно од она на другите што беа претепани. Нивното искуство беше едноставно - болка. За мене беше покомплицирано, бидејќи знаев дека ќе пишувам за него.“ (307)

Во *Меѓу силециите* Бафорд наоѓа бекство и утеха преку тоа што себеси се идентификува како оној што пишува, оној што забележува, оној што собира информации. Токму оваа идентификација од неговата нарација создава, и покрај неговите најдобри намери, форма на империјална мажественост. Овој жанр на мажественост почива врз три различни претпоставки во нарацијата: прво, Бафорд апсолутно верува во тоа дека може да биде меѓу силециите, а да не биде еден од нив; второ, Бафорд е сигурен дека

the narrative however is a spirited defense of another form of masculinity that we can call imperialist masculinity and that functions precisely by drawing essential and definitive distinctions between the “bloated code of maleness” inherent to working class masculinities and the writerly and civilized codes inherent to middle-class masculinity however it may be defined. The book is rife with images that will the reader to recognize, notice and approve the shape and force of Buford’s difference from the “miserable specimens” that surround him. Throughout the narrative Buford depicts himself as simultaneously repulsed, fascinated and contaminated by the violence he witnesses; but, ultimately, he fears that he will be drawn over the brink into complete dissolution. In the book’s closing pages, he recoils from the violence and the horror of yet another crowd scene in which rabid English lads tear through the streets of Sardinia during a World Cup match, chased by the Italian police. In this brutal denouement, Buford finds himself curled up on the streets being beaten by Italian officers with truncheons and wondering why they have not recognized him as clearly *not* a thug. As he records the memory of each blow to his kidneys and head, he also recalls the thought that comforted him in the middle of the trauma of being beaten: “All of this was exceptionally painful, as would be expected, but my experience of it was different from that of the others who were being beaten up. Their experience was one of simply pain. For me, it was more complicated, because I knew that I would be writing about it” (307).

Buford finds refuge and comfort in *Among the Thugs* in the identification of himself as one who writes, one who records, one who collects information. It is this precise identification that produces in his narrative, despite his better intentions, a form of imperial masculinity. This genre of masculinity resides in three different assumptions in the narrative: first, Buford’s absolute belief that he can be among the thugs without being of them; second, Buford’s sureness that the act of writing rescues males like him from their baser instincts and draws the line between

чинот на пишување ги ослободува мажите како него од нивните основни инстинкти и ги разграничува нормативните од ненормативните мажествености; и трето, Бафорд неинформирано го употребува терминот „силеџија“ (“thug”), кој има империјална историја.

Во Оксфордскиот енциклопедиски речник “thug” е дефиниран како: „член на религиозна организација на крадци и убијци во Индија, која е укината околу 1825... “thuggee” - дејноста на овие силеџии.“ И “хулиган” има интересна историја: „млад никаквиц, еден од бандата грубијани, име на насилничко ирско семејство во Лондон.“ Јасно е дека обата назива се обележани со расни и колонијални знаци: “thug” е индиски збор кој преку колонијализацијата влегол во англискиот јазик. Така, прашањето во врска со Бафордовата нарација е ова: што значи тоа што еден индиски термин за бандит станал термин за фудбалските навивачи од Англија? Според Парам Рој во „Отривање на Индија, замислување на разбојништвото“, за оваа група индиски силеџии се претпоставува дека биле убијци по наследство, кои ги начекувале патниците во име на славата на божицата Кали, во XVIII и XIX век. Убивале брзо и тивко, најчесто со давање и, откако ќе ги ограбеле жртвите, толку ефикасно се ослободувале од телата, што на властите им било тешко да најдат доказ дека е извршено кривично дело.<sup>14</sup>

Дејствувањето на индиските силеџии, Англичаните во Индија го сметале за усовршен вид заговор, бидејќи ги комбинирал квазирелигиозните тајни братства со усовршениот религиозен ритуал и наследен систем на членство; навистина, англиските мажи биле толку фасцинирани од индиското разбојништво, што се појавиле многу романи со фантазирање за животите и времето на овие силеџии: најпозната меѓу нив е божемно етнографската нарација *Исповеди на разбојникот*, запишана од Филип Медоуз Тејлор.<sup>15</sup> Во сиве овие записи, коментира Парам Рој, биле направени малку обиди на индиското разбојништво да му се дадат политички или економски мотивации. Сепак, како што додава Рој, „современите ученици на колонијалната историја сакале да дадат алтернативен, поматеријалист-

normative and non-normative masculinities; and third Buford’s uninformed deployment of the term “thug,” an appellation with its own imperial history.

The OED defines “thug” as: “member of religious organization of robbers and assassins in India suppressed around 1825...THUGGEE - the practice of Thugs.” Hooligan also has an interesting history: “young ruffian, one of a gang of roughs, name of ruffianly Irish family in London.” Both names, it is clear, are marked by racial and colonial terms: “thug,” it turns out is a Hindi word which entered the English language through colonialism. The question in relation to Buford’s narrative then is this: What does it mean that a Hindi term for an Indian bandit becomes the term for working class English football fans? According to Parama Roy in “Discovering India, Imagining Thuggee,” thugs were a group of supposedly hereditary killers in India who preyed on travelers as an act of worship to the Goddess Kali in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. They killed quickly and silently, usually by strangulation, and, after robbing their victims, they disposed of the bodies so efficiently that authorities had a hard time ever finding proof that a crime had been committed.<sup>14</sup>

The practice of the thugs was considered by the English in India to be an elaborate kind of conspiracy since it combined quasi-religious secret fraternities with elaborate religious ritual and a hereditary system of membership; indeed, English men were so fascinated by thuggee that a number of novels appeared fantasizing about the life and times of the thug; and the best known of these is the supposedly ethnographic narrative *Confessions of a Thug* inscribed by Philip Meadows Taylor.<sup>15</sup> In all of these accounts, as Parama Roy comments, few attempts were made to provide thuggee with political or economic motivations. However, as Roy adds, “twentieth century scholars of colonial history have sought to posit alternative, more materialist histories of the phenomenon” (123). These other more materialist explanations see the thugs as either people working

тички приказ на овој феномен" (123). Овие поматеријалистички објаснувања ги гледаат индиските разбојници или како луѓе што работеле против колонијалниот закон воспоставен од моќните колонијални владетели, или како локални групи, речиси платеници, најмалку од соседствата, за заштита. Овие согледби го нагласуваат тоа дека Англичаните го сфаќале индиското разбојништво како ирационално, брутално и во основа криминално, затоа што ваквиот опис придонесувал, како што вели Рој, кон „сè уште растечкиот проект на откривање на Индија“. Со оглед на тоа дека овие разбојници биле таинствени и тешко било да им се влезе во трагата, англиската колонијална полиција барала исповеди од соработници, па нивните искази ги користела за да ја утврди „вистината“ за разбојниците, да ги идентификува потенцијалните разбојници, но и да го оправда проектот на колонијалното владеење.

Кои се импликациите од оваа колонијална историја за современиот феномен на документирање на фудбалското силеџиство? Прво, и во двата контекста силеџиството е ограничено на одредени тела, фамилии и региони. Второ, во двата случаја, силеџиите се користат за да се оправда екстремното полициско насилство, но и да се испробаат некои политички техники. Трето, во обата случаја, омилена политичка техника е етнографската. Така, можеме да зборуваме за архива за разбојништвото во Индија, сочинета од колонијални записи и романи за разбојниците и исповеди од нив; но, исто така можеме да зборуваме за современата социолошка фудбалска „силеџиска архива“ во Англија, сочинета од текстови, нарации, безбедносни планови и полициски документи.<sup>16</sup> Конечно, употребата на терминот „силеџија“ во врска и со младите фудбалски навивачи во Англија и индиските бандити исцртува особена колонијална историја на односите меѓу отпадниците и доминантните мажествености. Терминот „силеџија“ исцртува расистички и колонијален план за владеење развиен во Индија, па донесен во Англија за да владее врз опасните пониски класи. Во постколонијална Англија, силеџијата веќе не е некаде таму, тој е тука, а техниките за негово препознавање и контролирање, развиени во Индија, се употребуваат и дома.

against colonial rule who had been displaced as rulers by the colonial powers, or as local groups, almost mercenaries, hired by neighborhoods for protection. What these accounts stress is that the English conceived of Thuggee as irrational, brutal and essentially criminal because such a depiction contributed to, as Roy puts it, “the still emerging project of discovering India.” Because thugs were secretive and difficult to track down, English colonial police solicited confessions from informers and then used their accounts to establish the “truth” of the thugs, to identify potential thugs but also to justify the project of colonial rule.

What are the implications of this colonial history for the contemporary phenomenon of documenting the football thug? First, in both contexts thug violence is essentialized to particular bodies, families and regions. Second, in both cases, thugs are used to justify extreme police violence but also to test drive certain policing techniques. Third, in both cases, the favored policing technique is that of ethnography. Thus, we can talk about a Thuggee archive in India made up of colonial accounts and novels about thugs and confessions by thugs; but we can also think in contemporary terms of a social science soccer “thug archive” in England made up of texts, narratives, security plans and police documents.<sup>16</sup> Finally, the use of the term thug in relation to both the young soccer fan in England and the Indian bandit maps a particular colonial history of the relations between outlaw and dominant masculinities. The term “thug” maps a racialized and colonial plan of governance developed in India and then brought home to rule the dangerous lower classes. In a post-colonial England, the thug is no longer over there, he is here and the techniques for controlling and knowing him developed in India are deployed at home.



Бафордовата нарација, особено со оглед на тоа дека тој не е Англичанец, туку странец, Американец, придонесува кон силеџиската архива, архива што создава карикатура за глупавиот, бестијален и див фудбалски навивач, за да ги глорифицира и оживотвори мажественостите на средната класа по падот на империјата. Додека за Бафорд толпата го претставува менталитетот на стадото, а не нешто возвишено како политички колективитет, неговото сопствено одбивање на толпата за него не значи елитен чин на диференцијација, туку херојски чин што ја потврдува суштествено цивилизираната и подредувачката природа на мажот од средната класа кој не се бори, туку пишува. Шупливиот маж, „маса без облик/ Парализирана сила, гест без движење,“ кој е империјалната мажественост забележана од Бафорд, низ својата близина да ја открива единствено својата одвоеност од она што тој го нарекува „антицивилизирана“ возбуда „да се биде во толпата при чин на насилство“ (193). Бафорд се воодушевува од мажествената силина на толпата, но во исто време инсистира дека возбудата е позајмена, таа е од чувството за опседнатост што ја потврдува неговата мажественост, а сепак му се заканува дека ќе го уништи. На крајот, тој бргу се враќа кон она што го нарекува „состојба да се биде граѓанин, да се биде цивилизиран.“ И продолжува: „Го сфаќам како мрежа што ме држи на место, ме спречува да паднам“ (193). Додека зјапа во празнината - насилство, толпа, беззаба уста на силеџијата - Бафорд знае дека стигнал длабоко во срцето на темнината и дека ќе преживее за да ја раскаже приказната.

## 2. „Trainspotting“ и Како од мајка родени: постимперијални мажествености

Во овој дел од мојот текст сакам да разгледам една друга нарација за британската мажественост, кажана не од некој што очајнички се држи до својата позиција во средениот универзум, туку од машки наратори кои за суштински во своите приказни за мажественоста на дваесеттиот век, ги замаат импотентноста, понижувањата и губењето на мажествениот авторитет. Неодамнешните учења во неколку различни дисциплини се обидуваат да ја

Buford's narrative, particularly since he is not English but an outsider, an American, contributes to the thug archive, an archive which produces the caricature of the dumb, bestial and savage football fan in order to glorify and reinvigorate middle-class masculinities after the decline of empire. While the crowd, for Buford, represents a herd mentality rather than anything as dignified as a political collectivity, his own individualist rejection of the crowd signifies to him not as an elite act of differentiation, but as a heroic gesture which confirms the essentially civilized and orderly nature of the middle-class man who writes rather than fights. No longer the hollow man, “shape without form, shade without color/Paralysed force, gesture without motion,” the imperial masculinity recorded by Buford revels in its proximity to but separation from what he calls the “anticivilized” excitement of “being in a crowd in an act of violence” (193). Buford thrills to the manly vigor of the crowd but simultaneously insists that the thrill is borrowed, a flair of obsession that confirms his masculinity and yet threatens to obliterate him. Ultimately he runs back to what he calls “this state of being a citizen, of being civilized.” And he continues: “I see it as a net that holds me in place, keeps me from falling” (193). As he peers into the void--violence, the crowd, the toothless mouth of a thug --Buford knows that he has arrived deep in the heart of darkness and that he will survive to tell the tale.

## 2. *Trainspotting and The Full Monty:* *Post-Imperial Masculinities*

In this next section of my paper, I want to look at a different narrative of British masculinity, one told not by a subject desperately holding on to his place in an ordered universe but by male narrators who make impotence, humility and the loss of masculine authority into the very essence of their stories about late twentieth century masculinity. Recent scholarship in several different disciplines has tried to address the possibility of a new politics of manhood but all too often these new and

именуваат можноста за нова политика на човештвото, но многу често овие нови и различни концепти за мажите и мажественоста ја наметнуваат идејата за решавање на „кризата“ на мажественоста. Филип Брајан Харпер во својата влијателна книга за црнечката мажественост, *Не сме ли мажи*, за цел го има токму овој метод на дијагностицирање на болестите на машкиот род: „кога пошироката култура смета дека во африканско-американското општество има перманентна „криза“ на црнечката мажественост, замисленото решение секогаш е вистинска афирмација на авторитетот на мажот - црнец.“<sup>17</sup> Ова сфаќање дека дестабилизацијата на мажественоста резултира со криза и дека кризата изискува моментна консолидација на машкиот авторитет, го поткрепува она што јас го нарекувам империјална мажественост. Од друга страна, постимперијалните мажествености одбиваат да му се потчинат на сфаќањето за кризата на мажественоста и намерно одбиваат да го зацврстат машкиот авторитет; наместо тоа, тие активно придонесуваат за негово разјаснување.

Земајќи го предвид сериозниот, мрачен и страотен тон на Бафордовиот модернистички приказ на белечките скапаници и насилници од работничката класа на Англија, кои се закануваат дека ќе ја турнат нацијата кон работ на анархијата, интересно е да се забележи дека сите места што ги одбрав за претставување на постимперијалните мажествености се комични. Злобните пародични одбивања на машкиот авторитет се во контраст со депресивните и сериозни приказни за белците од средната класа преку безбожничките, самоосудувачките, непристојните и хумористични стории за постимперијалните мажествености. На пример, озлогласениот класичен роман за скапаниците на Ирвин Велч *Trainspotting* (од кого беше направен филм во 1996) стремежите и неволите на невработената шкотска младина што сака да побегне од Тачерината Британија (од невработеноста и црната сиромаштија) ги опишува со див хумор и досетливост.<sup>18</sup> Рентон, антихеројот на романот и еден од петте наратори во текстот, ја одбива вообичаената развојна патека на наративна прогресија и своето време го минува движејќи се напред-назад меѓу екстазата на дрогите и агонијата на здодевноста. Тој нема период

different concepts of men and masculinity turn on the idea of resolving the “crisis” of masculinity. Philip Brian Harper, in his influential book on black masculinity, *Are We Not Men*, takes aim at precisely this method of diagnosing the ills of manhood: “when (the) broader culture conceives of African-American society in terms of a perennial “crisis” of black masculinity,’ the “imagined solution is (always) a proper affirmation of black male authority.”<sup>17</sup> This notion that the destabilization of masculinity results in crisis and, that crisis demands the immediate reconsolidation of male authority, underpins much of what I am calling imperial masculinity. Post-imperial masculinities on the other hand refuse to submit to the notion of masculinity in crisis and they also deliberately refuse to reconsolidate male authority; rather, they contribute actively to its unraveling.

Given the serious, dark, dire and moralistic tone of Buford’s modernist account of the white working class punks and thugs in England, who threaten to push the nation to the brink of anarchy, it is interesting to note that the sites I have chosen to represent post-imperial masculinities all happen to be comic. These wickedly parodic refusals of male authority contrast depressing and earnest tales of middle-class white manhood to irreverent, self-deprecating, foul-mouthed and humorous stories of post-imperialist masculinities. For example, Irvine Welch’s notorious punk classic novel *Trainspotting* (also made into a film in 1996) depicts the trials and tribulations of unemployed Scottish youth seeking some escape from Thatcher’s Britain, (unemployment and blistering poverty) with ferocious humor and wit.<sup>18</sup> Renton, the novel’s anti-hero and one of about five narrators in the text, refuses the usual developmental trajectory of narrative progression and spends his time shuttling back and forth between the ecstasy of drugs and the agony of boredom. He undergoes no period of maturation, he makes no progress, neither he nor his mates learn any lessons, no one quits the bad life and ultimately many of them die from drugs, HIV, violence, neglect. Renton explicitly acknowledges his re-



на созревање, не прави прогрес, ни тој ниту неговите другари не научуваат ништо, никој не го напушта лошиот живот и на крајот многумина од нив умираат од дрога, сида, насилство, негрижа. Рентон експлицитно го признава своето одбивање на нормативен модел на развој и одбивањето го претвора во горчлива критика на либералното сфаќање за изборот:

„Да претпоставјаме дека ги глеам добрите и лошите страни, дека знам дека ќе живеам кратко, дека сум здрав у тоа мозокот, итн., итн., ама ипак сакам да се надувам. Тие нема да ме пуштат. Тие нема да ме пуштат, оти тоа го глеат како знак на својот крах. Тоа дека едноставно си одбрал да го одбиеш она што ти го понудиле. Одбери нè нас. Одбери го животот. Одбери да плаќаш хипотека; одбери си машина за перење; одбери си кола; одбери да се квакнеш на кауч и да глеаш заглупувачки и затупувачки квизови; бутаж брза храна во муцката. Одбери да изгниеш, да мочаш и какаш по дома, за целосен срам на себичните заебани копуци што си ги створил. Одбери го животот. Па, ја одбрав да не го одберам животот. Ако тие пиздите не можат да се справат со тоа, што ги вртат. Ко што вика Хери Лодер, имам намера да одам до крајот на патот...“

Рентоновият избор да не го одбере „животот“ го става во радикална опозиција спрема моделите на машката респектибилност, но му дава и простор да ја обелодени контрадикторната логика на здравје, среќа и праведност во поранешната добротоечка држава. Во неговиот брилијантен злобен говор, тоа што ја одбира дрогата наспрема здравјето, Рентон го оправдува со тоа дека „не го одбрал животот“, а „животот“, според него, значи: „плаќање хипотека, машини за перење, автомобили, седење на кауч, гледање заглупувачки и затупувачки квизови, полнење на устата со брза храна, гниење во домаќинството.“ Тој не вели дека општеството „создава лажна, искривена логика за да ги апсорбира луѓето чие однесување е надвор од главниот тек“ (187). Во ова сфаќање „животот“, заглупувачкиот начин на домашна пасивност сочинува подобар морален „избор“ отколку животот со дрога и алкохол; истото сфаќање на младиот човек му ги нуди вооружените

fusal of a normative model of self-development and turns this refusal into a bitter critique of the liberal concept of choice:

“Suppose that ah ken aw the pros and cons, know that ah’m gaunnae huv a short life, am ay sound mind etcetera, etcetera, but still want tae use smack? They won’t let ye dae it. They won’t let ye dae it, because it’s seen as a sign of thir ain failure. The fact that ye jist simply choose tae reject whit they huv tae offer. Choose us. Choose life. Choose mortgage payments; choose washing machines; choose cars; choose sitting oan a couch watching mind-numbing and spirit-crushing game shows; stuffing fuckin junk food intae yir mooth. Choose rotting away, pishing and shiteing yersel in a home, a total fuckin embarrassment tae the selfish, fucked-up brats ye’ve produced. Choose life. Well, ah choose not tae choose life. If the cunts cannae handle that, it’s thair fuckin problem. As Harry Lauder sais, ah jist intend tae keep right on to the end of the road...”

Renton’s choice to not choose “life” situates him in radical opposition to modes of masculine respectability but also gives him space to expose the contradictory logic of health, happiness and justice within the post-welfare state. In this brilliantly wicked speech, Renton justifies his choice of drugs over health as a choice “not to choose life,” where “life” signifies in his words: “mortgage payments, washing machines, cars, sitting on the couch watching mind numbing and spirit crushing game shows, stuffing junk food into your mouth, rotting away in domesticity.” Society, he tells us, “invents a spurious convoluted logic to absorb people whose behavior is outside its mainstream” (187); within this logic “life,” a numbing mode of domestic passivity constitutes a better moral “choice” than a life of drugs and drink; this same logic offers the armed forces to young men over street gangs and marriage over sexual promiscuity.



сили наспроти уличните банди и бракот наспроти сексуалниот промискуитет.

Дури и во интелектуалните моменти, Рентоновото теоретизирање е поттикнато од намерно одбивање на машиот авторитет, самосвесно отфрлање на сфаќањето на методолошка аргументација. Рентон ја одбира пцовката место рационалната мисла, како своја аналитичка алатка. На пример, во острата дијатриба против Англичаните затоа што ја колонизирале Шкотска и против Шкотите што им го дозволиле тоа, тој беснее: „Бегби и сличните се ебени несреќи во земја на несреќи. Не треба да ги окривуваме Англичаните што нè колонизирале. Не ги мразам Англичаните, тие се само смотаници. Ние сме колонизирани од смотаници. Не можевме дури ни да одбереме пристојна, активна, здрава култура да нè колонизира. Не. Нè владеат истоштени глупаци. Тоа значи дека ние сме шо? Најдолни меѓу долните, џганот на земјава. Најбедното, најсервилното, најмизерното, најпатетичното ѓубре шо уопште се створило. Не ги мразам Англичаните. Тоа лајно шо го имат, тоа си го носат. Ги мразам Шкотите.“ (78). Рентоновата дијатриба можеби не ќе добие поени за инспиративните квалитети; сепак, таа е зла и потентна критика на британскиот колонијализам, од една страна, и на лажно оптимистичната реторика на антиколонијалниот национализам, од друга страна. Во друг контекст, Лиза Лоу го нарекува пишувањето што го одбива бинаризмот на колонијализмот наспроти национализмот „деколонизирачко пишување“, што за неа е „прогресивен прекин на колонијалниот начин на продукција.“<sup>19</sup> *Возовите минуваат*, шкотскиот деколонизирачки роман, ги претставува дрогата, кражбата и насилството како единствени алатки што им преостанале на колонизираните мажи и на мажите од средната класа во единбуршките гета.

Романот, за разлика од романите чија цел е да ги зацврстат империјалните мажествености, открива растечко незадоволство од конвенционалниот заплет во врска и со минатото и со иднината, или како утопија или како дистопија, а Велч нè тера да смислиме покомплексни исцртувања на просторот и времето. Мишел Фуко во прилогот

Even in his intellectual moments, Renton's theorizing is driven by a deliberate refusal of masculine authority, a self-conscious rejection of the logic of methodical argumentation; Renton selects the curse rather than rational thought as his analytic tool. For example in a scathing diatribe against the English for colonizing Scotland and the Scottish for letting them, he rants: "Begbie and the like are fucking failures in a country ay failures. It's no good blaming it on the English for colonizing us. Ah don't hate the English, they're just wankers. We are colonised by wankers. We can't even pick decent, vibrant, healthy culture to be colonized by. No. We're ruled by effete arseholes. What does that make us? The lowest of the low, the scum of the earth. The most wretched, servile, miserable, pathetic trash that was ever shat into creation. I don't hate the English. They just get on with the shit they've got. I hate the Scots" (78). Renton's diatribe may not win points for its inspirational qualities; however, it is a mean and potent critique of British colonialism on the one hand and of the falsely optimistic rhetoric of anti-colonial nationalism on the other. In a very different context, Lisa Lowe has called writing which refuses the binary of colonialism versus nationalism as "decolonizing writing" which she calls "an ongoing disruption of the colonial mode of production."<sup>19</sup> *Trainspotting*, a Scottish decolonizing novel, envisions drugs, theft and violence as the only tools left to the colonized and working-class males of Edinburgh's slums.

This novel, unlike novels aimed at fortifying imperial masculinities, reveals an increasing dissatisfaction with the conventional plotting of both the present and the future in terms of either utopia or dystopia and Welch forces us to come up with other more complex mappings of space and time. Michel Foucault in an article called "Of Other Spaces" develops the notion

наречен „За другите простори“ го развива концептот за „хетеротопија“ како алтернативна историја на просторот. Фуко исцртува конвенционален модел на историја во која минатото го претставува просторот на мртвите, а иднината, просторот на можностите. Сепак, тој тврди дека веќе не можеме да ставиме јасни граници меѓу минатото, сегашноста и иднината - живееме во време на симултаноста - „во епоха на јукстапозицијата, епоха на блиското и далечното, на едно-до-друго, на распрснатото.“<sup>20</sup> Животот, во овој модел, не е едноставно пат што се протега во иднината, туку мрежа од односи, точки, крстосници - овој концепт на времето и местото е произведен од различни идеологии и различни сфаќања на субјективноста, во која единствениот поим за индивидуата и нејзините слободи нема смисла, бидејќи слободата на едно место предизвикува неслобода на друго. Рентоновото легендарно отфрлање на малограѓанскиот живот во претходно цитираниот говор, на пример, изразува таков модел на време и место, избор и угнетеност. Тој го препознава лажното ветување за индивидуално здравје и среќа на начин на кој индивидуалните слободи покриваат многу систематски начини на угнетување.

Фуко ја дефинира хетеротопијата, упатувајќи на некои специјални простори што „имаат чудно својство да бидат во врска со сите други места.“ Таквите хетеротопски места функционираат „било за да им се спротивставуваат, да ги неутрализираат, да ги одразуваат или да ги пресвртуваат“ оние места до кои се наоѓаат. Како примери, тој ги наведува: огледалата (место кое не само што одразува, претставува или прекршува); интернатите (место каде што кризата и трансформирањето се прават преку дисциплиничко управување); лудниците/затворите (места за одделување на девијантните индивидуи од нормативната популација).<sup>21</sup> Со други зборови, хетеротопски се или илузорните светови што ги разоткриваат „реалните“ простори како уште поилузорни (борделот ја разоткрива нереалноста на хетеросексуалниот брак; лудницата ги открива неуспесите на граѓанското општество); или периферните простори што функционираат како компензирачки простори што ги приближуваат неуспесите на „нормативниот“ простор (колонијата е

of “heterotopia” as an alternative history of space. Foucault maps a conventional model of history within which the past represents the space of the dead and the future represents the space of possibility. He argues however that we can no longer make clean breaks between past, present and future - we live in an age of simultaneity - "an epoch of juxtaposition, the epoch of the near and far, of the side-by-side, of the dispersed."<sup>20</sup> Life, within this model, is not simply a road stretching into the future but a network of relations, points, intersections - such a concept of time and space is produced by different ideologies and different notions of subjectivity within which a unitary notion of the individual and his freedoms makes no sense since freedom in one place always entails unfreedom in another. Renton's fabulous rejection of bourgeois life, for example, in the speech quoted above articulates just such a model of time and space, choice and oppression. He recognizes the false promise of individual health and happiness and the ways in which individual freedoms cover over much more systematic modes of oppression.

Foucault defines heterotopia with reference to certain special spaces that “have the curious property of being in relation with all other sites.” Such heterotopic sites function “either in order to contradict, neutralize, mirror or invert” the sites they juxtapose. And he lists as examples: mirrors (a place that neither simply reflects, represents nor refracts); boarding schools (a place where crisis and transition is managed through disciplinary regimes); asylums/prisons (places to separate out deviant individuals from the normative population).<sup>21</sup> In other words, heterotopia are either illusionary spaces that expose “real” spaces as even more illusionary (the brothel exposes the unreality of heterosexual marriage; the asylum reveals the failures of civil society); or peripheral places which function as compensatory sites which accommodate the failures of “normative” space (the colony as compensatory site for the nation state; the prison as compensatory site for the criminal justice system).

компензирачки простор за националната држава; затворот е компензирачки простор за правниот систем).

За нашата цел е интересно тоа што Фуко и возот го опишува како хетеротопски простор. Тој пишува: „возот е исклучителен врзоп од релации, затоа што е нешто низ кое некој поминува, тој е и нешто со што некој може да стигне од едно место во друго, а тој е и нешто што не одминува...“ Во *Trainspotting* возот меѓу Лондон и Единбург е хетеротопски простор што поврзува два града, два главни града, два омилен туристички града, но тој попатно запира и ја исцртува релацијата меѓу Лондон, Единбург и сите места меѓу нив. Бегби и Рентон заедно се возат во воз, со катастрофални резултати, во поглавјето наречено "Inter Shitty". Насловот е шега за односите меѓу времето, просторот и транспортот, со тоа што "city" го менува во "shitty", па надворешното патување низ земјата го претвора во внатрешно патување низ дебелото црево.

Во "Trainspotting", Велч за „внатрешното“ повеќе-пати зборува, не како за психичко, туку како за стомачно; и целиот дискурс во неговиот роман се врти околу телото како хетеротопски простор за конзумација и создавање измет, урина и блујаници.

"Inter Shitty" е раскажано преку споулавената свест на Бегби, кој во романот го претставува гласот на жестоко и сурово насилство, како и она што ќе биде наречено „фашизам“ во книгата. Неговите прекари, Франко и Генералисимо, силно го поврзуваат со насилството на апсолутистичкото владеење. Додека Рентон и Бегби седат во возот и пијат, Бегби коментира дека возот не треба да запре никаде меѓу Единбург и Лондон: „треба да биде Единбург до Лондон, крај на причата, да ја ебам“ (113). Во неговата апсолутистичка рамка, за него постојат само две места - таму каде што е и таму каде што треба да стигне, сите други места се непотребни "shitties." Како и обично, Бегби започнува тепачка во возот. Бесен е поради тоа што тој и неговите другари не можат да ги користат многуте празни седишта, бидејќи тие се резервирани за другите патници што треба да се качат во возот во другите

Interestingly enough for our purposes, Foucault also describes the train as a heterotopic space. He writes: "a train is an extraordinary bundle of relations because it is something through which one goes, it is also something by means of which one can go from one point to another, and then it is also something that goes by..." In *Trainspotting*, the train between London and Edinburgh is a heterotopic space which connects two sites, two capitals, two tourist havens but which also stops along the way and maps a relations between London, Edinburgh and all the places in between. Begbie and Renton take the train together and with disastrous results in a chapter called "Inter Shitty." This title makes a joke out of the relations between time, space and transport by folding city into "shitty" which makes an external journey across the country into an internal journey through the bowels.

Welch repeatedly refers to the "internal" in *Trainspotting* as not psychic but intestinal; and all the discourse on inner life in this novel revolves around the body as a heterotopic space for consumption and production of shit and "pish" and vomit.

"Inter Shitty" is told through the rabid consciousness of Begbie who constitutes the voice of outrage and raw violence in the novel as well as what gets called "fascism" in the book. His nicknames, "Franco" and "Generalissimo" pointedly link him with the violence of authoritarian rule. As Renton and Begbie sit on the train drinking, Begbie comments that the train should not stop anywhere between Edinburgh and London: "it should jst be Edinburgh to London, end ay fucking story" (113). Within his authoritarian framework, only two places exist for him - where he is and where he is going, all other places are useless "shitties." Begbie, as usual, begins a fight on the train. He becomes enraged by the fact that many empty seats cannot be occupied by him or his mates because they are reserved for other travelers due to board the train in other cities. Begbie calls the reservation system a "fucking liberty" (114) and continues in his own unique and horrifying voice about the class politics of the train:



градови. Системот на резервации Бегби го нарекува „ебена слобода“ (144) и со својот специфичен застрашувачки глас продолжува да зборува за класната политика на возот. „Ау, ги резервирале местата. Ебена слобода, тоа ти е. А тебе - кој прв си дошол, тој да си седне. Глупа резервација на местата... ќе им дадам на пиздите резервирани места, да ги ебам“ (114) Тука Бегби е обележан и како особено зол насилник и како груб, но релевантен критичар на малограѓанската респектибилност. Неговите анализи всушност ја откриваат буржуаската смисла за овластување, со која некој може да завземе место без да биде во него.

Насловот на романот, "Trainspotting", го зел името од безопасната детска игра на забележување возови во гратчињата низ Велика Британија. Фројд пишува за момчешката фасцинација од возовите како за сексуална фасцинација со особеното движење и со „возбудата поради движењето“ што ја донесува возењето. Фројд пишува: „Збунувачки е фактот што момчињата толку исклучително интензивно се интересираат за сите нешта поврзани со железницата, па на возраст кога продукцијата на фантазиите е најактивна (непосредно пред пубертетот), ги употребуваат овие нешта како јадро на симболиката што е особено сексуална.“<sup>22</sup> За момчињата, според Фројд, возот е претстава и за фалусниот симбол и за движењето на самата сексуална активност. На тој начин активноста на забележување возови станува помалку асексуално хоби, а повеќе автоеротска или хомоеротска активност. Така, средбата меѓу Бегби и неговиот татко на местото каде што порано била старата Централна станица на Леит, станува значајна, кога стариот им вели на Бегби и момчињата: „Шо прајте бе, дечки? Глеате возови, а?“ Бегби го отфрла својот пијан, паднат татко, тука на местото на машкото сексуално будење, нарекувајќи го „ебена стара пизда“ и си оди. Отфрлањето на таткото е повеќе од едноставно решавање на едиповиот комплекс; тоа на повеќе начини претставува отфрлање на самата маш-ка сексуалност. Малкумина од момчињата во романот се впуштаат во каков и да е облик на „успешен“ сексуален однос и во најголемиот дел од времето повеќе ги интересира пиенето и дрогирањето отколку сексот. Пустата станица во

„Aw they booked seats. Fuckin liberty, so it is. It should be first fuckin come, first fuckin served. Aw this bookin seats shite...ah'll give the cunts bookin fuckin seats“ (114). Here Begbie is marked as both a particularly vicious bully and as a harsh but relevant critic of bourgeois respectability. His analysis actually reveals the privilege of a bourgeois sense of entitlement whereby one can take up space without even being in it.

The novel's title, *Trainspotting*, takes its name from the harmless boyhood occupation of watching for trains in small towns across Great Britain. Freud writes about the fascination that trains hold for boys as a sexual fascination with the particular motion and "sensations of movement" brought on by the train ride. Freud writes: "It is a puzzling fact that boys take such an extraordinarily intense interest in all things connected with railways, and at the age at which the production of phantasies is most active (shortly before puberty), use those things as the nucleus of a symbolism which is particularly sexual."<sup>22</sup> For boys, according to Freud, the train represents both a phallic symbol and the motion of sexual activity itself. The activity of "trainspotting" then becomes less of an asexual hobby and more of an autoerotic or homoerotic activity. An encounter between Begbie and his father at the site where the old "Central Station" of Leith used to be, becomes all the more relevant then, when the old man says to Begbie and his mates: "What yis up tae lads? Trainspotting, eh?" Begbie rejects his drunken and down and out father here at the site of male sexual awakening calling him a "fucking auld cunt" and striding away. The rejection of the father is more than simply the resolution of an oedipal complex; in many ways, it represents the rejection of male sexuality itself. Few of the Skag Lads in the novel engage in any form of "successful" sexual interaction and most of the time they are more interested in drinking or doing drugs than in sex. The deserted station at Leith, haunted as it is by the ghost of Begbie's father and the lost past of male sexual promise, represents now the break down of male lines of authority and inheritance; the disintegration of phallic power and the end of trainspotting.

Леит, запоседната од духот на таткото на Бегби и изгубеното минато на машкото сексуално ветување, сега го претставува кршењето на машките линии на авторитет и наследство, дезинтеграцијата на фалусната моќ и крајот на забележувањето возови.

"Trainspotting" е само еден од низата британски филмови и романи што се населуваат во свеста на насилникот за да ѝ дозволат „на империјата да го возврати ударот“. Освен тоа, не треба да нè изненади тоа што кога империјата ќе одговори, тоа ќе го стори во форма на Калибановото проклетство: валкано со жаргонски говор, обоено со злоба и бес. Иако "Trainspotting" сака да ја погоди респектибилната мажественост со тоа што го отфрла домаќинството и горчливо ги критикува доминантните форми на мажественоста отелотворени во војникот, полицаецот, бизнисменот и таткото, овој роман ги вкотвува новите форми на мажественост на насилни и бунтовни мажи, научени на хомофобија, расизам и сексизам и обучени да убиваат. Конечно, "Trainspotting" ја искажува мажественоста на помалите групи, која е врзана со доминантната мажественост, така што го претставува спротивното; оваа спротивност на мажественоста, сепак, не може да ја признае можноста мажественоста да биде искована од машки и женски тела. Меѓутоа, еден друг постимперијален текст за мажественоста, *Како од мајка родени*, режиран од Питер Катанео, целосно ја истражува можноста да се опише понижувањето и понизноста, без да се окривуваат жените за тоа и без да претставува опаѓање на машката сила како резултат на подемот на корозивната и кастрирачка форма на женската моќ.

*Како од мајка родени*, во кој игра Роберт Карлајл (кој го играше страшниот, но смешен Бегби во *Возовите минуваат*) се случува по падот на индустријата за челик во Шефилд. Филмот започнува со краток документарец, журнал, за Шефилдовиот челик во раните 70-ти. Филмот почнува дваесет години подоцна, кога челичарницата е затворена и илјадници работници се без работа. Во овој филм, челикот функционира како метафора за старите

*Trainspotting* is just one of a handful of new British films and novels which inhabit the consciousness of the thug in order to allow the "empire to speak back." We should not be surprised, moreover, that when the empire does reply it is in the form of Caliban's curse: filthy and slang-laden, colored by spite and rage. While *Trainspotting* takes aim at respectable masculinity by refusing domestic manhood and bitterly critiquing the dominant forms of masculinity embodied in the soldier, the police man, the business man and the father, it still anchors its new forms of masculinity to violent and unruly males, schooled in homophobia, racism and sexism and licensed to kill. *Trainspotting* ultimately, articulates a minority masculinity that is bound to dominant masculinity by virtue of representing its opposite; this counter-masculinity still cannot acknowledge the possibility of a masculinity forged from gay and female bodies. Another post-imperial masculinity text, however, *The Full Monty*, directed by Peter Cattaneo, fully explores the possibility of depicting male humiliation and humility without blaming women and without representing a decline of masculine strength as the result of the rise of a corrosive and castrating form of feminine power.

*The Full Monty*, starring Robert Carlyle (who played the terrifying but humorous Begbie in *Trainspotting*) takes place in the aftermath of the decline of Sheffield's steel industry. The film opens with a short documentary, a public service film, which recounts the glory of Sheffield's steel works in the early 1970's. The film begins some 20 years later when the steel works have closed and thousands of steel workers are unemployed. Steel, in this film, work as a metaphor for past models of masculinity,

модели на мажественост, онаа мажественост што зависела од „цврстото тело“, да го употребам терминот на Сузан Џефорд, но падот на челичарницата служи и како мрачен потсетник за беснеењето на тачеризмот во британската национална индустрија.<sup>23</sup> Многу мажи во Шефилд се без работа, додека нивните девојки, жени и мајки кои работат во услужните дејности, сè уште се вработени. Економските несразмерности меѓу физичките работници кои сега се невработени и физичките работнички кои си ги задржале вработувањата значајно и неотповикливо ги поместиле координатите и значењата на родот и сексуалноста. Кога во градот ќе дојде едно кабаре, некои од локалните момчиња ќе решат дека треба да се обидат да заработат некој денар со стриптиз и еротско танцување. За чудо, процесот на развивање на шоуто ги фрла мажите во низа дилеми кои се појавиле за да ја дефинираат женственоста и кои речиси никогаш не ги поврзуваме со мажественоста: мажите се грижат за своите тела, облеката, способноста да танцуваат, пожелноста.

Филмот почнува со серија напади врз машките привилегии: протагонистот Газ е невработен и се мачи да ѝ плаќа алиментација на поранешната жена за да го одржи односот со синот. Другар му Дејв, според зборовите на жена му, „се предал“, се ограничил на социјална помош и си седи дома. Џералд, поранешниот шеф на Газ и Дејв, не може да се натера себеси да ѝ каже на жена си дека ја загубил работата, па секое утро тргнува на работа и оди во Заводот за вработување, очајнички надевајќи се дека ќе најде работа пред таа да дознае дека ги потрошиле парите. Конвенционалните машки улоги на татко, маж и хранител се под сериозен притисок кога почнува филмот, а мажественоста уште од почеток е дефинирана како категорија на која од сите страни ѝ се заканува редундантност.

Додека еден ден Газ и Дејв се враќаат дома по тешкиот ден поминат во крадење остатоци метал од старата фабрика, тие среќаваат долга редица жени кои чекаат да бидат примени во клубот „Работници“, каде што настапуваат кабаретските танчери. Газ преку прозорецот

masculinities dependent upon “hard bodies” to use Susan Jefford’s term but, the decline of the steel works also serves as a grim reminder of the ravages of Thatcherism on British nationalized industry.<sup>23</sup> Many men in Sheffield are out of work while their girlfriends, wives and mothers who work in the service industry still have jobs. The economic disparities between the blue collar men who are now unemployed and the blue collar women who retain their service jobs shifts significantly and irrevocably the coordinates and meanings of gender and sexuality. When a Chippendale’s show comes to town, some of the local lads decide that they should try and make some money by stripping and erotic dancing. Amazingly, the process of developing a show throws the men into a series of dilemmas which we almost never associate with masculinity but which have come to define femininity: the men worry about their bodies, their clothes, their ability to dance, their desirability.

The film opens with a series of assaults upon male privilege: the film’s protagonist, Gaz, is unemployed and struggling to make custody payments to his ex-wife in order to maintain a relationship with his son. Dave, his mate, has, in the words of his wife, “given up” and resigned himself to redundancy at work and at home. Gerald, the former boss of Gaz and Dave, cannot bring himself to tell his wife that he is out of work, so he leaves for work every morning and heads to the job center, desperately hoping to find work before she finds out that their money has run out. The conventional masculine roles of father, husband and breadwinner are all under serious pressure as the film begins and masculinity is defined from the outset as a category threatened on all sides by redundancy.

As Gaz and Dave return home one day after a hard day of stealing scrap metal from the old factory, they encounter a long line of women waiting to be admitted to the Working Men’s Club where the Chippendale dancers are performing. Gaz slips into the men’s bathroom through a window to survey



се вовира во машкиот тоалет за оттаму да ја гледа сцената наменета „само за жени“. Но, пред да добие вистинска шанса да ја гледа величествената сцена во која стотици жени викаат и скокаат по стриптизерот, три жени одат кон машкиот тоалет за да ја избегнат редицата пред женскиот. Газ се протнува во една преграда и гледа низ дупката од вратата. Додека Газ тука е во позиција што се чини дека е традиционално машка, позиција на воајер, она што го гледа радикално ги менува родовите улоги на гледачите. Газ најпрвин е задоволен од тоа што ги гледа жените како машкиот тоалет го претвораат во женски ставајќи шминка пред огледалото. Ги гледа нив како се гледаат себеси. Сепак, пред негови очи, сцената нагло се менува од женска сцена на изложеност, кон машка сцена на активност, кога една од жените го подигнува здолништето и стоејќи уринира во писоарот на задоволство на пријателките. Место да се ограничи едноставно на психоаналитичкиот модел на кастрација или женски фалицизам, оваа сцена, според мене, регистрира отфрлање на неколку сфаќања за родовите: прво, одбива да ја обележи машкоста како место на сексуализиран воајеризам, а второ, оваа сцена ги сугерира ефектите на дури и случајната инвазија на машкиот свет од страна на жените. Конечно, рамката на кадарот - што го лоцира мажот којшто се крие зад вратата, двете жени пред огледалото и онаа пред писоарот - ја предвидува темата на погледот што ќе биде елаборирана во филмот и ќе кулминира во последната слика.

Растечката редувантност на старите облици на родови релации и старите облици на мажественост е потцртана во *Како од мајка родени* со оваа нагла, но неповратна реконфигурација на машкиот поглед. Во холивудскиот филм, машкиот поглед го структурира погледот на гледачот и на машкиот гледач му овозможува да се идентификува со активноста во сцената и да ја посакува жената што е поставена како објект на неговиот поглед/желба. Мажествената жена во оваа сцена, жената пред писоарот, го реструктурира машкиот поглед со тоа што инсистира машкиот поглед да биде разбиено преку алтернативните начини на мажественост. Значи, во сцената во машкиот тоалет, Газ може воајеристички да сирка во

the “women only” scene inside. But before he has a real chance to take in the glorious scene of hundreds of women yelling and whooping at a male stripper, three women make their way towards the men’s room hoping to avoid a line for the toilet. Gaz slips into a stall and watches what transpires through a hole in the door. While Gaz here occupies the seemingly traditional male position of the voyeur or peeping tom, what he sees changes radically the gendered roles of spectatorship. At first, Gaz takes pleasure in watching the women transform the men’s room into a women’s room by applying make-up in the mirror. He watches them watching themselves. Right before his eyes, however, the scene changes abruptly from a feminine scene of display to a masculine scene of activity when one of the women hikes up her skirt and pees standing up at the urinal to the delight of her friends. Rather than conforming to simply a psychoanalytic model of either castration or female phallicism, this scene, I think, registers a refusal of several gender logics: first it refuses to mark maleness as the place of sexualized voyeurism, and second, the scene suggests the effects of even casual invasions of male space by women. Finally, the framing of the shot—which locates a man hiding behind a door, two women in front of a mirror and another woman at a urinal—predicts the politics of the gaze that will be elaborated in the film and will culminate in the film’s final shot.

The growing redundancy of old forms of gender relations and old forms of masculinity is underscored in *The Full Monty* by this abrupt but irreversible reconfiguration of the male gaze. In Hollywood cinema, the male gaze structures the look of the viewer and allows for the male spectator to identify with activity in the scene and to desire the female who is positioned as the object of his gaze/desire. The masculine woman in this scene, the woman at the urinal, restructures the male gaze by insisting that the male gaze be routed through alternative modes of masculinity. In the men’s room scene, then, Gaz can peer voyeuristically at the women in the mirror only if he also looks at the woman at the urinal. Gaz’s struggle, here and in other key scenes of watching and being watched, indicates how thoroughly

жената пред огледалото, само ако гледа и во жената пред писоарот. Газовата борба, тука и во другите клучни сцени на гледање и примање погледи, покажува колку длабоко се трансформирани односите меѓу мажите и жените, поради промените на ниво на економијата и работењето. Сепак, би било несоодветно да кажеме дека недостигот од економска моќ применет од мажите од работничката класа од Шефилд „ги кастрира“. Наместо тоа, им дозволува да се видат себеси како субјекти што го претставуваат и го симболизираат недостигот, наместо така да ги гледаат жените.

Кога Газ ќе им каже на своите пријатели во Заводот за вработување што видел во машкиот тоалет, нивните одговори бележат непознати форми на машка параноја што се предизвикани помалку од бесот спрема жените, а повеќе од чувството на неизбежно изобилство на хетеро-нормативна машкост штом мажественоста циркулира низ различни тела. Газ сугерира: „Кога жените ќе почнат да мочаат како нас, толку е, готови сме Дејв, екстинкто.“ Друг маж додава: „Тие се претвораат во нас... за четири години мажите нема да постојат, освен во зоолошки градини, неупотребливи, диносауруси, застарени... како скејт-бордите.“ Оваа тема на машко себепотценување ја достигнува својата најниска точка кога Дејв и Газ наоѓаат маж што сака да се убие во својот автомобил. Спасувањето и враќањето во живот на овој самоубиец, Лампер, е несентиментално, а сепак кондензира силна блискост меѓу мажите во неволја. Братимењето ги надминува класните граници кога момчињата го земаат својот поранешен шеф Џералд да им биде инструктор. Неговите балски танчерски способности, некогашни белези на рафинираната и респектабилна мажественост, сега стануваат основа на новото машко заедништво, инспирирано од разочараноста и отфрленоста, но се продуктивни за создавање нов модел на мажевност центриран врз машката изложеност и ранливост.

Танчерското братство станува побројно кога Газ и неговите пријатели прават аудиции за новата стриптизерска трупа и наоѓаат уште двајца членови: црнецот со

male-female relations have been transformed by changes at the level of economy and labor practices. It would be inaccurate however to say that the lack of economic power exercised by the working class men of Sheffield “castrates” them; rather, it allows them to see themselves, rather than women, as the subjects who represent and figure lack.

When Gaz reports back to his friends at the unemployment office about what he has witnessed in the men’s room, their responses record unfamiliar forms of male paranoia which are inflected less by rage at women and more by a sense of the impending redundancy of heteronormative maleness once masculinity circulates through different bodies. Gaz himself suggests: “When women start pissing like us, that’s it, we’re finished Dave, extincto.” Another man adds: “They’re turning into us...in four years men won’t exist except in zoos, obsolete, dinosaurs, yesterday’s news...like skateboards.” This theme of male self-deprecation reaches its nadir when Dave and Gaz find a man trying to kill himself in his car. The rescue and resuscitation of the suicidal character, Lamper, is unsentimental and yet it precipitates a strong fraternity between men in trouble. The fraternity crosses class lines when the lads recruit their former foreman Gerald to be their dance instructor. His ballroom dance skills, once the mark of a refined and respectable masculinity, now become the basis for a new male collectivity inspired by disenchantment and exclusion but productive of a new model of maleness centered upon masculine display and vulnerability.

The dance fraternity grows in numbers when Gaz and his new friends begin auditions for their stripper troupe and they find two more members: a black man named Horse and a

прекар Коњ и хомосексуалецот Гај. *Како од мајка родени* алудира на алтернативните конструкции на мажественоста и преку овие ликови ги поврзува со расата и сексуалноста. Ликот на Коњот, покрај неговото име, успева да се издигне над стереотипот на црнечката мажественост поврзана со големиот фалус, а токму хомосексуалецот, наречен со општото име Гај, ја презема улогата на алфамажјак во групата. Уште повеќе, кога Гај започнува врска со Лампер, нивните алтернативни верзии на мажественоста само ги уверуваат другите дека доминантната мажественост (како умирачката индустрија на челикот) е тотално банкротирани форма.

Филмов конечно сугерира дека кога мажите и жените општествено, финансиски, па дури и културолошки, ќе си ги променат улогите, ефектите не се толку лоши. Жените со моќ, откриваме, не се однесуваат едноставно како мажи, туку ги култивираат своите односи спрема мажественоста и женственоста и ги охрабруваат мажите околу себе да го сторат истото. Слично, мажите на кои им е одземена моќта, лесно паѓаат во конвенционалните грижи околу импотентноста, но ги учат и лекциите на објективацијата. Во многу комичната сцена дома кај Џералд, каде што мажите за првпат се обидуваат да се соблечат еден пред друг, се појавува цела низа проблеми во врска со телото. Кога Дејв ќе признае дека се чувствува дебел и несмасен, Џералд му одврка: „Дебелината е женска работа, знаеш.“ Потоа мажите на Дејв и еден на друг си даваат совети за држење диета и вежбање. Тоа што сцената се одигрува во раскошна вила, приградски дом на поранешниот функционер, исто така ги прераспределува класните разлики во групата и односите меѓу мажите и домаќинството. Како што наоѓаме жени во машкиот тоалет во клубот „Работници“, така наоѓаме мажи дома, денски, кои дискутираат за телата.

Крајната сцена сугерира како новите концепти на мажественоста можат и навистина треба да бидат разбиени преку феминизмот и женското тело. Газ краде примерок на филмот *Флешденс* за да им покаже на танчерите пример за тоа како треба да изгледа танцувањето. Но

gay man named Guy. *The Full Monty* hints at alternative constructions of masculinity and associates them through these characters with race and sexuality. The character of Horse, despite his name, manages to rise above the stereotype of a black masculinity anchored by a huge phallus and it is the gay man, generically called Guy, who assumes the role of alpha male in the group. Furthermore, when Guy begins a relationship with Lamper, their alternative versions of masculinity only persuade the other men that dominant masculinity (like the dying steel industry) is a totally bankrupt form.

The film ultimately suggests that when men and women reverse places socially, financially and even culturally, the effects are not all bad. Women with power, we discover, do not simply behave like men, they cultivate their own relations to masculinity and femininity and they encourage the men around them to do the same. Similarly, disempowered men may easily fall into conventional concerns about impotence, but they also learn lessons in objectification. In a hilarious scene at Gerald's where the men first try stripping in front of each other, a whole array of issues come up about embodiment. When Dave confesses that he feels fat and out of shape, Gerald shoots back: "Fat is a feminist issue you know." The men proceed to give Dave and each other advice about dieting and working out. The fact that this scene takes place in the 'posh' suburban home of the former foreman also recalculates the class differentials within the group and the relationships between men and domesticity. Just as we found women in the men's room at the working man's club, so we find men at home during the day discussing body issues.

One final scene suggests how new conceptions of masculinity can and indeed must be routed through feminism and the female body. Gaz steals a copy of *Flashdance* in order to give his dancers some sense of what good dancing should look like. But as the film begins, Dave peers at the screen in wonder



кога ќе почне филмот, Дејв зјапа во екранот чудејќи се поради почетната сцена кога Џенифер Билс, ноќна танчерка, денски заварува во фабриката. Глетката на женска танчерка како заварувач, како и сликата на жената пред писоарот, уште еднаш ја предизвикуваат идејата за жената како изложен предмет, но креираат и неприродна слика на женска мажественост, што мажите сега ќе мора да ја достигнат. Мажественоста низ целиот филм *Како од мајка родени* е прецизно заварена форма на заедништвото на мажественостите на помалите групи. Конечно, овој филм за мажите под притисок креира нови стандарди за опишување на мажественоста во водечките филмови, а завршува со табуизираната претстава на машката голотија. Во својата конечна успешност, оваа британска комедија открива дека мажественоста на помалите групи може да ја прикаже водечката мажественост како опасен мит за потентноста, неранливоста и насилството. Последната слика што треба да ја сочини главната финта на соблекувањето, всушност одбива да го открие фалусот при тоталитетот на машкоста; финалето на машиот стриптиз е сликано од зад сцената и статичниот кадар ги фака шестемини мажи одзади и целата толпа жени што врескаат. Така, целосниот приказ е овој кадар што ја вклучува жената како воајер, а машкото тело е изложено, а според формата и содржината тој е одек на поранешната сцена со жената пред писоарот. Во обете сцени го гледаме само фалусниот субјект одзади и во обете сцени погледот на машиот воајер е извлечено преку погледот на жената. Двете сцени заедно го сочинуваат "the full monty".

### 3. Кралеви и чудаци: Заклучок

Би сакала да завршам така што ќе го исполнам ветувањето од мојот наслов и многу накратко ќе се осврнам врз империјалната мажественост на женскиот травестит. Иако *Како од мајка родени* ја замислува можноста жената да ја употреби и да ја отелотвори мажественоста, овој филм се задоволува со тоа ваквата примена да ја опише на начин на полово пресвртување. Во мојот заклучок, сугерирам дека изведбите на женските травестити прават повеќе од имитирање на машката мажественост

at the film's opening scene of Jennifer Beals, dancer by night, welding by day in a factory. The spectacle of the female dancer as welder, like the image of the woman at the urinal, challenges once more the idea of woman as an object of display but also creates the uncanny image of a female masculinity that the men must now emulate. Masculinity throughout *The Full Monty* is precisely welded together from a collectivity of minority masculinities. This film, finally, about men under pressure creates new standards for the depiction of masculinity in mainstream film and it ends by referencing the taboo representation of male nudity. In its final flourish, this British comedy reveals that minority masculinities can expose mainstream masculinity as a dangerous myth of potency, invulnerability and violence. The final shot which should constitute the "money shot" of "the full monty" actually refuses to make the visibility of the phallus into the totality of maleness; the finale of the strip show is filmed from the back of the stage and a freeze frame captures the six naked men from behind and the crowd of screaming women full on. The *full monty* then is this shot which includes the female voyeur looking and the male body on display and it echoes in form and content the earlier shot of the woman at the urinal. In both scenes, we only see the phallic subject from behind and in both scenes the gaze of the male voyeur is routed through the gaze of women. The two scenes together make up the full monty.

### 3. Kings and Geezers: A Conclusion

I'd like to end by fulfilling the promise of my title and referencing very briefly the post imperial masculinity of the drag king. While *The Full Monty* imagines the possibility of women deploying and embodying masculinity, it was content to depict such deployments in the mode of sex reversals. In this my conclusion, I suggest how drag king performances do more than imitate male masculinity or deploy the signifiers of dominant masculinity from a recognizably female position. Rather drag king masculinities remind us that masculinity is

или од употребување на означителите на доминантната мажественост од препознатлива женска позиција. Мажественостите на овие травестити не потсетуваат дека мажественоста најдобро се проучува во оние изведбени арени каде што целосно го напушта машкото тело.

Вечерта кога бев во клубот „Чудаци“ во Лондон, имаше барем 300 необични лица во преполнетиот клуб. Лезбејки, педери, хетеросексуални, транссексуални, трансродови лица, сите тие се расфрлуваа со жива мешаница од мустаки, козји брадички, бакенбарди, брадишта, костуми, вратоврски, кожени јакни и работнички униформи. Темата, се разбира, беше „чудаци“, па беше предвидливо тоа што во текот на вечерта се одржа „натпревар на чудаци“, за да им се доделат награди на најдобрите чудаци од толпата. На натпреварот на чудаци се појавија низа комичари од типот на Бени Хил, имитатори на Лијам Галагер од „Оејзис“ кои отвораа уста како да пеат, а имаше и стриптиз во кој травеститот ќе соблече едно парче облека за да открие дека под него има друго и една сцена од филм со Џејмс Бонд. „Gezeer“ („чудак“), се разбира, се однесува на посебен британски вид мажественост што горедолу одговара на она што во американскиот сленг е „a man's man“. Клубскиот изведувач Џулс, женски травестит во стилот на „gezeer“, го дефинира зборот „gezeer“ како „дрзок шизик кој е полн со самодоверба и малку преблискав.“ Травеститот-изведувач Стенли ја проширува оваа дефиниција: „Мислам дека „gezeer“ се однесува на особено одвратната момчешка британска мажественост“. Некои од помажествените женски травестити во интервјуата сугерираат дека травестијата им дава простор да флертуваат со екстремните верзии на мажественоста, но и да ги прекршат суштинските врски меѓу мажественоста и машкоста. Џулс објаснува дека шоуто на чудаци, на пример, било можност да се изрази еден особен облик на машкост. Џулс вели: „Најголемиот дел од чудаци се мажи, некои се жени, некои се женски травестити. Но, тоа е една од оние машки улоги што е целосно одвоена од идентитетот.“

Токму преку перформансот на „момчешките“ облици на мажественост што ни беа откриени во *Меѓу силеци-*

best studied in those performative arenas where it leaves the male body altogether.

On the night that I attended Club Geezer in London there were at least 300 queer people in a crowded pub. Lesbians, gay men, straight people, transsexuals and transgender people all sported a lively mix of mustaches, goatees, sideburns, full beards, suits, ties, leather daddy gear, and construction uniforms. The theme, of course, was „geezer,“ and the evening predictably led up to a „Geezer Contest“ to award prizes to the best geezers in the crowd. The Geezer contest featured an array of Benny Hill type stand up comics, a lip-synching impersonation of Liam Gallagher from Oasis, a strip act within which a king stripped off one layer clothes to reveal yet another layer and a scene from a James Bond film. Geezer, of course, references a peculiarly British brand of masculinity that may loosely translate in American vernacular as „a man's man.“ Club performer Jewels, himself a geezer-style drag king, defines geezer as „a cocky wide-boy who's full of confidence and a bit too flash.“ Drag king performer Stanley elaborates on this definition: „I think geezer references a particularly repulsive laddish English masculinity.“ Some of the butch drag kings suggested in interviews that the drag king space gives them room to flirt with excessive versions of masculinity but also to break down the essential connections between masculinity and maleness. Jewels explains that the Geezer show, for example, was an opportunity to take on a particularly crude form of masculinity. Jewels says: „Most geezers are men, some are women, some are drag kings. But it is one of those masculine roles that is completely divorced from identity.“

By performing precisely the „laddish“ forms of masculinity that were so reviled in *Among the Thugs*, the drag king

ите, шоуто на женските травестити ни обрнува внимание на склоностите на силеџиската мажественост и на подмолната конструкција на силеџијата во имагинацијата на луѓето. Преку форма на симпатична пародија чудаците-травестити ги прават видливи начините на кои мажите од работничката класа се претвораат во ризница за најблескавите неуспеси на воопштената машка мажественост. Како и мажите во *Како од мајка родени*, женските травестити ги употребуваат перформансите и машката изложеност за да ги одвојат: мажественоста од машкоста, машкоста од фалусната моќ и фалусната моќ од општествениот легитимитет.

Овој текст ги компарираше некои одбрани модерни и постмодерни, империјални и постимперијални форми на мажественост и тврдеше дека времето е пред нас за да направиме сеопфатна реартикулација на машките норми. Особените конфигурации на класата, расата и сексуалноста во постколонијалната Британија допуштаат колекција исклучителни претстави на фрагилни и ранливи мажествености. Во *Како од мајка родени* моќта на женскиот поглед го разлишува митот за машката самодоволност и машката совршеност, па инсистира на нова форма на мажественост што е силна и задоволувачка без да се потпира на конвенционалните облици на мизогинија. Во "Trainspotting" момчињата уживаат во својот простотилак и од принцип ја отфрлаат респектибилноста на идеалниот машки род; а женските травестити во клубот „Чудаци“ ни ги предочуваат најперформативните аспекти на машката мажественост преку нивните сопствени женски мажествености. Како што влегуваме во новиот век, ниските облици на мажественоста од кои толку се плашат машките модернисти - меѓу нив и хомосексуалците и мажествените жени - ни дошле за да ја дефинираат милениумската мажественост. Елиотовата кошмарна визија на апокалипсата на крајот од „Шупливите мажи“, може навистина да биде музика за нов почеток: „Ова е начинот на кој настанува крај на светот, ова е начинот на кој настанува крај на светот, ова е начинот на кој настанува крај на светот, не со тресок, но со плач.“

Превод: Василка Пемова

show draws our attention to both the liabilities of thuggish masculinity and the insidious construction of the thug in the popular imagination. Through a form of loving parody, the drag king geezers make visible how the working class man has been turned into a repository for the most glaring failures of male masculinity in general. Like the men in *The Full Monty*, the drag kings deploy performance and masculine display to unhinge masculinity from maleness, maleness from phallic power and phallic power from social legitimacy.

This paper has compared some select modern and postmodern, imperial and post imperial forms of masculinity and argued that the time is upon us for a thorough going rearticulation of masculine norms. The particular configurations of class and race and sexuality in post-colonial Britain allow for a range of extraordinary representations of fragile and vulnerable masculinities. In *The Full Monty* the power of the female gaze shatters the myth of male self-sufficiency and male perfection, and insists upon a new form of masculinity that is powerful and pleasurable without relying upon conventional modes of misogyny. In *Trainspotting* the Skag lads revel in their abjection and refuse outright the respectability of ideal manhood; and the drag kings at Club Geezer relay the most performative aspects of male masculinity through their own female masculinities. As we enter a new century, the abject forms of masculinity so feared by male modernists--the gay man and the virile woman among others--have come to define millennial masculinity. Eliot's nightmare vision of apocalypse at the close of "Hollow Men," may indeed be the soundtrack to a new beginning: "This is the way the world ends, This is the way the world ends, this is the way the world ends, not with a bang but a whimper."



## БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Лиза Лоу пишувала за односите меѓу доминантните и малцинските култури како за "нестабилни и незавршени". Во еден многу корисен израз на динамичкото движење на хегемонијата, Лоу пишува: "Би можеле да кажеме дека хегемонијата не е само политички процес преку кој одредена група се конституира себеси како вистинската или мнозинската, а во односот со неа малцинствата се дефинираат и се познаваат себеси како другите, туку е и процес со кој различните и неспоредливи позиции на другоста можат да се здружат и да сочинат ново мнозинство, спротивно на хегемонијата. Lisa Lowe, *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics* (Durham, NC: Duke UP, 1996): 69.

<sup>2</sup> На пат за Лондон во летото, 1990, бев изненадена кога открив дека весниците се полни со прилози за очигледниот голем замав на кризата на мажественоста. *The Sunday Observer Magazine*, на пример, на својата насловна страница имаше слика на голо машко бебе со наслов: "Леле мајко, машко е", и со поднаслов: "Но дали тоа навистина е толку лоша вест?" Внатре имаше многу прилози распослани на девет страници за воспитување на момчињата. Во некои се коментираа неодамнешните истражувања според кои девојчињата постигнуваат успеси на училиште, а момчињата заостануваат; во други се сугерираше дека е лесно да се воспитуваат девојчињата, момчињата прават неволи. За момчето, нè учи прилогот, е поверојатно дека "ќе е неуспешно на училиште, дека ќе ја изгуби работата, дека ќе доживее сообраќајна незгода, дека ќе биде насилно или ќе биде жртва на насилство" отколку девојчето. Сепак, истиот прилог заклучува дека "можеме многу да сториме за да ја смениме иднината. А на крајот, малкумина од нас ќе сакаат да го сменат Хари. Vive la difference и да им посакаме среќа на момчињата". Нил Спенсер: "Неволите со момчињата" во *The Sunday Observer Magazine* (20 јуни, 1999):15. Тука оптимизмот е и збунувачки и вознемирувачки - неволата со момчињата, откриваме, всушност не е проблем својствен на машките со општествена моќ, туку е проблем на начините на постапување со децата. Иако сум охрабрена од тоа дека англискиот печат забележува дека има некакви неволи со момчињата, мислам дека стремежот да се бараат терапевтски, наместо политички решенија треба да биде смирен со други јавни дискурси што сакаат да ги преобликуваат доминантните мажествености.

<sup>3</sup> Gail Bederman, *Manliness and Civilization* (Chicago: Chicago UP, 1995).

<sup>4</sup> Mrinalinhi Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1995):7.

## NOTES

<sup>1</sup> Lisa Lowe has written about the relationship between dominant and minority cultures as "unstable and unclosed." In an extremely useful articulation of the dynamic motion of hegemony, Lowe writes: "We might say that hegemony is not only the political process by which a particular group constitutes itself as "the one" or "the majority" in relation to which "minorities" are defined and know themselves to be "other," but it is equally the process by which various and incommensurable positions of otherness may ally and constitute a new majority, a counter-hegemony." Lisa Lowe, *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics* (Durham, NC: Duke UP, 1996): 69.

<sup>2</sup> On a trip to London in the Summer of 1999, I was surprised to find the newspapers full of articles about an apparent full-fledged crisis in masculinity. *The Sunday Observer Magazine* for example featured on its cover a picture of a naked male baby with the caption: "Oh dear - it's a boy," and a subtitle: "But is that really such bad news?" Inside there were numerous articles in a nine page special spread about bringing up boys. Some commented on recent surveys which show girls excelling at school and boys lagging behind; others suggested that girls were easy children to raise, boys meant trouble. A boy, we learned from the lead article, was more likely "to fail at school or to lose his job, more likely to have an accident, more likely to be violent or to be the victim of violence than a girl." However, this same article concluded, "there's a lot we can do to change this future. And in the end few of us would want to change Harry. Vive la difference, and thank heaven...for little boys." Neil Spencer, "The Trouble With Boys" in *The Sunday Observer Magazine* (June 20, 1999): 15. The optimism here is both puzzling and disturbing - the trouble with boys, we discover, is not really a problem inherent to maleness of social power, rather it is a problem with the ways boys are treated. While I am heartened by the fact that the English press notes that there is some trouble with boys, I think that the tendency to seek therapeutic rather than political solutions needs to be tempered by other popular discourses which seek to refashion dominant masculinities.

<sup>3</sup>Gail Bederman, *Manliness and Civilization* (Chicago: Chicago UP, 1995):

<sup>4</sup> Mrinalinhi Sinha, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1995): 7.

<sup>5</sup> Sinha, for example, focuses upon formulations of masculinity that emerge out of legal controversies in British India at the end of the nineteenth century such as the Ilbert Bill Controversy. The Ilbert Bill tried to give native officials some kind of criminal jurisdiction over European British subjects in India, and was met with great resistance from British colonials living in India.

<sup>5</sup> Сина, на пример, се фокусира врз формулациите за мажественоста што се појавуваат поради легалните контроверзи во Британска Индија кон крајот на деветнаесеттиот век, каква што е контроверзноста во врска со Илберт Бил. Илберт Бил се обидел на локалните власти да им даде некој вид криминалистичка јурисдикција врз Британците во Индија, па се соочил со голем отпор од британските колонијалисти што живееле во Индија.

<sup>6</sup> Seth Koven, "Boy Life, National Culture and Social Reform," in *Nationalisms and Sexuality*, ed. Andrew Parker (New York: Routledge, 1997).

<sup>7</sup> T.S. Eliot, "The Hollow Men" in *The Complete Poems of T.C. Eliot*

<sup>8</sup> Rosemary Marangoly George, *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth Century Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 93. Мојата дискусија за односите меѓу модернизмот и империјалните мажествености се должи на Џорџиното поглавје за "Големата англиска традиција: Џозеф Конрад пишува до дома": 65-99.

<sup>9</sup> Овој особено продуктивен квалитет на Конрадовите текстови ги прави податливи за продолженија и адаптации. Џорџ зборува за *Остатоците на денот* на Казуо Ишигуро како за исклучителна преработка на *Срцето на темнината*, а за *Куката на Г-н Бисвас* на В.С. Нејпол како за прераскажување на *Алмајеровата лудост*.

<sup>10</sup> Цитирано според Роб Никсон во *Лондон повикува*. Никсон се заложува за поочигледните читања на Конрад како писател кој го овозможил ширењето на колонијалната култура.

<sup>11</sup> Joseph Conrad, *The heart of Darkness* [1896], (New York: Penguin, 19??):18.

<sup>12</sup> Bill Buford, *Among the Thugs* (New York: Vintage, 1991):12. Бафорд го цитира прирачникот на лордот Баден-Пауел *Извидништво за момчињата* (1908)

<sup>13</sup> T.S.Eliot, "Little Gidding" from *Four Quarters* (1943), (New York and London: Harcourt Brace and Company, 1971): 50. И благодарам на Ли Едермен што ми укажа на врската меѓу Бафордовиот пасус и Елиотовата песна.

<sup>14</sup> Parama Roy, "Discovering India, Imagining Thugee" in *Indian Traffic* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998?).

<sup>15</sup> Philip Meadows Taylor, *Confessions of a Thug* (18??). (Oxford: Oxford University Press, 19??).

<sup>16</sup> Архивата за фудбалскиот силеција/несмасен пивопиец е голема. Некои репрезентативни примероци на литературата вклучуваат: *The Roots of Soccer Hooliganism: An Historical and Sociological Study*, Eric Dunning, Patrick Murphy and John Williams (London and New York: 1988); J.A. Harrington, *Soccer Hooliganism* (Bristol: John Wright, 1968); *Game Without Frontiers: Football, Identity and Mo-*

<sup>5</sup> Seth Koven, "Boy Life, National Culture and Social Reform," in *Nationalisms and Sexuality*, ed. Andrew Parker (New York: Routledge, 1997):

<sup>7</sup> T.S. Eliot, "The Hollow Men" in *The Complete Poems of T.S. Eliot*

<sup>8</sup> Rosemary Marangoly George, *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth Century Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 93. My discussion of the relations between modernism and imperialist masculinities is indebted to George's chapter on "The Great English tradition: Joseph Conrad writes Home": 65-99.

<sup>9</sup> This peculiarly generative quality to Conrad's texts makes them suitable for sequels and adaptations. George discusses Kazuo Ishiguro's *The Remains of the Day* as one remarkable remake of *Heart of Darkness*, and V.S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas* as a retelling of *Almayer's Folly*.

<sup>10</sup> As quoted by Rob Nixon in *London Calling*. Nixon argues for the more obvious reading of Conrad as a writer who enables the dissemination of colonial culture.

<sup>11</sup> Joseph Conrad, *The Heart of Darkness* [1896], (New York: Penguin, 19??): 18.

<sup>12</sup> Bill Buford, *Among the Thugs* (New York: Vintage, 1991): 12. Buford cites Lord Baden-Powell's manual, *Scouting for Boys* (1908).

<sup>13</sup> T.S. Eliot, "Little Gidding" from *Four Quartets* (1943), (New York and London: Harcourt Brace and Company, 1971): 50. Thanks to Lee Edelman for pointing me to the connection between Buford's passage and Eliot's poem.

<sup>14</sup> Parama Roy, "Discovering India, Imagining Thugee" in *Indian Traffic* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998?):

<sup>15</sup> Philip Meadows Taylor, *Confessions of a Thug* (18??). (Oxford: Oxford University Press, 19??).

<sup>16</sup> The soccer thug/lager lout archive is vast. Some representative samples of the literature include: *The Roots of Soccer Hooliganism: An Historical and Sociological Study*, Eric Dunning, Patrick Murphy and John Williams (London and New York: 1988); J.A. Harrington, *Soccer Hooliganism* (Bristol: John Wright, 1968); *Game Without Frontiers: Football, Identity and Modernity*, eds. Richard Giulianotti, John Williams, (Aldershot, Hants: Arena Press, 1994); L. Allison (ed.), *The Politics of Sport* (Manchester: Manchester University Press, 1986); V. Duke, "The Sociology of Football: A Research Agenda for the 1990's," *The Sociological Review*. Vol. 39, no. 3 (August 1991); S. Redhead, *Football With Attitude* (Manchester: Wordsmith Press, 1991); J. Hargreaves (ed.) *Sport, Culture and Ideology* (London: Routledge, 1982).

<sup>17</sup> Philip Brian Harper, *Are We Not Men: The Cultural Politics of African American Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 1996): x.

*derinity*, eds. Richard Guillianotti, John Williams, (Aldershot, Hants: Arena Press, 1994); L. Allison (ed.) *The Politics of Sport* (Manchester: Manchester University Press, 1986); V. Duke "The Sociology of Football: A Research Agenda for the 1990's," *The Sociological Review*. Vol.39, no.3 (August 1991); S. Redhead, *Football With Attitude* (Manchester: Wordsmith Press, 1991); J. Hargreaves (ed.) *Sport, Culture and Ideology* (London: Routledge, 1982).

<sup>17</sup> Philip Brian Harper, *Are We Not Men: The Cultural Politics of African American Masculinity* (Oxford University Press, 1996):x.

<sup>18</sup> Irvine Welch, *Trainspotting* (London and New York: Norton, 1996).

<sup>19</sup> Lisa Lowe, *Immigrant Acts*: 108. Очигледно е дека тука Лоу зборува за азиско-американските текстови и за нивната многу специфична врска со историјата на американскиот империјализам во Азија. Сепак, "деколониизираното пишување" секако може да примени како објаснувачки поим во текст како *Возовите минуваат* кој со другите текстови го дели "повеќеслојниот и повеќецентричниот напад врз... специфичните форми на колонијално владеење."

<sup>20</sup> Michel Foucault, "Of Other Spaces," trans. Jay Miskowicz, *Diacritics* 16, no.1 (Spring 1986): 22-27.

<sup>21</sup> Гробиштата се еден од основните Фукоови примери за хетеротопски простор, бидејќи со текот на времето се трансформирале од тоа да бидат место за да се слави црквата во место што го чува споменот за индивидуата, до место поврзано со болести. Во исто време, гробиштата од тоа да бидат блиску до црквата се преместиле во урбаните предградија. Другите хетеротопски места ги вклучуваат и: театарот, киното, градината, игралиштата, хотелите, бродовите, борделите, забавните паркови, трговските центри и најважните за мојата сегашна цел: возовите.

<sup>22</sup> Sigmund Freud, "Infantile Sexuality" in *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey, intro. Steven Marcus (New York: Basic Books):68.

<sup>23</sup> Види Susan Jeffords, *Hard Bodies: Hollywood Masculinity in the Reagan Era* (New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 1994)

<sup>18</sup> Irvine Welch, *Trainspotting* (London and New York: Norton, 1996).

<sup>19</sup> Lisa Lowe, *Immigrant Acts*: 108. Obviously Lowe is discussing Asian American texts here and their very specific relations to the history of U.S. imperialism in Asia. However, "decolonized writing" can certainly apply as an explanatory term to a text like *Trainspotting* which shares with these other texts a "multileveled and multicentered assault on...specific forms of colonial rule."

<sup>20</sup> Michel Foucault, "Of Other Spaces," trans. Jay Miskowicz, *Diacritics* 16, no. 1 (Spring 1986): 22-27.

<sup>21</sup> The cemetery is one of Foucault's prime examples of heterotopic space since it is transformed over time from being a place to honor the power of the church, to a place to preserve the memory of the individual, to a place associated with disease and illness; at the same time, the cemetery moves from the church side to the outskirts of urban areas. Other heterotopic sites include but are not limited to: the theater, the cinema, the garden, the fairgrounds, motels, ships, brothels, entertainment parks, malls, and most important for my purposes here: trains.

<sup>22</sup> Sigmund Freud, "Infantile Sexuality" in *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey, intro. Steven Marcus (New York: Basic Books): 68.

<sup>23</sup> See Susan Jeffords, *Hard Bodies: Hollywood Masculinity in the Reagan Era* (New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 1994)



Елизабет Грос

## ЛЕЗБЕЈСКИ ФЕТИШИЗАМ?

Во психоаналитичкиот дискурс, фетишизмот е единствено машка перверзија.<sup>1</sup> Во психоаналитичката литература постои општа согласност (со многу малку исклучоци), дека фетишизмот е машка перверзија, и се претполага дека е невозможно негово постоење кај жените. Иако во една смисла не сакам да не се согласувам со ова тврдење - психоаналитички гледано, нема никаква смисла жените да бидат фетишисти, и незамисливо е жените да добијат задоволување од употребата на неживи предмети или само од некои непотполни предмети<sup>2</sup> - во една друга, постратешка и пополитичка смисла се чини оправдано да се сугерира, како што тоа го прави Наоми Шор во нејзината анализа на Жорж Санд (1985), дека може да постои една форма на женски фетишизам, и понатаму, да се тврди дека лезбејството е негов најочевиден и најопиплив израз.

Како и фетишиститот, јас исто така сакам да го имам и едното и другото: напоредно со психоаналитичката ортодоксија, јас ќе се согласам дека женскиот фетишизам е физички незамислив, иако исто така сакам да тврдам дека и „нормалната“ (т.е., хетеросексуална) женственост и женската хомосексуалност можат да бидат согледани во социополитичка смисла, и покрај бројните нивни психоаналитички описи, како модуси на фетишизам (на ист начин, тврдам, како што феминизмот може да биде согледан во форма на масовна или колективна психоза, како

Elizabeth Grosz

## LESBIAN FETISHISM?

In psychoanalytic discourse, fetishism is a uniquely male perversion.<sup>1</sup> In the psychoanalytic literature it has been generally agreed, (with very few exceptions), that fetishism is a male perversion, and its existence in women is assumed to be impossible. While in one sense I do not want to disagree with this claim—in psychoanalytic terms, it makes no sense for women to be fetishists, and it is unimaginable that women would get gratification from the use of inanimate objects or mere partial objects *alone*<sup>2</sup>—in another, more strategic and political sense, it seems plausible to suggest, as Naomi Schor does in her analysis of George Sand (1985) that there *can* be a form of female fetishism, and to claim, further, that lesbianism provides its most manifest and tangible expression.

Like the fetishist, I too want to have it both ways: along with psychoanalytic orthodoxy, I will agree that female fetishism is psychically inconceivable, while I also want to claim that both "normal" (i.e., heterosexual) femininity and female homosexuality can be seen in socio-political terms in excess of their psychoanalytic descriptions, as modes of fetishism (in the same way that, I would claim, feminism can be seen as a form of mass or collective psychosis, a political disavowal of women's social reality as oppressed). I will not deal specifically with any quasi-fetishistic variations of lesbianism (sodomasochism, trans-

политичко порекнување на социјалната реалност на жените како угнетувани). Посебно нема да се занимавам со никакви квази-фетишистички варијации на лезбејството (садо-мазохизмот, трансвестизмот, употребата на сексуални параферналии, исполнувачи, или протези). Без оглед на нивната фасцинантност, тие не може да се сметаат како фетиши сè додека најнапред не се покаже дека женскиот фетишизам евозможен.

Во првиот дел од овој есеј ќе ги испитувам ортодоксните психоаналитички теоретичари, скицирајќи ги Фројдовите и Лакановите сфаќања; во вториот дел ќе си поигрувам со овие ортодоксни гледишта, растегнувајќи ги вон границите на нивната толеранција. Полусериозно, полуигриво, ова нема да биде само читање на психоаналитичките концепти и методи, туку исто така и испитување на начините на кои феминистичката теорија може да ги исползува токму оние дискурси кои сака - и треба - да ги подре за да ги исполни сопствените цели и заложби, ползувајќи ги нив како стратегиски орудија во нејзините сопствени борби. Стремежов е ем суштествен ем методолошки, е и анализа на полезноста на психоаналитичките концепти и илустрација на тоа како феминист(к)ите можат да ги читаат патријархалните текстови кои не им се по волја, така што истите да можат да бидат активно разработени и стратегиски впрегнати за исполнување на заложби за кои не биле наменети. Истовремено, есејов може да се смета како крајно спекулативно и крајно прелиминарно истражување на можноста за „лезбејска теорија“, теорија на и за лезбејките. Дали психоанализата ќе се докаже или не како полезна за такви проекти останува една од моите овдешни клучни, иако недоразвиени, преокупации.

#### *Психоанализата и фетишизмот*

Фројд го покренал прашањето за фетишизмот рано во неговата кариера (во првото издание на *Трите есеи за теоријата на сексуалноста* (1905)) и повторно му се врати во еден од последните написи во неговиот живот, „Расцепување на егото во процесот на одбрана“ (1938). Тој се

vestism, the use of sexual paraphernalia, implements, or prosthesis). Fascinating as these may be, they cannot be regarded as fetishes until it can first be shown that female fetishism is possible.

In the first part of this essay I will examine orthodox psychoanalytic theorists, outlining Freud's and Lacan's notions; in the second part, I will play with these orthodox views, stretching them beyond the limits of their tolerance. Half-serious, half-playful, this will be not only a reading of psychoanalytic concepts and methods, but also an examination of the ways in which feminist theory may utilize precisely those discourses it wishes—and needs—to subvert in order to ensure its own goals and purposes, using them as strategic tools in its own struggles. This effort is both substantive and methodological, an analysis of the usefulness of psychoanalytic concepts and an illustration of how feminists may read patriarchal texts against the grain, so that they may be actively worked upon and strategically harnessed for purposes for which they were not intended. At the same time, it may be regarded as a highly speculative and preliminary investigation of the possibility of "lesbian theory," theory of and for lesbians. Whether psychoanalysis will prove useful or not for such projects remains one of my key, if underdeveloped, concerns here.

#### *Psychoanalysis and fetishism*

Freud raised the question of fetishism early in his career (in the first edition of *The Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905a) and returned to it again in one of the last papers of his life, "Splitting of the Ego in the Process of Defence" (1938). He turned to the topic every few years, in *Jensen's*

навраќаше на темата секои неколку години во *Јенсеновата Градива* (1907), неговата студија на случајот со Човекот стаорец (1909), неговата студија за Леонардо (1910), и во написот „Негација“ (1925), особено сосредоточувајќи се на темата во написот „Фетишизам“ (1927).

Во првиот од трите есеи, Фројд разграничува два типа на сексуална аберација, оној во кој постои девијација во сексуалниот објект (овде ги споменува хомосексуалноста, педофилијата и бестијалноста) и оној во кој постои девијација во сексуалната цел (трансвестизмот, воајеризмот, егзибиционизмот). Тој го вклучува фетишизмот во втората категорија иако тврди дека истиот може подеднакво да биде вклучен во првата, бидејќи негова главна карактеристика е сексуалното преценување на дел од телото или на некој нежив предмет. Преценувањето, карактеристика на анаклитичките или маскулините форми на сакање, го создава фетишот како таков, со тоа што доаѓањето до фетишистичкиот предмет е по себе доволно за доаѓање до оргазмичко задоволување.

Фројд ги сметаше перверзиите како спротивни на неурозите: тие се позитивната и негативната страна од истата паричка. Перверзиите го избегнуваат потиснувањето што ги карактеризира неурозите. Первертот го изразува токму она што неуротикот го потиснува: первертот го прави она што неуротскиот субјект би сакал да го направи но не е во состојба бидејќи изразувањето на перверзниот нагон донесува повеќе незадоволство отколку задоволство.<sup>3</sup> Во онаа мерка во која сексуалната „нормалност“ има некакво значење за Фројд, таа е дефинирана во социјален поглед како копулативна не-инцестуозна хетеросексуалност.<sup>4</sup> Лезбејството, како и машката сексуалност, е класификувано како перверзија. (Сосема е јасно дека за Фројд поимот на нормалност е попрво употребен дескриптивно одошто нормативно, и дека тој сериозно го дестабилизира терминот секојпат кога ќе се повика на него.)

Има неколку состојки кои се нужни за да се разбере Фројдовото поврзување на фетишизмот со развојните патеки отворени за маскулиниот субјект. Фетишистот, се

*Gradiva* (1907), his case-study of the Rat man (1909), his study of Leonardo (1910), and in the paper "Negation" (1925b), particularly focussing on it in the paper "Fetishism" (1927).

In the first of *The Three Essays*, Freud distinguished two types of sexual aberration, those in which there is a deviation in the sexual *object* (here he mentions homosexuality, pedophilia, and bestiality), and those in which there is a deviation in the sexual *aim* (transvestism, voyeurism, exhibitionism). He included fetishism in the second category, although he claimed that it could equally well be included in the first, because its main characteristic is a sexual overvaluation of a part of the body or an inanimate object. Overvaluation, a characteristic of anaclitic or masculine forms of loving, creates the fetish as such, the fetishistic object's attainment being sufficient in itself to bring about orgasmic gratification.

Freud regarded the perversions as the opposite of neuroses: they are positive and negative sides of the same coin. The perversions avoid the repression that characterizes the neuroses. The pervert expresses precisely what it is that the neurotic represses: the pervert does what the neurotic subject would like to do but is unable to because the expression of a perverse impulse yields more unpleasure than pleasure.<sup>3</sup> Insofar as sexual "normality" has any meaning for Freud, it is defined in social terms as copulative, non-incestuous heterosexuality.<sup>4</sup> Lesbianism, like male homosexuality, is classified as a perversion. (It is quite clear that for Freud the notion of normality is used descriptively rather than normatively, and that he seriously destabilized the term wherever he invoked it.)

There are several ingredients necessary to understand Freud's linkage of fetishism to the paths of development open to the masculine subject. The fetishist, it seems, undergoes the



чини, поминува низ Ојдиповиот комплекс со еден главен елемент кој ја разграничува неговата положба од онаа на евентуалниот хомосексуалец или хетеросексуалец. Во последниве случаи, момчето е сведок на призор од женски гениталии и е под закана од кастрација во два временски одделени мига - редот е неважен. Фројд тврди дека има временски период во кој момчето е кадарно да го порекне едниот или другиот, во зависност од тоа кој прв се јавил. Малиот Ханс (Freud, 1910a), ни дава прекрасна илустрација: со раѓањето на неговата сестра Хана, тој го порекнува она што го гледа кога бебешката пелена е тргната настрана. Тој ѝ извикува на неговата мајка „но таа нема заби“(!) - преместување, сугерира Фројд, од неговата перцепција на нејзината кастрираност. Тој не може веднаш себеси да си признае дека таа нема пенис (тоа би ја загрозило сигурноста на неговото поседување на органот), па така тој ја преместува својата перцепција на она што недостасува од гениталиите кон забите. Згора на тоа, подоцна момчето е под директна закана за кастрација од неговата мајка заради неговите мастурбирачки активности. Таа му се заканува дека ќе викне доктор, кој ќе му го отстрани неговото „мрда-ло“. Уште еднаш, тој ја порекнува заканата и дрско извикува: „Па што? Јас ќе мрдам со мојот задник“. Ваквиот вид порекнување е „нормален“ психички одбранбен механизам кој им стои на располагање на децата од обата пола, и тој функционира првенствено во поглед на заканата од кастрирање (за момчињата) или нејзината симболичка актуалност (за девојчињата). Но во случајот на фетишизмот, различно е доколку обата фактора [т.е., призорот на женски гениталии и заканата од кастрирање] се јават едно-временно. Во тој случај заканата го оживува споменот на перцепцијата што дотогаш била сметана за безопасна и во тој спомен наоѓа ужаснувачко потврдување. (Freud, 1940:276, курзивот додаден)

Овде Фројд тврди дека доколку момчето го доживува своето набљудување на кастрираната состојба на жената во исто време кога ја доживува заканата од кастрирање, тоа веќе не може да се потпре на својата способност за порекнување на оваа перцепција; ниту, од друга страна, тоа може да ги прифати импликациите од заканата

Oedipus complex with one major element that differentiates his position from that of the eventual homosexual or heterosexual. In the latter cases, the boy witnesses the sight of the female genitals and is threatened with castration at two moments separated in time—the order is unimportant. Freud claims that there is a period of time in which the boy is able to disavow one or the other, depending on which occurs first. Little Hans (Freud, 1910a) provides the perfect illustration: with the birth of his sister Hanna, he disavows what he sees when the baby girl's diaper is removed. He exclaims to his mother "but she's got no teeth"(!)—a displacement, Freud suggests, from his perception other castration. He cannot readily admit to himself that she has no penis (this would imperil the security of his own possession of the organ), so he displaces his perception of what is missing from the genitals to the teeth. At a later time moreover, the boy is directly threatened with castration by his mother for his masturbatory activities. She threatens to call the doctor, who will remove his "widdler." Once again, he disavows the threat and brazenly proclaims: "So what? I'll wid-die with my bottom." This kind of disavowal is a "normal" psychological defence mechanism available to children of both sexes, and it operates primarily with respect to the threat of castration (for boys) or its symbolic actuality (for girls). But in the case of fetishism, it is different if both factors [i.e., the sight of female genitals and the threat of castration] occur *simultaneously*. In that case the threat revives the memory of the perception which had hitherto been regarded as harmless and finds in that memory a dreaded affirmation. (Freud, 1940: 276. emphasis added)

Here Freud claims that if the boy experiences his observation of the female's castrated condition at the same time as he experiences the threat of castration, he can no longer rely on his ability to disavow his perception; nor, on the other hand, can he accept the implications of the castration threat, which mean the abandonment of his pleasure-

за кастрирање, кои подразбираат напуштање на неговите сексуални нагони кои копнеат по задоволство и негово потчинување на Ојдиповската забрана:

Тој одговара на конфликтот со две спротивни реакции, од кои обете се оправдани и делотворни. Од една страна, со помош на извесни механизми тој ја отфрла реалноста и одбива да прифати било каква забрана; од друга страна, во ист здив тој ја признава опасноста од реалноста, го презема стравот од таа опасност како патолошки симптом и како резултат на тоа се обидува да го симне од себеси стравот...

На инстинктот му е допуштено да го задржи своето задоволување а кон реалноста е покажана соодветна почит. Но, сè треба да се плати на еден или на друг начин, а овој успех е постигнат по цена на напукнување во егото кое никогаш не зацелува туку со време се зголемува. Двете спротивни реакции на конфликтот опстојуваат како средишна точка на расцепувањето на егото (1940: 275-276).

Она што е клучно во овој момент е Ојдиповската конфигурација на фетишистичката етиологија. Фетишистот е момче/дете кое, од извесен разлог, без оглед дали овие два настана се јавуваат истовремено или не, не е во состојба да го разреши Ојдиповскиот конфликт во неговите различни алтернативи. Тоа не е кадарно или не сака да ја одобри пропишаната хетеросексуална патека напуштајќи ја мајката како љубовен објект и прифаќајќи ги пост-Ојдиповските ограничувања на неговите сексуални нагони преку идентификување со авторитетот на (симболичкиот) татко; ниту пак може, како хомосексуален син, да го прифати симболичкото кастрирање со цел да ја заземе „феминината“ позиција и да усвои пасивна сексуална улога во односот кон неговиот татко. За разлика како од хетеросексуалецот, така и од хомосексуалецот, фетишистот не сака ништо да загуби: тој не е подготвен да „плати“ за неговата желба соочувајќи се со Ојдиповската забрана, која го става момчето пред одвратниот избор - да се откаже од мајката или да го загуби пенисот - избор помеѓу неговиот најскапоцен објект и неговиот најскапоцен орган.

seeking sexual impulses and his submission to the Oedipal interdict:

He replies to the conflict with two contrary reactions, both of which are valid and effective. On the one hand, with the help of certain mechanisms he rejects reality and refuses to accept any prohibition; on the other hand, in the same breath he recognized the danger of reality, takes over the fear of that danger as a pathological symptom and tries subsequently to divest himself of the fear...

The instinct is allowed to retain its satisfaction and proper respect is shown to reality. But everything has to be paid for in one way or another, and this success is achieved at the price of a rift in the ego which never heals but which increases as time goes on. The two contrary reactions to the conflict persist as the centre-point of a splitting of the ego (1940: 275-76).

For the moment, what is crucial is the Oedipal configuration of the fetishist's etiology. The fetishist is the boy/child who, for some reason, whether these two events occur simultaneously or not, is unable to resolve the Oedipal conflict in its various alternatives. He is unable or unwilling to take up the prescribed heterosexual path by abandoning the mother as love-object and accepting the post-Oedipal restraints on his sexual impulses through identification with the authority of the (symbolic) father; nor can he, like the homosexual son, accept symbolic castration in order to take on the "feminine" position and adopt a passive sexual role in relation to his father. Unlike either the heterosexual or the homosexual, the fetishist wants to have his cake and eat it too: he is not prepared to "pay" for his desire by facing the Oedipal prohibition, which gives the boy the ghastly choice—give up the mother or lose the penis— a choice between his most precious object and his most precious organ.

[Фетишот] останува белег за триумфот во поглед на заканата за кастрирање и заштита против неа. Тој исто така го спасува фетишистот да не стане хомосексуалец, обдарувајќи ги жените со карактеристики кои што ги прават подносливи како сексуални објекти... Она што другите мажи треба да го придобиваат, напрегајќи се притоа, фетишистот може да го поседува без никаква мака. (Freud, 1927: 154)

Иронично, значи, фетишистот е анализанд за кој речиси нема изгледи дека ќе стапи во психоаналитички договор. Тој останува совршено среќен при својот љубовен објект (објект за кој нема изгледи дека ќе им се спротистави на неговите желби и фантазии). И ако тој воопшто пристапи кон анализа, по сè изгледа, тоа ќе биде по барање на некој друг. Фетишот е супститут за, талисман на, фалусот, но не само на кој и да е стар фалус. За пред-Ојдиповското момче, највреден не е неговиот сопствен фалус (затоа што неговиот пред-Ојдиповски, имагинарен пенис сеуште не е издигнат до функција на фалус), туку на неговата мајка - фалусот што неа ја обдарува со моќ и авторитет. (Меѓу другото, токму нејзината улога и функција како фалусна мајка го препокрива и сокрива нејзиниот статус како жена, нејзината сексуална разлика од синот.) Тој мора да ја порекне мајчинската кастрираност доколку сака да се заштити себеси од можноста за неговата сопствена кастрираност. Фетишот е негово поклонение кон исчезнатиот мајчински фалус, негов начин и да го заштити неговото верување во него и истовремено да ја прифати нејзината кастрираност а, со тоа, и можноста од сопствената:

Да, во неговиот ум жената *добила* пенис, и покрај сè; но, овој пенис не е веќе истиот каков што бил претходно. Нешто друго го зазело неговото место и било назначено за негов супститут... и сега тоа го наследува интересот кој првично бил насочен кон неговиот претходник. Но, овој интерес исто така претрпува несекојдневен растеж, затоа што хоророт од кастрирањето себеси си поставил споменик при создавањето на овој супститут. (Freud, 1927: 1954)

[The fetish] remains a token of triumph over the threat of castration and a protection against it. It also saves the fetishist from becoming a homosexual, by endowing women with the characteristic which makes them tolerable as sexual objects.... What other men have to woo and make exertions for can be had by the fetishist with no trouble at all. (Freud, 1927: 154)

Ironically, then, the fetishist is the least likely of analysts to enter a psychoanalytic contract. He remains perfectly happy with his love object (an object unlikely to resist his wishes and fantasies). In all likelihood, if he enters analysis at all, it will be at someone else's request. The fetish is a substitute for, a talisman of, the phallus, but not just any old phallus. For the pre-Oedipal boy, the most valued of phalluses is not his own (for his pre-Oedipal, imaginary penis is not yet elevated to the function of phallus), but his mother's—the phallus, that is, that endows her with power and authority. (Incidentally, it is precisely her role and function as phallic mother that covers over and hides her status as a woman, her sexual difference from the son.) He must disavow maternal castration if he is to protect himself against the possibility of his own castration. The fetish is his homage to the missing maternal phallus, his way of both preserving his belief in it and at the same time accepting her castration and, with it, the possibility of his own:

Yes, in his mind the woman *has* got a penis, in spite of everything; but this penis is no longer the same as it was before. Something else has taken its place, has been appointed its substitute... and it now inherits the interest which was formerly directed to its predecessor. But this interest suffers an extra-ordinary increase as well, because the horror of castration has set up a memorial to itself in the creation of this substitute. (Freud, 1927: 154)



Фетишот едноставно не може да биде еквивалент на мајчиниот или женскиот penis затоа што тој и ја потврдува и ја одрекува кастрираноста на жените. Не постои симболичко равенство помеѓу фетишот и penisот бидејќи, како што толку убедливо образлага Лакан, фалусот не е еквивалент на penisот (токму поради ова фалусот на мајката е најзначајниот во еротскиот живот на детето). Односот помеѓу фалусот и фетишот е веќе сосема тесно поврзан со поредокот на означителите. Penisот (како реален орган) може да се нафати на улогата на фалусот само затоа што тој *недостасува*, т.е., затоа што жените се кастрирани. И двата термина потврдени и одречени како еквивалентни се означители; во ниеден момент (Лакановото) Реално не влегува во равенството. Лакан сугерира дека Фројдовиот случај на младиот човек со фетиш за светнати носови (Freud, 1927) може да биде објаснет само во смисла на преместување зачнато во јазикот, преместување од еден означител кон друг, преод од англиското "glance at the nose" кон германското "*Glanz auf der Nase*". Penisот, во онаа мерка во која е замислуван како издвоив, како нешто што мајката го „има“ и може да го „изгуби“ - е исто толку претстава, означител, како и фалусот. Фетишот е (во најмала рака) третиот израз во оваа метонимска верига:

Ние сме сега во една димензија каде што се чини дека се загубило значењето, димензија каде што може да се најде, очевидно, фетишистичката перверзија, склоноста кон светнати носови. И, ако немаше никакво образложение за носот... ова би било исто толку невозможно да се анализира колку и вистинската перверзна фиксација. Навистина, ако папучата беше, строго говорејќи, преместување на женскиот орган и ниеден друг елемент не беше присутен за образложување на примарните податоци, ние ќе сметавме дека сме соочени со примитивна перверзија комплетно вон досегот на анализата. (Lacan and Granoff, 268-69)<sup>5</sup>

Фетишот е наследник на сите амбивалентности и на неопределеноста на ставот на момчето кон мајчината кастрираност. Славната студија на случај на Шандор Лоранд за фетишистот Литл Хари го опишува Хари како ги гали чевлите на неговата мајка и на самиот Лоранд, притоа

The fetish cannot simply be equivalent to the maternal or female penis because it *both* affirms *and* denies women's castration. There is no symbolic equation between the fetish and the penis because, as Lacan so cogently argues, the phallus is not the equivalent of the penis (this is why the mother's phallus is the most significant one in the child's erotic life). The relation between phallus and fetish is already entirely bound up with the order of signifiers. The penis (as real organ) can only take on the role of the phallus because it is *missing*, i.e., because women are castrated. The two terms affirmed and denied as equivalent are both signifiers; at no point does the (Lacanian) Real enter the equation. Lacan suggests that Freud's case of the young man with a fetish for shiny noses (Freud, 1927) can only be explained in terms of a displacement initiated in language, a displacement from one signifier to another, a shift from the English "glance at the nose" to the German "*Glanz auf der Nase*." The penis, insofar as it is conceived as detachable, as something the mother "has" and can "lose"—is as much a representation, a signifier, as the phallus. The fetish is (at the least) the third term in this metonymic chain:

We are now in a dimension where meaning seems lost, the dimension where is to be found, apparently, the fetishist perversion, the taste for shiny noses. And, if there were no elaboration upon the nose... this would be as impossible to analyse as a true perverse fixation. Indeed, if a slipper were, strictly speaking, the displacement of the female organ and no other elements were present to elaborate primary data, we would consider ourselves faced with a primitive perversion completely beyond the reach of analysis. (Lacan and Granoff, 268-69)<sup>5</sup>

The fetish is heir to all the ambivalences and the indeterminacy of the boy's attitude toward maternal castration. Sandor Lorand's famous case study of the fetishist Little Harry describes Harry caressing the shoes of his mother and of Lorand himself, while also exhibiting impulses to cut them. His whole symptoma-

пројавувајќи нагони да ги исече. Целокупната негова симптоматологија е препознатлива по истата амбивалентност што го карактеризира неговиот однос кон мајчиниот фалус. Момчето има голем пред-Ојдиповски пристап до телото на мајката, спиејќи со неа во ист кревет и после тригодишна возраст (Lorand, 423). Тоа знае дека нејзиниот сексуален орган не е ист како и неговиот. Сепак, тоа порекнува било какво знаење за гениталните разлики за да ја одбие кастрационата закана, која ја перципира како да е насочена кон неговиот орган. Не само што тоа гали и сече чевли, тоа исто така развива фобија кон часовници со нишала (кои што го потсетуваат на докторовиот хируршки зафат кога имало операција на фимоза на двегодишна возраст); тоа опсесивно ги сече кадрите од сопствената коса без да знае зошто (422); и, што е најнеобично, кај него се развива смртен страв од ампутирани: „...семејството дошол да го посети некој роднина, човек со една ампутирана нога. Хари не можел да биде наведен да влезе во собата; во моментот кога го слушнал гласот на човекот надвор од вратата тој почнал да вреска во спалната...“ (422). Хари и ја потврдува и ја одрекува, истовремено ја допушта и одбива да ја прифати, можноста од сопствената кастрираност. Фетишот (на пример, преокупираноста на Хари со чевлите или зависноста на Фројдовиот пациент од светнатиот нос) функционира само како знак врз основа на неговото упатување на фалусот, а не на penisот.

Penisот мора веќе да функционира како означител, имагинарен објект, од моментот кога момчето ѝ го припишува на мајката. Фетишот не е претстава на penisот како што ниту пората на кожата не може да ја претставува вагината. Перцепцијата на детето на мајчиниот недостаток, и неговото симболичко користење како последен здогледан објект пред тоа да го види недостасувачкиот фалус - чевлите, женските чорапи, долната облека, крзното, итн. - адекватно не го објаснуваат фетишизмот бидејќи фетишот е супститут за фалусот. Penisот ја презема функцијата на фалусот затоа што тој е белег или трага што исклучува барем половина од населението. Од реален орган, penisот е трансформиран во имагинарен објект кој што ги

tology is marked with the same ambivalence that characterizes his relation to the mother's phallus. The boy has ample pre-Oedipal access to the mother's body, having slept in the same bed with her until he was over three (Lorand, 423). He knows that her sexual organ is not the same as his own. Yet he disavows any knowledge of genital differences in order to stave off the castration threat, which he perceives being directed to his own organ. He not only caresses and cuts shoes, he also develops a phobia about pendulum clocks (which remind him of the doctor's surgery when he had an operation for phimosis at the age of two); he obsessively cuts locks of his own hair without knowing why (422); and, most particularly, he develops a mortal dread of amputees: "...a relative came in to visit the family, a man with one leg amputated. Harry could not be induced to enter the room; the moment he had heard the voice of the man outside the door he ran screaming into the bedroom..." (422). Harry both affirms and denies, both acknowledges and refuses to accept, the possibility of his own castration. The fetish (for example, Harry's preoccupation with shoes or Freud's patient's dependence on the shiny nose) only functions as a sign by virtue of its reference to the phallus, not the penis.

The penis must already function as a signifier, an imaginary object, from the moment the boy attributes it to the mother. The fetish is not a representation of the penis any more than a pore of the skin can represent the vagina. The child's perception of the mother's lack, and his symbolic utilization of the last object witnessed before he "sees" the missing phallus—shoes, stockings, underwear, fur, etc.—do not adequately explain fetishism because the fetish is a substitute for the phallus. The penis takes on the function of the phallus only because it is a mark or trace that excludes at least half the population. From being a real organ, the penis is transformed into an imaginary object dividing the sexes according to its presence or absence, possessed by some and desired by others. Only then can it

дели половите според неговото присуство или отсуство, поседуван од едните а посакуван од другите. Само тогаш тој може да функционира како симболички објект (објект на сојуз/размена) помеѓу половите. Фалусот го распределува пристапот до социјалните категории овластени со различни односи на моќ: „Тој е врвниот значенски објект кој што се појавува кога ќе се симнат сите превези. Сè што е поврзано со него е објект на ампутации и пресекувања“ (Lacan, 1977a: 104). Кога ќе се симне превезот останува само Медузата, женините кастрирани гениталии, недостатни, непотполни, ужаснувачки (за мажите). Танцот на Саломе, како стриптиз, може да заведува само кога барем еден превез останува, намамувајќи, а сепак прикривајќи ја ништожноста на полот на жените. На тој начин фетишот ја игра улогата на превез, истовремено истакнувајќи ја, а сепак препокривајќи ја, кастрираноста на жените.

#### Порекнување

Фројд ги припишува особеностите на фетишизмот на неговото потпирање врз психичкиот одбранбен механизам на порекнувањето. Порекнувањето мора да се разграничува од другите три главни форми на психичка одбрана; потиснувањето (врутокот на неурозата), негацијата или одрекувањето, и отстранувањето или пренебрегнувањето (главниот механизам кој функционира при генезата на психозата). За да го разбереме она што му е својствено само на фетишизмот и зошто Фројд го ограничи само на маскулинистичкиот развој, пожелно е малку поподробно да ги истражиме овие одбранбени механизми.

*Негацијата* е провизорно ослабување на потиснувањето, во услови кога потиснатите содржини се вербално и афективно негирани: „[Негацијата] е исто така ослабување на потиснувањето иако се разбира не и прифаќање на она што е потиснато... Исходот од ова е еден вид интелектуално прифаќање на потиснатото, иако во исто време она што е суштествено за потиснувањето опстојува“ (Freud, 1925: 236). Во негацијата, има една афирмација на она што е потиснато: за некој да негира или одрекува неш-

function as a symbolic object (an object of union/exchange) between the sexes. The phallus distributes access to the social categories invested with various power relations: "It is the ultimately significant object which appears when all the veils are lifted. Everything related to it is an object of amputations and interdictions" (Lacan, 1977a: 104). When the veil is lifted there is only the Medusa, women's castrated genitals, lacking, incomplete, horrifying (for men). Salome's dance, like striptease, can only seduce when at least one veil remains, alluring, yet hiding the *nothing* of women's sex. The fetish thus plays the role of the veil, both outlining and yet covering over women's castration.

#### Disavowal

Freud attributes the peculiarities of fetishism to its reliance on the psychical defence mechanism of disavowal. Disavowal must be distinguished from three other major forms of psychical defense; repression (the mainspring of neurosis), negation or denial, and repudiation or foreclosure (the major mechanism functioning in the genesis of psychosis). In order to understand what is unique about fetishism and why Freud restricted it to masculine development, it is worth exploring these defense mechanisms in a little more detail.

*Negation* is a provisional lifting of repression, on the condition that the repressed contents are verbally and affectively negated: "[Negation] is also a lifting of repression, though not of course an acceptance of what is repressed.... The outcome of this is a kind of intellectual acceptance of the repressed, while at the same time what is essential to the repression persists" (Freud, 1925: 236). In negation, there is an affirmation of what is repressed: to negate or deny something one must have previously affirmed it. *Affirmation* is the process of registering or



то мора претходно истото да го афирмирал. *Афирмацијата* е процесот на забележување или фиксирање на поривот врз идеационата содржина, означувајќи го првото со второто. Афирмацијата е ем услов за означување и потиснување - нешто мора да биде означено пред да биде деградирано во несвесното - ем враќање на потиснатото. Едноставно додавајќи едно „не“ на афирмацијата, негацијата допушта свесно забележување на потиснатата содржина и го одбегнува цензорството. Таа е многу економичен начин на психичка одбрана, прифаќајќи ги несвесните содржини под услов тие да се одречени.

*Отстранувањето* подразбира отфрлање на некоја идеја која е манира од надворешната реалност а не од идот. Тоа е неуспех да се регистрира некој впечаток, кој подразбира отфрлање на дел од реалноста или одлепување од него:

Егото создава, автократски, нов надворешен и внатрешен свет... [О]вој свет е конструиран во согласност со желбените пориви на идот, и ... мотивот за ова дисоцирање од надворешниот свет е некоја многу сериозна фрустрација од реалноста на некоја желба - фрустрација што се чини неподнослива. Тесната поврзаност на оваа психоза со нормалните соншта е непогрешлива. (1924: 151).

Психотичката халуцинација не е враќање на потиснатото т.е., враќање на означителот, туку враќање на реалното кое никогаш не било означено - пренебрегивачка или скотомизирана перцепција, нешто што паѓа врз субјектовата слепа точка. Субјектовата перцепција не е проектирана нанадвор врз надворешниот свет. Поскоро, она што е внатрешно прикриено повторно му се појавува на субјектот како да е манира од Реалното, попрво во халуцинаторна одошто во проективна форма. Тоа се соочува со субјектот од една независна, надворешна позиција.

*Порекнувањето* е некаде на полпат помеѓу овие физички одбрани. Како и потиснувањето и негирањето, тоа подразбира физичко регистрирање на некој нагон, најизразито Ојдиповскиот нагон; но, како и пренебрегивањето или отстранувањето, тоа ги отфрла содржините на

fixing a drive to an ideational content, signifying the former by the latter. Affirmation is both the condition of signification and of repression—something must be signified before it can be relegated to the unconscious—and the return of the repressed. By simply adding a "no" to the affirmation, negation allows a conscious registration of the repressed content and avoids censorship. It is a very economical mode of psychical defense, accepting unconscious contents on the condition that they are denied.

*Repudiation* involves the rejection of an idea that emanates from external reality rather than from the id. It is a failure to register an impression, involving a rejection of or detachment from a piece of reality:

The ego creates, autocratically, a new external and internal world... [T]his world is constructed in accordance with the id's wishful impulses, and...the motive of this dissociation from the external world is some very serious frustration by reality of a wish—a frustration which seems intolerable. The close affinity of this psychosis to normal dreams is unmistakable. (1924: 151)

The psychotic's hallucination is not the return of the repressed, i.e., the return of a signifier, but the return of the Real that has never been signified—a foreclosed or scotomized perception, something falling on the subject's psychical blind spot. The subject's perception is not projected outward onto the external world. Rather, what is internally obliterated reappears for the subject as if it emanates from the Real, in hallucinatory rather than projective form. It confronts the subject from an independent, outside position.

*Disavowal* exists somewhere mid-way between these psychical defences. Like repression and negation, it involves the psychical registration of an impulse, most notably the Oedipal impulse; but, like foreclosure or repudiation, it refuses the contents of a perception or a piece of reality. It does not rely

перцепцијата или дел од реалноста. Тоа не се потпира на несвесното ниту пак го ползува. Тоа му преследува на востановувањето на несвесното и, како и отфрлањето, подразбира расцеп во егото. За разлика од психозата, порекнувањето не подразбира неуспех на претставувањето, затоа што тоа е плодносно во претставувачки поглед. Неговата структура е всидрена од детското прифаќање на реалноста и неговото истовремено одбивање на реалноста, што го раѓа нагонот за произведување раскошни значенски контексти и фантастични сценарија.

Фетишистот не отстапува од две стојалишта при порекнувањето: одрекувањето на недостатокот на жените и неговото признавање и прифаќање. Двете стојалишта „опстојуваат напоредно за време на нивниот живот без да си влијаат едносо друго. Тука може со право да се каже дека имаме расцепување на егото“ (Freud, 1940: 276). За разлика од потиснувањето, каде што егото потиснува претставник на идот, при порекнувањето два дела на егото користат противречни форми на одбрана. На овој начин фетишот, како супститут за мајчиниот фалус, ја потврдува и одрекува кастрираноста на жените. Фетишистот е на полпат помеѓу невроза и психоза: тој се заштитува себеси од психоза претставувајќи го мајчиниот фалус преку фетишистичката супституција, притоа тој е заштитен од невроза преку неговото потиснување на кастрационата закана. Тоа е како едниот дел од егото (што ја прифаќа кастрираноста) да е неуротичен, а другиот дел (што ја отфрла кастрираноста) да е психотичен.

Која е главната разлика помеѓу психотичарот и фетишистот ако и обајцата споделуваат порекнување и отфрлање на дел од реалноста? Разликата изгледа лежи во противставеноста на халуцинацијата и супституцијата. Фетишистот „едноставно не им противречи на неговите перцепции и халуцинира penis таму каде што ништо такво не може да се види, тој не направил ништо друго освен преместување на вредност - тој ја пренел важноста на penisот на друг дел од телото“ (1940: 277). Ова преместување на вредност од penisот на друг дел од телото или врз некој нежив објект ќе стане клучно во следнава

upon or utilize the unconscious. It predates the establishment of the unconscious, and, like repudiation, involves a split in the ego. Unlike psychosis, disavowal does not involve a failure of representation, for it is remarkably prolific in representational means. Its structure is anchored by the child's acceptance of reality and its simultaneous refusal of reality, which generate the impulse to produce profuse signficatory contexts and fantasy scenarios.

The fetishist maintains two attitudes in *disavowal*: the denial of women's lack and its recognition and acceptance. The two attitudes "persist side by side throughout their lives without influencing each other. Here is what may rightly be called a splitting of the ego" (Freud, 1940: 276). Unlike repression, where the ego represses a representative of the id, in disavowal two parts of the ego utilize contradictory forms of defense. In this way the fetish, as a substitute for the maternal phallus, affirms and denies women's castration. The fetishist is midway between neurosis and psychosis: he preserves himself from psychosis by representing the maternal phallus through fetishistic substitution, yet he is saved from neurosis by his repression of the castration threat. It is as if one part of the ego (which accepts castration) is neurotic, and the other part (which repudiates castration) is psychotic.

What is the major difference between the psychotic and the fetishist if both share disavowal and rejection of a piece of reality? The difference seems to lie in the opposition between hallucination and substitution. The fetishist "did not simply contradict his perceptions and hallucinate a penis where there was none to be seen, he effected no more than a displacement of value—he transferred the importance of the penis to another part of the body" (1940: 277). This displacement of value from the penis to another part of the body or onto an inanimate object will become crucial in the following discussion of the possibility of female fetishism, and particularly lesbian fetishism.

расправа за можноста на женски фетишизам, а особено на лезбејски фетишизам.

### *Фетишизмот и женственоста*

Зошто женскиот фетишизам е оксиморон (Schor, 365)? Врз основа на Фројдовото објаснување, женскиот фетишизам не евозможен затоа што девојката нема никаков разлог или мотив за да ја порекне кастрираноста на мајката. Порекнувањето нема да ја заштити од спознавањето на сопствената кастрираност како што може во случајот со момчето. За разлика од кастрираноста што му се заканува или е возможна кај момчето, девојката веќе била кастрирана и нејзината задача е пасивна, прифаќање на нејзиниот статус. Порекнувањето кај девојките воопшто не е невообичено, но нема никаква смисла за неа да ја порекнува кастрираноста на мајката. Наместо тоа, таа настојува да ја порекне сопствената кастрираност. Навистина, од страна на девојката, ова е совршено „нормална“ прва реакција на идејата за нејзината кастрираност.

Фројдовата позиција е главно прифатена од страна на современите психоаналитички теоретичари, дури и кога има известување за случаи на женски фетишизам. На пример, Џулиет Хопкинс го опишува случајот на шестгодишното женско дете кај кое се појавува фетиш за стапала и чевли. Девојчето имало необичен фетишистички предмет, табакера, што „ја користела исклучиво за сексуални цели... кога мастурбирала“ (Hopkins, 82). Меѓутоа, она што му подлежи на фетишизмот на девојчето (и веројатно го објаснува) е формата на психоза во која „девојчето верувало за себеси дека е момче“ (83). Хопкинс упатува на тврдењето на Филипс Гринакр дека „симптомите на фетишизам се јавуваат само кај женски лица кај кои илузорниот фалус се здобил со таква моќ која се приближува до привидувачкото“ (83); односно, фетишизмот евозможен кај женски лица кои за себе веруваат дека се машки. Шор исто така цитира четири случаи на женски фетишизам, но сите тие изгледа на сличен начин покажуваат силна идентификација на девојката со фалусната маскулина позиција. Овие девојки се на граница на психоза бидејќи тие ја от-

### *Fetishism and femininity*

Why is female fetishism an oxymoron (Schor, 365)? On Freud's account, female fetishism is not possible because there is no reason or motive for the girl to disavow the mother's castration. Disavowal will not protect her against the acknowledgement of her own castration as it might in the case of the boy. Unlike the boy's threatened or possible castration, the girl has already been castrated and her task is the passive one of accepting her status. Disavowal in girls is by no means uncommon, but it makes no sense for her to disavow the mother's castration. Rather, she tends to disavow her own castration. This is indeed the perfectly "normal" first reaction on the girl's part to the idea of her castration.

Freud's position is generally accepted by contemporary psychoanalytic theorists, even where there are reported cases of female fetishism. For example, Juliet Hopkins describes the case of a six-year-old female who develops a foot and shoe fetish. The girl had a particular fetish object, a tobacco tin, that "she used exclusively for sexual purposes... when she masturbated" (Hopkins, 82). Underlying the girl's fetishism, however, (and perhaps explaining it), was a form of psychosis in which "the girl believed herself to be a boy" (83). Hopkins refers to Phyllis Greenacre's claim that the "symptoms of fetishism only develop in females in whom the illusionary phallus has gained such strength as to approach the delusional" (83); that is to say, fetishism is possible in females who believe themselves to be male. Schor also cites four cases of female fetishism, but they all similarly seem to exhibit a strong identification of the girl with the phallic position of masculinity. These girls border on psychosis because they repudiate the psychical reality of castration rather than disavow it. They refuse their castrated condition and continue to believe in their own phallic position. They do not exhibit the ambivalence, the duplicity, of the fetishist's disavowal,



фрлаат психичката реалност на кастрираноста наместо да ја порекнат. Тие не ја прифаќаат нивната кастрирана состојба и продолжуваат да веруваат во сопствената фалусна состојба. Тие не ја пројавуваат амбивалентноста, двојноста, на фетишистичкото порекнување, зашто нема истовремено потврдување и одрекување, такво што го спасува фетишистот од психоза.

За да разбереме зошто Фројд сметал дека е невозможно жените да бидат фетишисти, а притоа да разбереме дека лезбејството *може* да биде согледано како форма на женски фетишизам, ние треба да ги истражиме операциите на порекнување, и нивните последици врз женскиот развој. Има три одделни патеки што можат да произлезат од девојчиното порекнување на нејзината сопствена кастрираност: хетеросексуалниот (секундарен) нарцизам, хистеријата, и комплексот на маскулиност. Во „За нарцизмот: Увод“ (1914), Фројд скицира низа објект-избори кои што му се отвораат на женствениот, или како што тој го нарекува, „нарцистички“ тип. Тука женствениот субјект (без оглед дали е машки или женски) го сака објектот согласно на неговата сличност, истоветност, или поврзаност со себе. Фројд тврди дека, како вид на компензација за нејзиното признавање на нејзината инфериорност, девојката може да развие (секундарно) нарцистичко вложување во сопственото тело, третирајќи го како што некое соодветно машко би третираше надворешен љубовен објект. Таа го размазува нејзиното тело, го третира со љубовна грижа; тоа станува витален инструмент, нејзино средство за осигурување дека таа е сакана. Тоа е исто така нејзин начин на развивање критериуми за мерење на нејзината сопствена вредност. Таа го фалицира целото нејзино тело. Ако мажот верува дека тој го *има* фалусот (објектот на желба), тогаш жената верува дека таа е фалусот. Машкиот пенис и целото женско тело се протолкувани како физички еквивалентни. Лакановски кажано, тој го *има* објектот на желбата додека таа е објектот на желбата.

Во процесот на себепретворање во објект на желба, нарцистичката жена ја преместува вредноста на фалусот

for there is no simultaneous affirmation and denial of the kind which saves the fetishist from psychosis.

In order to understand why Freud considered it impossible for women to be fetishists, and yet to understand that lesbianism *could* be seen as a form of female fetishism, we need to explore the operations of disavowal, and its effects on feminine development. There are three distinctive paths which may result from the girl's disavowal of her own castration: heterosexual (secondary) narcissism, hysteria, and the masculinity complex. In "On Narcissism: An Introduction" (1914), Freud outlines a series of object-choices open to the feminine or what he calls the "narcissistic" type. Here the feminine subject (whether male or female) loves an object according to its resemblance, identity, or connection with the self. Indeed, Freud claims that, as a kind of compensation for her recognition of her inferiority, the girl may develop a (secondary) narcissistic investment in her own body, treating it as the corresponding male would an external love-object. She pampers her body, treats it with loving care; it becomes a vital instrument, her means of ensuring that she is loved. It is also her way of developing criteria for measuring her own self-worth. She phallicizes her whole body. If man believes he *has* the phallus (the object of desire), then woman believes she *is* the phallus. The man's penis and the whole of the woman's body are rendered psychically equivalent. In Lacanian terms, he *has the* object of desire while she *is* the object of desire.

In the process of making herself the object of desire, the narcissistic woman displaces the value of the phallus onto

на сопственото тело, земено во целина. Значи, таа го има фалусот, само во онаа мерка во која таа е фалусот (за некој кој ја љуби или посакува). Оваа таканаречена „нормална“ патека на женственоста, компензирањето (и на тој начин прифаќањето) на нејзината кастрираност, подразбира компензационо фалицизирање на нејзиното тело. Во оваа смисла, „нарцистичката жена“ е последица на функцијата на фалусот во конституирањето на сексуалниот идентитет. Нарцистичката жена, наспроти карактеризирањето на Кофман, е далеку од тоа да биде независна и автономна. Таа се стреми да ја зачува нејзината позиција како објект на желбата на другиот само со умешност, изглед, или прикривање.

Илузијата, травестијата, шминката, намамување-то, се техниките на кои таа се потпира и за да ги прикрие и за да ги обелодени нејзините „суштински предности“. Тие се нејзиното средство за заведување или намамување на маскулиниот или анаклитичкиот љубовник, за да стане негов љубовен објект. Додека вака, со овие средства ја затскрива нејзината „непотполност“, таа обезбедува начин на пристап до фалусното. Иронично е тоа што во оваа заложба за станување фалус, објект на желбата на другиот, таа е откриена како место на расцеп, недостаток, или кастрираност, и идеализирано и понижено, омеѓено со маскарадата на женственоста, место и на изобилство и на недостаток: „Колку и да изгледа парадоксално оваа формулација, вела дека за да стане фалусот, односно, означителот на желбата на Другиот, жената ќе отфрли суштествен дел од женственоста, имено, сите нејзини атрибути во маскарадата“ (Lacan 1977a: 289-290).

Ако нарцистичката жена спроведе фалусирање на целото нејзино тело тогаш, во извесна смисла, таа ги доведува до крајност стратегиите користени од хистерикот. Хистеријата е специфично феминина неуроза во која, преку соматското угодување на еден дел од телото, „хистеричната зона“, сексуалноста на субјектот е во состојба да биде преместена. Како и нарцистичката жена, хистеричната ја прифаќа нејзината кастрирана позиција; но, за разлика од нарцистичката, нејзиното вложување не е во фа-

her own body, taken as a whole. She *has* the phallus, then, only inasmuch as she *is* the phallus (for someone who loves or desires her). This so-called "normal" path of femininity, the compensation for (and thus acceptance of) her castration, involves the compensatory phallicization of other body. In this sense, "the narcissistic woman" is an effect of the function of the phallus in the constitution of sexual identity. The narcissistic woman, contrary to Kofman's characterization, is far from independent and autonomous. She strives to retain her position as the object of the other's desire only through artifice, appearance, or dissimulation.

Illusion, travesty, makeup, enticement become techniques she relies on to both cover and make visible her "essential assets." They are her means of seducing or enticing the masculine or anaclitic lover, becoming a love-object for him. While thus concealing her "deficiency" by these means, she secures a mode of access to the phallic. Ironically, in this aim of becoming the phallus, the object of the other's desire, she is revealed as the site of rupture, lack, or castration, both idealized and debased, bound up with the masquerade of femininity, the site of both excess and deficiency: "Paradoxical as this formulation may seem, I am saying that it is in order to be the phallus, that is to say, the signifier of the desire of the Other, that a woman will reject an essential part of femininity, namely, all her attributes in the masquerade" (Lacan, 1977a: 289-290).

If the narcissistic woman effects a phallicization of the whole of her body, then in a sense she takes to one extreme the strategies utilized by the hysteric. Hysteria is a specifically feminine neurosis in which, through a somatic compliance of a part of the body, the "hystero-genic zone," the subject's sexuality is able to be displaced. Like the narcissistic woman, the hysteric accepts her castrated position; but unlike the narcissist, her investment is not in a phallic subject who, through his desire, can bestow on her the position of being the phallic object. The

лусниот субјект кој, преку својата желба, може да ѝ ја додели нејзе позицијата да биде фалусен објект. Хистерикот ја одбегнува маскулината желба, наместо неа претпочитајќи ја сега загубената пре-Ојдиповска приврзаност кон нејзината мајка (или супститутите на мајка). Бунтувајќи се против пасивноста обично асоцирана со женственоста, таа хистеризира - односно, го фалусира - не целото нејзино тело, туку хистеричната зона. Можеме да ја земеме како пример Дора: Таа го преместува гениталното задоволство во извесна форма на хистерично гушење. Во низи од инфантилни идентификации (во однос на кои се чини Фројд е збунет или премногу преокупиран) таа го фалусира нејзиниот грклан и го користи за да го сигнализира своето гнасење од сексуалните предности на Хер К. Таа го хистеризира овој дел од нејзиното тело како извесна форма на носталгија, споменик за нејзината мајчинска пред-историја, кој таа мора (но одбива) да го отфрли во замена за законот на таткото. Таа не го задржува клиторисот (како во маскулиниот комплекс), ниту пак таа го пренесува сексуалниот интензитет врз вагината (како што е случај со „нормалната“, т.е., хетеросексуална женственост; сега нејзиното либидо е вложено во не-генитална зона.

Разликата помеѓу хистеричната и нарцистичката жена е разлика помеѓу преместувањето на фалусот врз некој дел или врз целото тело на субјектот (можеби повеќе разлика во степен отколку во вид?). Додека кај нарцистичката жена целото тело е фалус (и оттаму нејзе ѝ треба надворешен љубовен објект за да ѝ го додели статусот на објект на желба, што го објаснува нејзиното потпирање на анаклитичкиот љубовник, без оглед дали е хетеросексуален или хомосексуален), хистеричната жена стекнува самодефиниран статус како фалусна: дел од нејзиното тело ја презема функцијата на фалусот (потврдувајќи го нејзиниот статус како предмет во патријархатот), а пак нејзината субјективност останува во активна положба (таква која го смета нејзиното сопствено тело како свој објект).

Значи, порекнувањето во никој случај не е својствено само на мажите; тоа е одбранбен механизам достапен и расположлив за жените. Неговите операции нужно

hysteric eschews masculine desire, preferring instead the now lost pre-Oedipal attachment to her mother (or mother-substitutes). In rebelling against the passivity usually associated with femininity, she hystericizes—that is to say, phallicizes—not the whole of her body, but a hysterical zone. We can take Dora as an example: She displaces genital pleasure into a form of hysterical choking. Through a series of infantile identifications (about which Freud seems rather confused or over-invested) she phallicizes her throat and uses it to signal her disgust at Herr K's sexual advances. She hystericizes this part of her body as a form of nostalgia, a monument to her maternal pre-history, one she must (but refuses to) abandon in exchange for the father's law. She does not retain the clitoris (as in the masculinity complex), nor does she transfer sexual intensity to the vagina (as occurs in "normal," i.e., heterosexual femininity); her libido is now invested in a non-genital zone.

The difference between the hysteric and the narcissist is the difference between the displacement of the phallus onto a part or onto the whole of the subject's own body (perhaps a difference of degree rather than kind?). Whereas the narcissist's whole body is the phallus (and thus she requires an external love object to bestow on her the status of the object of desire, accounting for her reliance on an anaclitic lover, whether heterosexual or homosexual), the hysteric gains a self-defined status as phallic: a part other own body takes on the function of the phallus (confirming her object-like status in patriarchy), while her subjectivity remains in an active position (one which takes her own body as its object).

Disavowal, then, is by no means unique to men; it is a defense mechanism open and available to women. Its operations do not necessarily signal psychosis, but may function as a



не сигнализираат психоза, туку можат да функционираат како форма на заштита, иако не - како во случајот со момчињата - против можната загуба, туку поскоро против личното понижување и трансформирањето на нејзиниот статус од субјект во објект, од активна во пасивна, и од „фалусна“ во „кастрирана“ - Фројдовата „дефиниција“ на женскоста. Тоа е стратегија на самозаштита, дури и ако имплицира некаков вид одлепување од социо-симболичката „реалност“.

Третиот особен исход од девојчиното порекнување на нејзината кастрираност е она што Фројд го нарекува „маскулин комплекс“. Девојката што „страда“ од таков комплекс одбива да го прифати својот секундарен и субординиран статус; таа претендира да биде третирана и да постапува исто како мажите. Фројд сугерира дека иако маскулиниот комплекс нужно не мора да имплицира лезбејство, сепак многу лезбејки можат да се класификуваат под оваа етикета. Онаму каде што таканаречената нормална патека на женскоста подразбира прифаќање на нејзината кастрираност и пренесување на нејзината либидна *катхесис* од мајката на таткото (*via* пенисната завист), со придружната трансформација на нејзиниот водечки сексуален орган од клиторисот кон вагината (и со неа поврзаната положба на пасивност), жената што страда од маскулиниот комплекс го задржува клиторисот како нејзин водечки сексуален орган и положбата на активност што тој ја подразбира. Таа исто така може да го задржи мајчинскиот лик како модел врз кој ќе ги засновува нејзините подоцнежни приврзаности кон објекти, продолжувајќи во тој случај да сака жена супститут на мајка: „Така девојката може да одбие да го прифати фактот дека е кастрирана, може да се очеличи себеси со убедувањето дека таа *навистина* поседува пенис и следствено може да биде принудена да се однесува божем таа е маж“ (Freud, 1925a: 253).

Навистина, токму на ваков начин Фројд ја објаснува женската хомосексуалност во оние ретки пасуси и текстови каде што тој, благо речено, упатува на лезбејството. Во случајот на неименуваната хомосексуална жена (Фреуд, 1920), тој ја опишува неа дека се однесува како галантен

form of protection, though not— as in the case of boys—against potential loss, but rather against the personal debasement and the transformation of her status from subject to object, active to passive, and "phallic" to "castrated"— Freud's "definition" of femininity. It is a strategy of self-protection, even if it implies a certain mode of detachment from socio-symbolic "reality."

The third distinctive effect of the girl's disavowal of her castration is what Freud calls the "masculinity complex." The girl "suffering" from such a complex refuses to accept her secondary and subordinated status; she aspires to be treated like and to act the same as men. Freud suggests that although the masculinity complex may not necessarily imply lesbianism, nevertheless many lesbians can be classified under this label. Where the so-called "normal" path to femininity involves accepting her castration and transferring her libidinal cathexes from the mother to the father (*via* penis envy), with the accompanying transformation other leading sexual organ from the clitoris to the vagina (with its associated position of passivity), the woman suffering from the masculinity complex retains the clitoris as her leading sexual organ and the position of activity it implies. She may also retain the maternal figure as the model on which to base her later object attachments, in which case she will continue to love a female mother-substitute: "Thus the girl may refuse to accept the fact of being castrated, may harden herself in the conviction that she *does* possess a penis and may subsequently be compelled to behave as though she were a man" (Freud, 1925a: 253).

Indeed this is how Freud explains female homosexuality in those rare passages and texts when he refers to lesbianism at all. In the case of the unnamed female homosexual (Freud, 1920), he describes her as behaving like a chivalrous male lover, displaying many of the characteristics attributed to the anaclitic or

машки љубовник, прикажувајќи повеќе карактеристики коишто му се припишуваат на анаклитичкиот или маскулин тип. Таа љуби „како маж“. Иако можеме да го оспоруваме овој опис како соодветен за сите видови лезбејски љубовни врски, се чини е јасно дека тој секако го опишува односот „буч“-„феме“ кој се чини дека ги умножува структурните позиции на патријархалната хетеросексуалност, разграничувајќи ја нарцистичката (женствена) љубовничка од анаклитичката (мажествена) љубовничка. Вторава овде ја порекнува нејзината кастрираност, додека првата ја прифаќа својата кастрираност но одбива да го претвори нејзиниот љубовен објект од мајчински во татковски.

Како и кај машката хомосексуалност, за психоанализата женската хомосексуалност главно презема една од двете форми, засновани на една или друга насока на инфантилен развој. Во насоката што произведува маскулин комплекс, има порекнување на кастрираноста на жените и одбивање да се признаат социјално санкционирани значења на сексуалната разлика. Девојката ќе продолжи да се идентификува со фалусната мајка, дури може и да гледа во таткото просто уште едно отелотворување на фалусниот статус на мајката (значајно е дека ова е и судбината на машкиот фетишист, исто така). Но, одбивајќи да ја признае својата разлика од фалусната позиција, таа ја задржува мажественоста од нејзината пред-Ојдиповска позиција и мајката како љубовен објект. Другата насока на женската хомосексуалност подразбира прифаќање на нејзиниот кастриран статус и привремено прифаќање на таткото како љубовен објект како во „нормалната“ женственост; но, наместо пренесување на нејзината приврзаност од таткото на соодветниот машки супститут за таткото, девојката бара „фалусна“ жена, токму жена, како што може да се насети, со маскулин комплекс. Оваа пак копнее по женствен љубовен објект (како и мажите) иако првата копнее по мажествен љубовен објект (без оглед дали е машко или женско): ова може да биде опишано како хомосексуален еквивалент на комплементарната хетеросексуална поврзаност помеѓу анаклитичките и нарцистичките љубовни објекти.

masculine type. She loves "like a man." While we may dispute this description as appropriate to all kinds of lesbian relationships, it seems clear that it certainly describes the butch-femme relation, which seems to replicate the structural positions of a patriarchal heterosexuality, distinguishing a narcissistic (feminine) lover from an anacletic (masculine) lover. Here the latter disavows her castration, while the former accepts her castration but refuses to convert her love object from maternal to paternal.

As with male homosexuality, for psychoanalysis female homosexuality generally takes on one of two forms, based on one or the other path of infantile development. In the path that produces the masculinity complex, there is a disavowal of women's castration and a refusal to acknowledge the socially sanctioned meanings of sexual difference. The girl will continue to identify with the phallic mother, and may even see the father as simply another embodiment of the phallic status of the mother (it is significant that this is the fate of the male fetishist, as well). But refusing to acknowledge her difference from the phallic position, she retains the masculinity other pre-Oedipal position and the mother as love-object. The other path of female homosexuality involves an acceptance of her castrated status and the temporary taking on of the father as a love-object as in "normal" femininity; but, instead of transferring her attachment from the father to a suitable male father-substitute, the girl seeks out a "phallic" woman, a woman precisely, one may suspect, with a masculinity complex. The latter seeks a feminine love-object (as men do) while the former seeks a masculine love-object (whether male or female): this could be described as the homosexual equivalent of the complementary heterosexual association between anacletic and narcissistic love-objects.

Во каков однос е лезбејството со женскиот фетишизам? Во случајот на девојката која го има прифатено нејзиниот кастрационен комплекс, се чини дека е во мал или никаков однос. Но, случајот на жената што страда од маскулин комплекс може да сугерира извесна поврзаност. Како и фетишистот, таа ја порекнува кастрираноста на жените, но оваа кастрираност не е на нејзината фалусна мајка, туку нејзина. Исто како фетишистот, таа прифаќа супститут наместо фалусот, објект надвор од нејзиното тело. Токму ова е тоа што ја разликува неа од нарцисоидната и хистеричната жена, кои обете ги фалусираат или фетишизираат нивните *сопствени* тела, и кои всушност не ја зачувуваат фетишистичката структура на преместувањето на фалусната вредност од мајчиното тело вон некој објект надвор од него. Наспроти ова, маскулината жена зема надворешен љубовен објект - друга жена - и преку овој љубовен објект е способна да функционира како таа да *има*, наместо да *е*, фалус. Како и кај фетишистот, ова имплицира расцепување на егото: ова е она што неа ја прави сколна кон самиот феминизам, во онаа мерка во која феминизмот, како кое и да е опозиционо политичко движење, подразбира порекнување на социјалната реалност, за промената да стане замислива и возможна.

Кога што фетишистот останува најзадоволен и најсреќен од сите перверти, маскулината жена останува најмалку среќна. Колку што таа се чувствува поеднаква или посупериорна во однос на мажите, толку помалку нејзината позиција како таква е социјално признаена, толку помалку нејзините убедувања се оправдувани од страна на другите, и толку поверојатно таа е повеќе социјално изопштувана. Таа ја преместува фалусната вредност врз објект надвор од мајчиниот (или нејзиниот сопствен) фалус; но, наспроти фетишистот, нејзиниот љубовен објект не е нежив или непотполн објект, туку тоа е друг субјект. Нејзиниот „фетиш“ не е резултат на стравот од женственост, туку на љубов; тој не ја заштитува неа од можната опасност, затоа што ја запознава со последиците од широко распространетата социјална хомофобија.

What relation does lesbianism have to female fetishism? In the case of the girl who has accepted her castration complex, there seems to be little or no relation. But in the case of the woman suffering from the masculinity complex, it may be possible to suggest some connection. Like the fetishist, she disavows women's castration, but this castration is her own, not that of the phallic mother. And like the fetishist, she takes on a substitute for the phallus, an object outside her own body. It is this which differentiates her from the narcissist and the hysteric, both of whom phallicize or fetishize their *own* bodies, and not really preserving the fetishistic structure of the displacement of phallic value from the mother's body to an object outside of one's self. By contrast, the masculine woman takes an external love-object—another woman—and through this love-object is able to function as if she *has*, rather than *is*, the phallus. As with the fetishist, this implies a splitting of the ego: it is this which inclines her to feminism itself, insofar as feminism, like any oppositional political movement, involves a disavowal of social reality so that change becomes conceivable and possible.

Where the fetishist remains the most satisfied and contented of all perverts, the masculine woman remains the least content. The more equal—or superior—to men she feels, the less her position is socially acknowledged as such, the less her convictions are validated by others, and presumably the more she is socially ostracized. She displaces phallic value onto an object outside the mother's (or her own) phallus; but, in contrast to the fetishist, her love-object is not an inanimate or partial object, it is another subject. Her "fetish" is not the result of a fear of femininity, but a love of it; it does not protect her from potential danger, for it introduces her to the effects of widespread social homophobia.



Што треба да се постигне со опишувањето на овој облик на женска хомосексуалност како фетишистичка? Мене ова не ми е сосема јасно, и токму поради овој разлог мојот одговор мора да остане стратешки. Како и фетишистот, јас сакам да кажам и дека таа е или би можела да биде согледана во рамките на фетишизмот, и истовремено, дека таа не е. Она што за мене овде е на коцка, во оваа амбивалентност, е токму структурата на самата психоанализа: Во онаа мерка во која може да се каже дека психоанализата нуди реални увиди за жените општо земајќи, или за лезбејките, посебно во патријархалното општество, ние треба да ги растегнеме Фројдовите изрази за да покажеме дека самите тие не ги исклучуваат или дискриминираат жените - дека жените се третирали со историска прецизност која ги зема предвид нивните разни социјални позиции. Во онаа мерка во која психоанализата може да се согледува како активен учесник во патријархалните социјални вредности, ние треба да покажеме како нејзините изрази адекватно не ги доловуваат особеностите на жените, и нивните разлики од мажите.

Секако дека категориите што ги предложи Фројд како универзално релевантни - функцијата на фалусот, Ојдиповиот комплекс, сеприсутноста на кастрационата закана, и статусот на жените како пасивни - треба да бидат оспорени за да можат да се трансформираат самите општествени односи. Изборот што им стои на располагање на феминистичките теоретичар(к)и е или да ја прифатат психоанализата речиси на големо (што имплицира ставање во заграда на политичките прашања покренати од патријархалните односи на моќ); или сосема да ја отфрлат (во тој случај останувајќи без објаснување на психичкиот живот и на фантазијата); или пак по малку од обете (фетишистичко решение), посебно одбирајќи поим за кој се верува дека е невозможен или запоставен од теоријата за да покажат како истиот не е толку неверодостоен како што се чини, ако самите изрази се протегнат зад нивните нормални ограничености. Накусо, со развивање на парадокси и противречности за да се види како самата теорија се справува (или не се справува) со нејзините неизречени претпоставки или непризнаени импликации.

What is to be gained by describing this form of female homosexuality as fetishistic? This is not entirely clear to me, and it is for this reason that my answer must remain strategic. Like the fetishist, I want to say both that she is or could be seen in terms of fetishism, and at the same time, that she is not. At stake for me here, in this ambivalence, is the very structure of psychoanalysis itself: Insofar as psychoanalysis may be said to offer real insights about women in general or lesbians in particular in patriarchal society, we need to stretch Freud's terms in order to show that in themselves they do not exclude or discriminate against women—that women are treated with historical accuracy as to their various social positions. Insofar as psychoanalysis can be seen as an active participant in patriarchal social values, we need to show how its terms do not adequately accommodate women's particularities, and differences from men.

The categories that Freud proposed as universally relevant—the function of the phallus, the Oedipus complex, the ubiquity of the castration threat, and women's status as passive—surely need to be contested in order that social relations themselves can be transformed. The choices available to feminist theorists are either to accept psychoanalysis more-or-less wholesale (which implies bracketing off political questions raised by patriarchal power relations); reject it in its entirety (in which case one is left without an account of psychical and fantasy life); or else a little of both (the fetishist's solution), specifically selecting a notion that is deemed impossible or foreclosed by the theory to show how it may not be as implausible as it seems, if the terms themselves are stretched beyond their normal confines. In short, developing paradoxes and contradictions to see how the theory itself copes (or does not cope) with its own unspoken assumptions or unacknowledged implications.

Јас претпочитам да го имам и едното и другото: психоанализата навистина ги опишува патријархалните односи на моќ и нивното усвојување и интернализирање од страна на обата пола; притоа таа е исто така ограничена од нејзината историска и социо-географска специфичност. Таа не ги опишува адекватно културите што не се засновани на нуклеарното семејство, ниту пак ги опишува потенцијалните трансмутации и револуционерните пресврти што феминизмот настојува да ги предизвика. Пред сè, таа не ја опишува адекватно женската сексуалност дури и во рамките на Западниот капитализам, и затоа таа не е способна да се справи со нејзиниот најнепосреден израз во лезбејските сексуални односи. Ова не значи дека жените/лезбејките мора исцело да ги напуштат психоаналитичките модели и концепти. Тие сеуште обезбедуваат некои од најполезните изрази за разјаснување на нашите психо-социјални заемни односи. Но, култивираната амбивалентност може да ја обезбеди неопходната дистанца за да се излачи она што може да е од полза во психоанализата при употребувањето на психоаналитичките концепти, како што е фетишизмот, за да се проблематизираат психоаналитичките претпоставки, и да се зачекори отаде нив.

превод Жарко Трајаноски

#### БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Фетишизмот ја споделува оваа карактеристика со еротицизмот, додека клептоманијата се разгледува како еквивалент на феминината перверзија.

<sup>2</sup> Ова е аналогно со тврдењето дека порнографијата, исто како фетишизмот, е машки домен; самите тие остануваат неадекватни како форми на сексуално задоволување зашто тие ја сведуваат жената до позиција на (војеристички/фетишистички) објекти, не субјекти.

<sup>3</sup> На моменти, Фројд сосема драматично го менува своето мислење за негативните и позитивните улоги на перверзиите и неурозите во неговиот напис „Детето е тепано“ (1919) каде што тврди дека дури и перверзиите се резултат на потиснување.

I prefer to have it both ways: psychoanalysis does indeed describe patriarchal power relations and their adoption and internalization by both sexes; yet it is also limited in its historical and socio-geographical specificity. It does not adequately describe cultures not based on the nuclear family, nor does it describe the potential transmutations and revolutionary upheavals feminism seeks to effect. Above all, it does not adequately account for female sexuality even within the confines of Western capitalism, and is thus unable to deal with its most direct expression in lesbian sexual relations. This does not mean women/lesbians must abandon psychoanalytic models and concepts altogether. They still provide among the more useful terms in clarifying our psycho-social interrelations. But a cultivated ambivalence may provide the distance necessary to extract what may be of use in psychoanalysis while using psychoanalytic concepts, such as fetishism, to problematize psychoanalytic assumptions and to move beyond them.

#### NOTES

<sup>1</sup> Fetishism shares this characteristic with exhibitionism, where kleptomania is considered the equivalent feminine perversion.

<sup>2</sup> This is analogous to the claim that pornography, like fetishism, is a male preserve; in themselves, they remain inadequate as forms of sexual satisfaction for they reduce women to the position of (voyeuristic/fetishistic) objects, not subjects.

<sup>3</sup> Incidentally, Freud quite dramatically changed his mind about the negative and positive roles of the perversions and neuroses in his paper "A Child Is Being Beaten" (1919a), where he claims that even perversions are the result of repression.

<sup>4</sup> Интересно, Лакан тврди дека фетишизмот е единствената перверзија за која не постои соодвествувачка неуроза (Lacan and Granoff, 265).

<sup>5</sup> Овој пасус вреди да се репродуцира во целост: „Зборот е дар на јазикот а јазикот не е нематеријален. Тој е суптилна граѓа но сепак е граѓа. Тој може да ја оплоди хистеричната жена, тој може да го претставува млазот урина или задржаниот екскремент. Исто така, зборовите можат да претрпат симболички рани. Се сеќаваме на "Wespe" со кастрирано W, кога човекот волк ја увиде симболичката казна која што му беше наметната од Груша... Имагинарното може да се дешифрира само ако е изразено во симболи“ (Lacan and Granoff, 286-289). Накусо, фетишот може да се толкува, не затоа што има каква и да е аналогија или кореспонденција помеѓу penisот или вагината и фетишот, исто како што сонштата не можат да се интерпретираат врз основа на визуелни сличности. Психоанализата е зборувачки лек и како таква се крепи врз вербалното разработување на симптомот и неговиот лингвистички контекст, обезбеден од мрежата на слободни асоцијации. Фетишизмот се јавува во моментот кога имагинарното се уфрла во симболичкото, кога пред-Ојдиповското се трансформира во Ојдиповско, или кога тегобноста се трансформира во вина.

<sup>4</sup> Interestingly, Lacan claims that fetishism is the only perversion for which there is no corresponding neurosis (Lacan and Granoff, 265).

<sup>5</sup> This quote is worth reproducing in full: "The word is a gift of language and language is not immaterial. It is subtle matter but matter nonetheless. It can fecundate the hysterical woman, it can stand for the flow of urine or for excrement withheld. Words can also suffer symbolic wounds. We recall the 'Wespe' with a castrated W, when the wolf man realized the symbolic punishment which was inflicted upon him by Grouscha.... The imaginary is decipherable only if it is rendered into symbols" (Lacan and Granoff, 286-89). In short, the fetish is interpretable, not because of any analogy or correspondence between the penis or vagina and the fetish, just as dreams are not interpretable based on visual resemblances. Psychoanalysis is the talking cure and as such it relies on the verbal elaboration of the symptom and its linguistic context, provided by the web of free associations. Fetishism emerges at the moment when the imaginary tilts into the symbolic, the pre-Oedipal is transformed into the Oedipal, or anxiety is transformed into guilt.

#### БИБЛИОГРАФИЈА

- Freud, Sigmund. 1895. "Project for a Scientific Psychology." *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (hereafter *S.E.*). Oxford: The Hogarth Press, Vol. 1, 295-343.
- . 1905a. "The Three Essays on the Theory of Sexuality." *S.E.* Vol. 7, 135-243.
- . 1905b. "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria." *S.E.* Vol. 7, 1-122.
- . 1907. "Delusions and Dreams in Jensen's *Gradiva*." *S.E.* Vol. 9, 1-93.
- . 1909. "Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis." *S.E.* Vol. 10, 151-320.
- . 1910a. "Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy." *S.E.* Vol. 10.5-149.
- . 1910b. "Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood." *S.E.* Vol 11, 59-137.

#### REFERENCE

- Freud, Sigmund. 1895. "Project for a Scientific Psychology." *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (hereafter *S.E.*). Oxford: The Hogarth Press, Vol. 1, 295-343.
- . 1905a. "The Three Essays on the Theory of Sexuality." *S.E.* Vol. 7, 135-243.
- . 1905b. "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria." *S.E.* Vol. 7, 1-122.
- . 1907. "Delusions and Dreams in Jensen's *Gradiva*." *S.E.* Vol. 9, 1-93.
- . 1909. "Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis." *S.E.* Vol. 10, 151-320.
- . 1910a. "Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy." *S.E.* Vol. 10.5-149.
- . 1910b. "Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood." *S.E.* Vol 11, 59-137.



1914. "On Narcissism: An Introduction" S.E. Vol. 14, 73-102.
1915. "Repression." S.E. Vol. 14,146-58.
- . 1919a. "'A Child is Being Beaten': A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions." S.E. Vol. 17,179-204.
- . 1919b. "Beyond the Pleasure Principle." S. E. Vol. 18, 7-64.
- . 1920. "The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman." S.E. Vol. 18,147-72.
1923. "The Ego and The Id "S.E. Vol. 19, 13-66.
1924. "Neurosis and Psychosis." S.E. Vol. 19,149-53.
- . 1925a. "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." S.E. Vol. 19, 248-58.
- . 1925b. "Negation." S.E. Vol.19, 235-39.
- . 1927. "Fetishism" S.E. Vol. 21,152-57.
- . 1940. "Splitting of the Ego in the Process of Defence." S.E. Vol. 23.
- Hopkins, Juliet. 1984. "The Probable Role of Trauma in a Case of Foot and Shoe Fetishism: Aspects of Psychotherapy of a Six Year Old Girl." In *International Review of Psychoanalysis* 11:79-91.
- Lacan, Jacques. 1953. "Some reflections on the Ego." In *International Journal of Psychoanalysis* 34.
- . 1977a. *Ecrits. A Selection*. Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock.
- . 1977b. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. A.M. Sheridan. London: Tavistock.
- Lacan, Jacques and W. Granoff. 1956. "Fetishism: The Symbolic, The Imaginary and The Real." In *Perversions, Psychodynamics and Therapy*. Ed. Michael Balint. London: Tavistock, 165-76.
- Lorand, Sandor. 1930. "Fetishism in *Statu Nascendi*." In *International Journal of Psychoanalysis* 11, 4: 419 - 27.
- Schor, Naomi. 1985. "Female Fetishism: The Case of George Sand." In *The Female Body in Western Culture*. Ed. Susan Rubin Suleiman. Cambridge: Harvard University Press.
1914. "On Narcissism: An Introduction" S.E. Vol. 14, 73-102.
1915. "Repression." S.E. Vol. 14,146-58.
- . 1919a. "'A Child is Being Beaten': A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions." S.E. Vol. 17,179-204.
- . 1919b. "Beyond the Pleasure Principle." S. E. Vol. 18, 7-64.
- . 1920. "The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman." S.E. Vol. 18,147-72.
1923. "The Ego and The Id "S.E. Vol. 19, 13-66.
1924. "Neurosis and Psychosis." S.E. Vol. 19,149-53.
- . 1925a. "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." S.E. Vol. 19, 248-58.
- . 1925b. "Negation." S.E. Vol.19, 235-39.
- . 1927. "Fetishism" S.E. Vol. 21,152-57.
- . 1940. "Splitting of the Ego in the Process of Defence." S.E. Vol. 23.
- Hopkins, Juliet. 1984. "The Probable Role of Trauma in a Case of Foot and Shoe Fetishism: Aspects of Psychotherapy of a Six Year Old Girl." In *International Review of Psychoanalysis* 11:79-91.
- Lacan, Jacques. 1953. "Some reflections on the Ego." In *International Journal of Psychoanalysis* 34.
- . 1977a. *Ecrits. A Selection*. Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock.
- . 1977b. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. A.M. Sheridan. London: Tavistock.
- Lacan, Jacques and W. Granoff. 1956. "Fetishism: The Symbolic, The Imaginary and The Real." In *Perversions, Psychodynamics and Therapy*. Ed. Michael Balint. London: Tavistock, 165-76.
- Lorand, Sandor. 1930. "Fetishism in *Statu Nascendi*." In *International Journal of Psychoanalysis* 11, 4: 419 - 27.
- Schor, Naomi. 1985. "Female Fetishism: The Case of George Sand." In *The Female Body in Western Culture*. Ed. Susan Rubin Suleiman. Cambridge: Harvard University Press.



Identities



кул̄шурп

cultures

кул̄шурп

cultures







## Мируше Хоџа

## ПАТОТ, ЦИКЛИЧНОСТА И ТЕАТАРОТ

(Или: Врз кој темел го дефинираме поимот на универзалноста во контекст на театарот?)

*Walker, your footsteps are the path,  
the path is nothing more;  
Walker, there is no path. You make  
the path by walking.*  
Antonio Machado

*Вистина, што е патот?*

1. Алгоријата на една дефиниција:

*Пер* беше името на еден корен, многу стар и многу широк: се простирал, велат, од Индија до Европа. Патникот Јулиус Покорни, кој бил маѓепсан од корените, едно утро го прашал: Корену, кажи ми, што значи твоето име? Коренот му одговорил: *да се обидеш, да се осмелиш, да возвратиш*. Хипотетично, зарем не – му возвратил патникот и продолжил да патува, за да провери дали е вистина тоа што му го рекол коренот. Така сретнал еден друг корен, кој се викал *пеира*. Му се обратил, го прашал што значи неговото име и дознал дека *пеира* значело *искуство*. Потоа му се обратил на друг корен, кој се викал *фераз*. Дознал дека *фераз* значело *опасност, неочекувана смрт*. Вчудовиден, а по малку и исплашен, оти магијата што ја чувствувал имала некаква си врска со смртта, патникот решил да им се обрати на стеблата од корењето, и од нив да дознае да ли е вистина тоа што го тврдат нивните „родители“. Едното „дете“ се викало *експеримент*, а другото *перикулум*. Откако првото му одговорило дека значело *обид и експеримент*, а второто *предизвик, опасност и смрт*, патникот помислил дека магијата влеана во неговото битие е токму она што денес го нарекуваат подвиг за движење, поврзан со ризик и криза, чиниш, со некаква „драма“. Арноама, наместо да престане, патникот продолжил понатаму;

## Mirushe Hodja

## THE PATH, CYCLICITY AND THE THEATRE

(Or: On What Ground Do We Define the Term Universality, In the Context Of the Theatre?)

*Walker, your footsteps are the path,  
the path is nothing more;  
Walker, there is no path. You make  
the path by walking.*  
Antonio Machado

*Truly, what is the path?*

1. The Allegory of a Definition:

*Per* was the name of a root, very old and very wide: it spread, or so they say, all the way from India to Europe. The traveler Julius Obedient, enchanted by roots, asked it one morning: O root, tell me, what does your name mean? The root answered: *to try, to dare, to retaliate*. Hypothetical, isn't it – the traveler replied and continued his traveling so that he can see if what the root said was true. Finally, he met another root, whose name was *peira*. He turned to the root, asked what its name meant and found out *peira* is *experience*. Then he turned to a different root, whose name was *feraz*. He learnt that *feraz* stood for *peril, unexpected death*. Amazed, and somewhat scared, since it seemed that his enchantment was somehow connected with death, the passenger decided to turn to the trunks of the trees and find out if what their “parents” said was true. The first “child” was called *experientia*, and the other *periculum*. After the first one told him it stood for *attempt* and *experiment*, and the second for *challenge, peril* and *death*, the traveler thought the enchantment that possessed his being is exactly what today is called drive for movement, related to risk and crisis, perchance even a “drama” of a sort. However, instead of stopping, the traveler continued his research; he now demanded the branches to attest to what the roots and the trunks had already said. The branches' names were: *peiran, peirates* and *perao* –

сега посакал гранките на овие стебла да му ја потврдат вистината што му ја кажале стеблата и корените. Гранките се викале: *пеиран, пеиратес и перао – да навалиш, да нападнеш; тој што напаѓа; напред, низ, минувам низ*. Тогаш патникот застанал и си рекол: Сега разбрав нешто: Патот е искуството, а тоа сум јас, патникот. Ако е коренот искуство, а искуството сум јас, јас сум и коренот. Јас сум искуствениот патник низ времето; Јас сум дрвото чијшто корен е идејата на *смртното мунување низ самоиспитување*. Јас сум *кругот, цикличноста*.

Среќен оти есапот му излегол на арно, патникот продолжил да патува се до својата смрт...

## 2. Расказот за Трудната Божица Мајка

... и во тој миг пред него се отвораат одаите на *елевзинските мистери*. Нестрплив каков што беше, таков и останува: од прагот вџашено зјапа кон внатрешноста на одаите. Што гледа внатре? Го гледа анимистичкото, цикличното и холистичкото; вели Тој/Таа, и само Тој/Таа, првата божествена сила: Трудната Божица Мајка. Што слуша однатре? Шепот. Нешто како шепот одекнува однатре, чиниш, разговор околу неа. Шепотот кажува: Трудната Божица Мајка е творецот и изворот на животот, отелотворението на вклученоста, а не на исклученоста. Тие зборови толку многу му го привлекуваат вниманието, што патникот решава да влезе внатре и да го дослуша остатокот на, како што сега разбира, расказот за неа:

Мајката Божица Деметра е растревожена поради судбината на нејзината ќерка Персефона, затворена во подземниот свет на мртвите. Кој еднаш се нашол таму, враќање му нема. Тагата на Деметра ја чувствува и нејзината слугинка Имабе. Проживувајќи ја болката, таа проникнува во неа. Што се случува? Имабе одеднаш почуствува некаква си снага во внатрешноста на својата утроба, токму подвиг за продолжување, нешто спротивно од запирање: таа почнува да танцува. Таа танцува за да го изрази тоа што во тој миг го разбира: сите нешта што ги носи животот се опфатени во самата смисла на животот; се проникнува од циклусот наречен живот, што е спротивен од падот и смртта, а чиј составен дел е и падот, и

*to charge, to attack; he who attacks; to advance, through, pass through*. Then the passenger stopped and said: Now I have understood something – the road is the experience, and that's me, the traveler. If the root is experience, and I am the experience, then I am the root as well. I am the experienced passenger through time; I am the tree whose root is the idea of *the passage through self-questioning*. I am *the circle, cyclicality*.

Finally happy his reckoning was correct, the traveler continued his traveling until the day he died...

## 2. The Story of the Pregnant Goddess Mother

...and then the quarters of the *Eleusinian mysteries* were laid open to him. Impatient as he is, from the doorstep he stares inside the quarters. What does he see? He sees the animalistic, the cyclical and the holistic; says S/He, and only S/He, the primary divine power: The Pregnant Goddess Mother. What does he hear? A whisper. Something like a whisper is heard from inside, a conversation, it seems. The whisper says: The Pregnant Goddess Mother is the creator and the beginning of life, the embodiment of inclusion, not exclusion. Those words draw his attention so, that the traveler decides to go inside and hear the rest of the, as he now understands, story about her:

The Mother Goddess Demeter is disquieted by the faith of her daughter Persephone, imprisoned in the lower world of the dead. No one has returned after going there. Demeter's sorrow is felt by her servant Imabe. Feeling her pain, Imabe permeates through her. What happens? Imabe suddenly feels a certain strength inside her womb, a drive to continue, something exactly opposite from stopping: she starts to dance. She dances to express what she understands in that moment: everything life brings is contained in the meaning of life, is imbued with the cycle called life, opposite to the fall and death, a part of which are the fall and the pain and the death. She dances because the cry is not sufficient to express what she wants to say: the new life and the strengthened body of the immortal Demeter do not stem from life and joy, but from death and the deadly female body.

болката, и смртта. Таа танцува затоа што крикот не и е доволен за да го каже тоа што сака да го каже: новиот живот и закрепнатата снага на бесмртната Деметра не никнува од животот и радоста, ами од смртта и смртното женско тело.

Така бесмртноста продолжила во вечноста на Постоенето, па женското заоблено тело вклучило во себе се што постоело. Колку ли многу патишта имало во неа! А сите тие патишта биле поврзани преку една релација: кругот, облината, цикличноста. Кругот, односно, цикличноста бил(а), всушност, самата релација.

Откако Јулиус Покорни го слушнал расказот, си рекол: Сега разбрав нешто; заобленото, округло тело на Трудната Божица Мајка е мојата парадигма. Таа е парадигма на човекот. Парадигмата на човекот ја вклучува цикличноста, а цикличноста релацијата. Ако нејзиниот расказ е симбол на самото преоѓање во тоа што денес го нарекуваат театар, тогаш театарот е воскресение на нејзиниот расказ. Вистина, театарот постои, и тоа насекаде. И луѓето постојат, и тоа насекаде. Зарем постоело нешто што се темели врз поимот релација и што ја потхранува релацијата помеѓу разните нешта! Да, и тоа не само пред мојот нос, туку и во и од мојот нос. Хе ... чудно ... кој би рекол! – промрморел среќниот патник.

И тогаш патникот си решил да се врати во живот и да си оди в театар. В театар останал се до својата смрт. И после смртта.

### *3. Театарската транскulturност и поимот на универзалноста*

Пред шест години Патрис Павис се запрашал: Што е универзалноста на човековото постоење? Си одговорил: тоа е театарската транскulturност. Јас пред неколку години се запрашав: А што е универзалноста на човековото постоење? Си одговорив: Тоа е токму тоа за што зборува Питер Брук: *културата на врските, третата култура, загубените релации, релациите*. Релациите помеѓу човекот

Thus, immortality continues in the eternity of Existence, and the round female body includes within itself all that exists. How many paths are there within her! All those roads are interconnected with one relation: the circle, the roundness, the cyclicity. The circle, i.e. the cyclicity, is that relation.

After Julius Obedient heard the story, he said to himself: Now I have understood something – the round, circular body of the Pregnant Goddess Mother is my paradigm. She is the paradigm of man. The paradigm of man includes cyclicity, and cyclicity includes the relation. If her story is the symbol of the passage into what is today called theatre, then theatre is the resurrection of her story. Truly, the theatre exists, and it exists everywhere. People exist as well, and they exist everywhere. Has there been anything grounded on the term relation, something that has nourished the relation between various things! Yes, and not just in front of my nose, but in and of my nose. Huh...strange....who would have said! – the happy traveler mumbled.

It was then the traveler decided to come back to life and go to the theatre. He stayed in the theatre until the day he died. And after that.

### *3. The Transculturality of the Theatre and the Notion of Universality*

Six years ago, Patrise Pavis asked himself: What is the universality of human existence? He answered: it is the transculturality of the theatre. I asked myself a few years ago: What is the universality of human existence? And answered myself: It is just what Peter Brook is saying: *the culture of connections, the third culture, the lost relations, relations*. Relations between man and society, the one and the other culture,



и општеството, едната и другата култура, расите, категориите, родовите, јазиците, микрокосмосот и макрокосмосот, човекот и машинеријата.

А што е *културата на врските*? – ме запрашаа моите „душевни органи“ (како што би рекол, впрочем, Јунг). *Културата на врските* е мултидимензионалната вредност на универзалноста – одговори мојата свест. Што е мултидимензионалната вредност на универзалноста? Тоа е само-организирачката цикличност – гласеше одговорот на дијалектичкото пресметување помеѓу мојата свест и подсвест. Зошто? Затоа што, кога Тој/Таа одлучува нешто да влезе во постоење, Тој/Таа на тоа му вели едноставно: *Биди!* А тоа нешто, во знак на одговор влегува во постоење, а самото негово влегување во постоење е чин на „заобленото тело“ на тоа нешто, што и да е тоа нешто, и не е Негов/Нејзин чин - врати *објективно несвесно*, која патникот Ибн д'Араби ја нарече *суфизам*, патникот Карл Јунг *колективно несвесно*, а која, потоа, и двајцата ја нарекоа *архетип*.

#### *Поглед зад сликата во која сме се заробиле*

Во последните две децении дискурсот на интеркултурниот театар станува се повозбудлив. Одговорот на прашањето што е универзалноста во рамките на театарот го даваме врз основа на изразувањето ниво на театарскиот организам, т.е., поаѓајќи од знакот на веќе креираната театарска претстава. Се прашуваме, на пример, дали Бруквара *Махабхарата* верно ги имплементира или изневерува туѓите кодови во домашната структура. Доаѓаме до разни заклучоци; доколку Брук ги изневерил туѓите кодови, заклучуваме дека туѓиот не може да се вдоми, а при тоа да не се искриви. Консеквентно, се прашуваме: *Does all transcendence necessarily entail the negation of the voice of the other?*<sup>1</sup>, а врз основа на претпоставката дека *the universal (...) can be and has been a dangerous and self-deceptive vision, denying the voice of the Other in an attempt to transcend it.*<sup>2</sup>

Моите скорешни истражувања докажуваат дека секоја трансценденција не го негира гласот на другиот и

racess, categories, genders, languages, microcosm and macrocosm, man and the machine.

So, what is *the culture of connections*? – queried my “psychic organs” (as Jung would have said). *The culture of connections* is the multidimensional value of universality – my consciousness replied. What is the multidimensional value of universality? It is the self-organized cyclicity – was the answer to the dialectical clash between my consciousness and subconsciousness. Why? Because when S/He decides that something will come to existence, S/He says to it: *Be!* And that thing, as if answering, comes into being, and the very act of it coming to existence is an act of the “round body” of that something, whatever it is, and it is not an act on behalf of Him/Her – replied the *objective subconsciousness*, which the traveler Ibn d'Araby called *sufism*, the traveler Carl Jung *collective unconscious*, and which was afterwards entitled *archetype* by both.

#### *A Look Behind the Picture We Are Trapped In*

The discourse of the intercultural theatre is becoming increasingly impressive in the last two decades. We can answer the question what is universality in terms of the theatre based on the expressive level of the theatre organism, i.e. from the sign of the theatre play already created. We wonder, for example, whether Brook's *Mahabharata* has incorporated foreign codes into native structure faithfully or not. We come to various conclusions. If Brook has betrayed foreign codes, we conclude that the foreign cannot be embraced, without bending. Consequently, we wonder: *does all transcendence necessarily entail the negation of the voice of the other?*<sup>1</sup>, and based on the assumption that *the universal (...) can be and has been a dangerous and self-deceptive vision, denying the voice of the Other in an attempt to transcend it.*<sup>2</sup>

My recent researches prove that every transcendency does not negate the voice of the other and that universality –

дека универзалноста, онтолошки, знае да биде и позитивна стратегија. Меѓутоа, поинаквите аспекти на универзалноста не сме во состојба да ги сознаеме, се додека не се ослободиме од сликата во која сме се заробиле. Вистина, сликата на онто-вредносниот дуализам успеала да ги ограничи нашите релации со самите себеси, а потоа и со другиот, нагласувајќи ја хиерархијската опозиција помеѓу едниот и другиот, едното и другото. Токму тоа се случува и со нашите проценки во однос на поимот на универзалноста во контекст на театарот, кога ставот за универзалноста го градиме исклучиво врз темелот на изразувањето ниво. Потценувањето на предизразувањето ниво е, всушност, ситуација добиена од позитивниот *feedback loop* што го покренал картезијанскиот дуализам.

Имено, доколку театарската транскulturност е одредена како трансценденција на партикуларните култури во корист на универзалноста на човечкиот услов<sup>3</sup>, проблематиката на театарската транскulturност треба да се третира врз темелот на таа онто-вредносна концепција којашто го поддржува прашањето на релациите, која се разликува од онто-вредносната опозиција помеѓу рационалниот ум и телото, а која е сепак слична со неа поради тоа што е начин на разбирање на инкорпорираниот живот темелен врз феноменологијата. Оваа онто-вредносна концепција сакам да ја наречам онто-вредносната концепција на Трудната Божица Мајка.

Понатаму,

1. Доколку театарската транскulturност е одредена како потрага кон универзалноста, поимот на универзалноста и на театарската транскulturност треба да ги градиме врз темелот на предизразувањето ниво на театарскиот организам, затоа што ова ниво го поддржува и поттикнува пристапот на недualiстичката онто-вредносна концепција. Потоа би следела неговата релација со изразувањето ниво. Оттука би добиле одредени нови сознанија - коишто даваат простор за слободно определување (помеѓу едната, другата или третата онто-вредносна концепција) во однос на изразувањето ниво - а коишто се важни затоа што ја ублажуваат суровоста на реалноста.

ontologically – can be positive energy too. However, we are not able to cognize the other aspects of universality until we liberate ourselves from the picture we are trapped in. Truly, the picture of onto-value dualism has managed to limit our relations with ourselves, and then with the other, emphasizing the hierarchical opposition between one person and the other, one thing and the other. This is exactly what happens with our estimations regarding the notion of universality in the context of theatre, when we form our attitude towards universality only on the grounds of the level of expression. The underestimation of the level of pre-expression is, in fact, a situation formed by the positive feedback loop started by the Cartesian dualism.

Namely, if the transculturality of the theatre is determined as a transcendence of the particular cultures in benefit of the universality of the human condition<sup>3</sup>, the problematics of the transculturality of the theatre needs to be treated in terms of this onto-value conception that supports the issue of relations, which, in turn, is different from the onto-value opposition of the rational mind and the body, and is, yet, similar to it because it is a way of understanding of the incorporated life based on phenomenology. This onto-value conception I would like to call the onto-value conception of the Pregnant Goddess Mother.

Further on,

1. If the transculturality of the theatre is determined as the search for universality, the notion of universality and the transculturality of the theatre should be built on the base of pre-expression level of the theatre organism, because this level supports and incites the approach to the nondualistic onto-value conception. Then its relation to the expression level would follow. Hence we will get a certain new cognizance – one giving space to free determination (among the first, second or third onto-value conception) of the expression level – which is important because it alleviates the cruelty of reality.



2. Доколку театарската транскултурност е одредена како универзалност на „човечкиот услов“, мултидимензионалната вредност на универзалноста треба да го вклучи самиот човечки услов, а тоа е интерпретативниот аспект на искуството. Со други зборови, доколку универзалноста не се третира како амбигвитетен поим, овој поим останува апстракција, или, во најмала рака, театарската транскултурност останува прилог за бихејвиористичката наука.

3. Доколку онто-вредносната концепција која ги поддржува релациите е различна од онто-вредносниот дуализам, а сепак слична со него поради тоа што и таа, исто како и оваа, кажува како стојат работите или какви треба да бидат, поимот транскултурност не смееме да го отфрлиме кога сакаме да го дефинираме градивото на транскултурноста во контекст на театарот. Значи, и покрај фактот што врежената (во суштина, дуалистичка) смисла на поимот транскултурност е имплементацијата на кодовите, поимот транскултурност треба да се сочува дури и тогаш кога транскултурноста сакаме да ја прикажеме низ поинаква перспектива. Во спротивно:

- а) Го губиме контрапунктот на картезијанскиот дуализам, а со тоа и самото наше тло;
- б) Ни се заканува опасноста да навлеземе во поинаков облик на дуализам.

4. Доколку дилтајевското *одредено искуство* е процес што тежи кон изразот што го заокружува, овој поим е пример на цикличноста, т.е., на тоа што стои како ознака за универзалноста. Доколку *одреденото искуство* не би било *одредено искуство* ако не се посредува по пат на изразување, овој е пример што самоорганизирачката цикличност ја „третира“ во рамките на културните манифестации. Доколку културата постои само во практика, искуството е она што докажува дека постоиме како тело-ум, а, всушност, врз основа на таа онто-вредносна концепција која се разликува од онто-вредносната опозиција помеѓу рационалниот ум и телото. Ако тезата која говори во прилог на тоа дека културата постои само во практика науката ја смета за објективна теза, тогаш нашата онто-вредносна концепција е објективна концепција.

2. If the transculturality of the theatre is determined as the universality of the “human condition”, the multidimensional value of universality should include the human condition itself, and this is the interpretive aspect of experience. In other words, if universality is not treated as an ambiguous notion, this notion becomes an abstraction or, to say the least, the transculturality of theatre becomes a donation to the behavioral science.

3. If the onto-value conception, which supports relations, is different from the onto-value dualism and yet similar to it, just like this one, because it says how things are and how they should be, the term transculturality must not be abandoned when we seek to define the essence of transculturality in the context of the theatre. This means that, besides the fact that the engraved (basically dualistic) meaning of the term transculturality is an implementation of the codes, the term transculturality should be kept even when we want to portray it in a different perspective. If not:

- a. We lose the counterpoint of the Cartesian dualism, and with it our own ground;
- b. We are threatened by the danger to enter a different type of dualism.

4. If the Diltheyian *certain experience* is a process that strives toward the expression that encircles it, this term is an example of cyclicity, i.e. of what is the sign of universality. If the *certain experience* was not a *certain experience* unless it was not mediated through expression, this is an example that treats the self-organised cyclicity in terms of cultural happenings. If culture exists solely in practice, experience is what proves we exist as a body-mind, and really, based on this onto-value conception, which is different from the onto-value opposition between the rational mind and the body. If the thesis that supports the opinion that culture exists only in practice is seen by science as an objective thesis, then our onto-value conception is an objective conception.



5. Доколку театарот (поточно, тоа што го прави театарот театар, а тоа е театарската претстава која му се нуди на гледачот) е пример што стои за *одреденото искуство*, објективните ставови во врска со театарската транскултурност, како дел од театрологијата, треба да ги црпиме од објективните ставови во врска со *одреденото искуство*.

Поимот на одреденото искуство во однос на културните манифестации открива многу нешта. Предлагам да се ограничиме само во еден контекст, кој е неопходен за да се даде заклучната реч во врска со градивото на театарската транскултурност, што следи во продолжение. Тој контекст е следниот:

Ако е вистина дека општествениот простор ја дефинира свеста на носителите на културата и дека културата постои само во практика, вистина е тоа дека општествената практика не може да се проучува врз исклучива референција на индивидуалните избори (поради тоа што постојат одредени заеднички концепции кои не *учат да учиме*), но вистина е и тоа дека концептот на културата е непоимлив надвор од аксиолошки јасно одредената средина.

Според тоа, културната индивидуалност, реално и самата по себе, ја потврдува релацијата помеѓу партикуларностите, а не хиерархискиот однос помеѓу партикуларностите. Самоорганизирачката цикличност, која имплицира развој и трансформација, насочена е кон реализацијата на индивидуалноста, кон средиштето на личната вредносна проценка.

Проблематиката на цикличноста е проблематика на индивидуалноста. Прашањето на индивидуалноста е прашање на интегритетот. А што е прашањето на интегритетот?

Проблематиката на интегритетот е проблематиката на реализацијата на човековото Јас. Тоа што кај човекот треба да се интегрира за тој да биде вистинско Јас

5. If theatre (more exactly, what makes theatre a theatre – a theatre play, offered to the viewer) is an example that stands for the *certain experience*, we should draw our objective attitudes, related to the transculturality of theatre, as a part of teatrology from the objective attitudes related to *certain experience*.

The notion of certain experience regarding cultural happenings reveals many things. I suggest we limit ourselves to one context, which is necessary to make the closing statement regarding the essence of the transculturality of theatre, which will follow shortly. Let us look at the context.

If it is true that social space defines the consciousness of the carriers of culture and that culture exists only in practice, then it is true that social practice cannot be studied on the sole reference of individual choices (because there are certain common concepts that *teach us to learn*), but it is also true that the concept of culture is inconceivable outside the axiologically clear determined environment.

According to this, the cultural individuality, realistically and in itself, confirms the relation between the particularities and not the hierarchical relation between particularities. The self-organised cyclicity, implicating development and transformation, is directed towards the realisation of individuality, towards the center of the personal value judgment.

The problematics of integrity is the problematics of individuality. The issue of individuality is an issue of integrity. And what is the issue of integrity?

The problematics of integrity is the problematics of realisation of the human *Me*. What should be integrated in a man, for him to have a real *Me*, are the multidimensional levels

се мултидимензионалните нивоа на неговото битие, чии екстремности се наречени свесно и несвесно. Токму во однос на интеграцијата, индивидуалноста на човекот е амбигвитетна состојба која ја исклучува апоријата; интеграцијата е чекор „од мене кон мене“, и, истовремено, чекор „од мене кон тебе“. Тоа е откривање на самата мене, но тоа е, истовремено, и потенцијалната состојба на мојата сеопфатност, на моето „заоблено тело“ кое те опфаќа и тебе, и сето тоа што може да постои околу мене и тебе. Целосноста е сеопфатна (и не само дуалистичка) дотолку доколку е состојба која ми дозволува да ја почувствувам поврзаноста помеѓу моето его и моето Јас, а преку ова Јас и поврзаноста со твоето Јас, и со сето тоа што го твори човечкото Јас. Ако дознаам која сум Јас, ќе дознаам колку многу заедничко девам со тебе. Дури тогаш немаш причина да не ми веруваш дека те љубам. А да те љубам ќе научам само ако научам која сум Јас, ако бидам и останам индивидуа.

Оваа проблематика е токму таа проблематика која треба да се инкорпорира во градивото на предизразувањето ниво на театарскиот организам, и што треба да се нарече театарска транскултурност.

Вистина, актерот е во завидна положба; неговата професија е ретка професија, професија која може (доколку сака) актерот експлицитно да го научи како да учи, односно, како да ја реализира својата лична интеграција. Влогот вреди да се вложи; долколу вложи, актерот би научил како и зошто да го почитува инкултурираниот телум на другиот, кој се разликува од неговиот личен инкултуриран телум.

Ако е токму тоа патот на ослободување остварен преку свесни напори, а воедно и самата волја да се сака другиот, како подвиг за продолжување, тогаш поимот на универзалноста не е опасна стратегија, туку, спротивно, нужна стратегија. Патот на „смртното“ преоѓање низ самоиспитувањето не е трансформација на актерската професија. Напротив, патот на релацијата со самите себеси е патоказот на усовршување на актерската професија.

of his being, whose extremities are called conscious and unconscious. The individuality of man, especially in terms of integration, is an ambiguous condition that excludes aporia; integration is a step “from me to me” and is simultaneously a “step from me to you”. This is a discovering of the real me, but is, simultaneously, a potential condition of my all-inclusiveness, of my “rounded body” that encompasses you too, as well as everything that can exist around you and me. Completeness is all-inclusive (and not only dualistic) insofar as I am allowed to feel the connection between your ego and my *Me*, and through this *Me* and the connection to your *I* and with everything that makes this human *I*. If I find out who I am, I will know how much you and I have in common – and then, you have absolutely no reason to not believe I love you. I will learn to love you only if I learn who I am - if I am, and remain, an individual.

This problematics is the one that should be incorporated in the essence of the pre-expressive level of the theatre organism and called transculturality of the theatre.

True, the actor is in a desirable position; his profession is a rare profession, one that can explicitly teach him (if he is willing) how to learn, i.e. to accomplish his personal integration. The investment is worth making; if he invests, the actor will learn how and why to respect the inculturated body-mind of the other, different from his inculturated body-mind.

If this is the real *path* of liberation, achieved by conscious efforts, and there is the will to love the other, as a drive to continue, then the notion of universality is not a dangerous strategy, but, on the contrary, a necessary strategy. The road of the “mortal” passing thorough self-questioning is not a transformation of the actor’s profession. On the contrary, the path of selfrelating is the landmark of the perfecting of the actor’s profession.

А за тоа што потпочно означува трансценденцијата на театарската транскултурност (инкорпорирана во градивото на предизразувачкото ново на театарскиот организам), потоа, за релацијата на театарската транскултуралност со останатите поими што ги вклучува синтагмата интеркултурален театар, како и за многу други докази кои говорат во прилог на кажаното и на тоа што остана неизказано – накратко, за „патот“ на науката што почива врз темелот на театарската транскултуралност, од почеток до крај - ќе ви „раскажам“ во некоја друга прилика. Во соодветно време и во соодветни околности.

П.С. Во дневникот на Јулиус Покорни најдов многу интересен фрагмент, што ја опишува неговата борба со „палчето в шума“, пред да се одлучи да се вдоми в театар, во фазата кога бил маѓепсан од корените, и пред да дознае за Трудната Божица Мајка. Вели патникот: Палче, мутавче, како ли успеа да го изгубиш патот? Е, ама тоа не беше мојот пат – му возвратил овој. А да не го најдев својот пат, не ќе знаев да ви раскажам за „смртта“ што ми се закануваше зад завесата: за „бурето без дно“ на Вештерката!

Палчето продолжило да чекори, а потоа одеднаш засанало, се свртело, и му се обратило на патникот: Јулче, мутавче, ти си се збунил; зарем јас не сум јас, „Палчето в шума“, всушност, ти, вистинскиот патник и вистинскиот пат?

Превод: Саше Тасев

## БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Patrice Pavis, *The Intercultural Performance Reader*, (Routledge, London and New York, 1996), стр. 80.

<sup>2</sup> Marvin Carlson, *Brook and Mnouchkine: Passages to India?*, во: *The Intercultural Performance reader*, (Routledge, London and New York, 1996), стр. 80.

<sup>3</sup> Patrice Pavis, *ibid.*, стр. 6.

And what is the exact significance of the transcendency of transculturality of theatre (incorporated in the essence of the pre-expressive level of the theatre mechanism), the relation of the transculturality of theatre with the rest of the terms, including the syntagma “intercultural theatre”, as well as the many other evidence that support what has already been said and what has not – in short, about the “path” of science based on the transculturality of theatre, from the beginning to the end – I will tell that in another “story”. In a suitable time and circumstance.

P.S. I have found a very interesting fragment in the journal of Julius Obedient, describing his fight with “Tom Thumb in the Woods”, before he decided to stay in the theatre, in the phase when he was enchanted by the roots, before he found the Pregnant Goddess Mother. The traveler said: O dumb Thumb, how did you manage to lose your way? Well, that was not my path – he replied. And if I did not find my way, I would not have known the story of “death” threatening me from behind the curtain and the Witch’s “bottomless barrel!”

Tom Thumb went on his way, but suddenly stopped, turned around and said “O laughable little Julius, you are the confused one: am I not the one, the “Tom Thumb in the Woods”, in fact, you, the true traveler and the true path?”

## NOTES

<sup>1</sup> Patrice Pavis, *The Intercultural Performance Reader*, (Routledge, London and New York, 1996), p. 80.

<sup>2</sup> Marvin Carlson, *Brook and Mnouchkine: Passages to India?*, in: *The Intercultural Performance reader*, (Routledge, London and New York, 1996), page 80.

<sup>3</sup> Patrice Pavis, *ibid.*, page. 6.



Рада Ивековиќ

## ПОЛОТ НА НАЦИЈАТА\*

Конструкцијата на секој идентитет, како мисловен така и религиозен, културолошки, лингвистички или кој било друг, се реализира со посредство на една претходна дефиниција на социјалните односи на половите. Истото тоа важи и за т.н. етнички и/или национален идентитет.

Имајќи ги предвид сите разлики, речиси во сите општества пустоши една, помалку или повеќе, апсолутна сегрегација на половите. Тоа е она што некои го нарекуваат *род*. Ваквото раздвојување е секако многу поприлично во т.н. традиционални општества, но сè уште може да се воочи, на извесен начин и на различни нивоа, дури и во модерните општества. Значи полот е можеби токму тоа: еден првобитен расцеп на/во самата мисла, едно нејзино раздвојување пред таа самата да се осознае. Се работи за едно подвојување на свеста на кое што во исто време му кореспондира едно одвојување на природата од културата. Тоа бара една редовна реконструкција (секогаш во, и почнувајќи од, половите разлики) бидејќи таквата двојба е секогаш мошне кривка. Нашата природа, всушност, е секогаш веќе култура, и самиот „пол“ е далеку од тоа да се претставува во една „чиста“ состојба на природата. Оваа постојано реконфигурирана поделба е исто така и обид да се опфати човекот, тој кој што секогаш има тенденција да се прелее кон она што би сакал да го смета за анималност, за другост. Раздвојувањето на половите

Rada Ivekovic

## LE SEXE DE LA NATION\*

La construction de toute identité, qu'elle soit pensée comme religieuse, culturelle, linguistique, ou autre se fait au moyen d'une définition préalable des rapports sociaux des sexes. Il en va de même de l'identité dite ethnique et/ou nationale.

Il sévit dans toutes les sociétés, toute proportion gardée, une plus ou moins absolue ségrégation des sexes. C'est aussi ce que certains appellent le *genre*. Cette séparation est certes beaucoup plus présente dans les sociétés dites traditionnelles, mais elle reste encore perceptible, à certains égards et à divers degrés, même dans les sociétés modernes. Or, le sexe n'est peut-être que cela: une scission première de/dans la pensée elle-même, un partage *avant* qu'elle ne (se) réfléchisse. Il s'agit d'un partage de la raison, auquel correspond en même temps le partage entre la nature et la culture. Ce dernier est régulièrement reconstruit (toujours en, et à partir de, la différence des sexes) car toujours fragile. Notre nature, en effet, est toujours déjà culture, et le "sexe" lui même est loin de se présenter à l'état "pur" de nature. Cette division constamment reconfigurée est aussi une tentative pour contenir l'humain, lui qui a toujours tendance à déborder vers ce qu'il aimerait pouvoir considérer comme animal, comme autre. La séparation des sexes est la vaine tentative toujours re-tentée de recentrer l'anthropocentrisme, dont la forme prévalente n'a été qu'androcentrisme.<sup>1</sup> Le genre (le sexe social) est "un modèle

е напразен обид, секогаш наново практикуван, да се ре-централизира антропоцентризмот, чија преобладајна форма бил самиот андроцентризам.<sup>1</sup> Родот (социјалниот пол) е „еден модел на социјални односи, конструиран и оперативен во социјалната практика“.<sup>2</sup>

„Создавајќи го тој имагинарен елемент каков што е дполоте“, пишува Мишел Фуко, „половиот диспозитив разбуди еден од оние најосновни внатрешни принципи на функционирање. (...) Нужно е да се ослободиме токму од инстанцата на полот доколку сакаме, преку едно тактичко навраќање на различните механизми на половоста, да ја истакнеме, наспроти достигнувањата на моќта, вредноста на телото, задоволството, знаењето, во нивната разновидност и нивната можност да се спротистават. Наспроти диспозитивот на половоста, потпорна точка на противнападот не треба да биде полот-желба, туку телото и задоволствата“.<sup>3</sup> Бидејќи половоста отсега станува еден вид полиција која функционира во најразлични домени.

Риту Менон насловува една од своите статии „Дали жените имаат татковина?“.<sup>4</sup> Во неа таа покажува како нацијата се конструира со посредство на една веќе воспоставена хиерархија на половите и без жената да биде земена предвид. Ваквата хиерархија е еден од главните услови, а во исто време и механизам за интеграција на нацијата. Но ние мораме да го разгледаме „уредувањето на односите меѓу половите“ и во други формации за да можеме да го разбереме и на ниво на нацијата.

„Било да е тоа во Израел, Босна или во Северна Ирска, жените беа во голема мера исклучени од плановите за решавање на конфликтите како и од процесите на конституирање на нацијата-Држава“, пишува Наџе Ал-Али. „Иронично, но нивната маргинализација во однос на по-официјалните и поформални канали на политиката можеше да ја зголеми способноста да се мисли и да се делува надвор од идеологијата и од текот на акцијата предвидена од страна на доминантните елити, воглавно од машка природа. Наместо да се потчинат токму на улогите кои им се припишани како биолошки и културолошки создателки на

de rapport sociaux, construit et opératoire dans la pratique sociale“.<sup>2</sup>

“En créant cet élément imaginaire qu’est ‘le sexe’,” écrit Michel Foucault, “le dispositif de sexualité a suscité un de ces principes internes de fonctionnement les plus essentiels. (...) C’est de l’instance du sexe qu’il faut s’affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.”<sup>3</sup> Car la sexualité est désormais devenue une sorte de police qui fonctionne dans les domaines les plus divers.

Ritu Menon intitule l’un de ses articles “Les femmes ont-elles un pays?”<sup>4</sup> Elle y montre comment la nation se construit au moyen de la hiérarchie des sexes maintenue et sans considération pour les femmes. Cette hiérarchie est l’une des principales conditions ainsi que le mécanisme d’intégration pour la nation. Mais nous devons observer les “régimes de rapports des sexes” dans d’autres formations pour le comprendre aussi au niveau de la nation.

“Que ce soit en en Israel, en Bosnie et en Irlande du Nord, les femmes ont été largement exclues des projets de résolution des conflits ainsi que des processus de construction de la nation-Etat”, écrit Nadje Al-Ali. “Ironiquement, leur marginalisation par rapport aux canaux plus officiels et formels de la politique pourrait avoir augmenté l’abilité à penser et à agir en dehors de l’idéologie et du courant de l’action prévu par des élites dominantes, principalement masculines. Au lieu de se soumettre exactement aux rôles qui leurs sont assignés, en tant que reproductrices biologiques et culturelles de la nation, les femmes (...) résistent activement non seulement aux rôles

нацијата, жените (...) активно се спротиставуваат не само на традиционалните улоги на родот но исто така и на преовладувачките концепции за дзаедницатае и днацијатае.“<sup>5</sup>

Нацијата, во сопствената конституција, експлицитно се потпира врз моделот на семејството.<sup>6</sup> Сè уште е во употреба начинот на определување на статусот и репутацијата на една нација, понекогаш и на една држава, преку степенот на нејзините машки надлежности. Таткото на нацијата би бил исто што и таткото на семејството, на претпријатието<sup>7</sup> итн. што во секој случај го деполитизира односот меѓу половите. Тоа сака да каже дека разликата меѓу половите ги информира, поминува низ и ги поврзува меѓу себе институциите на различни нивоа, од најниско до највисоко. Секоја социјална формација е полова на еден или на друг начин. Според Мишел Фуко, самиот пол, којшто во голема мера служи за дисциплинирање и регулирање на телата и популациите, е еден исклучително силен прелом на моќта. Ние имаме обичај да ја разгледуваме проблематиката на разликата меѓу половите (или родовите) особено на микро-ниво, онаму каде што е лесно воочлива поради едно лично и директно искуство: сексуално будење, семејство, приватен живот, училиште, полова поделба на работата дома повеќе отколку на кое било друго место, редовното насилство кон изолираните жени итн., сето ова сведочи за различните видови „режим на односите меѓу половите“, односно „родов режим“. Од феминистите, социолозите, статистичарите, можеме да научиме дека диференцирањето на половите се појавува подеднакво и на други нивоа (на средно ниво): заедницата, општеството, културата и самата држава на различни начини го артикулираат социјалниот и политичкиот однос меѓу половите. Тука веќе, перцепцијата е помалку директна и зависи исто така во голема мера од сензибилитетот на поединецот. Науките со кои располагаме се создадени без да го земат предвид режимот на половите. Перцепцијата на односот меѓу половите е во секој случај (исто така) културолошки условена и не е неутрална. На едно уште поапстрактно ниво, на ниво на државата, на односите меѓу државите, значи во меѓународните работи, а денес и во процесот на мондијализација, уште е потешко да се согледа половата/

traditionnels de genre mais également aux conceptions prévalentes de la 'communauté' et de la 'nation'.<sup>15</sup>

La nation, dans sa constitution, prend explicitement modèle sur la famille.<sup>6</sup> Et il est encore d'usage de mesurer le statut et la réputation d'une nation, parfois d'un Etat, par le degré de ses attributions masculines. Le père-de-la-nation serait comme le père de famille, de l'entreprise<sup>7</sup> etc., ce qui dépolitise en tout cas le rapport des sexes. Cela veut dire que la différence des sexes informe, traverse et *lie* entre elles des institutions de niveau différent, du plus bas, au plus haut. Toute formation sociale est sexuée d'une manière ou d'une autre. Pour Michel Foucault, le sexe lui-même, qui sert largement à discipliner et à réglementer les corps et les populations, est un pli particulièrement puissant du pouvoir. Nous avons l'habitude de discerner la problématique de la différence des sexes (ou des genres) surtout au micro-niveau, là où elle saute aux yeux du fait d'une expérience directe et personnelle: réveil sexuel, famille, vie privée, école, division sexuelle du travail à domicile plus qu'ailleurs, violence ponctuelle contre des femmes isolées etc., tout cela témoigne de "régimes de rapports des sexes" ou de "régimes des genres" différents. Par les féministes, les sociologues, les statistiques, nous apprenons que la différence des sexes apparaît également à d'autres niveaux (au niveau moyen): la communauté, la société, la culture, et l'Etat même articulent de manières différentes le rapport social et politique des sexes. Là déjà, la perception en est moins directe, et elle dépendra aussi en grande partie de la sensibilité de chacun. Les sciences dont nous disposons sont construites sans prendre en compte le régime des sexes. La perception du rapport des sexes est en tous cas (aussi) culturellement conditionnée, et n'est pas neutre. A un niveau encore plus abstrait, au niveau de l'Etat, des rapports entre les Etats, donc des affaires internationales, et, aujourd'hui, de la mondialisation, il est encore plus difficile de saisir l'articulation sexuelle/des genres. Il est difficile de dire, sauf de manière très générale, en quoi tous ces rapports sont aussi conditionnés par la hiérarchie des sexes et d'en calculer la mesure et les effets. Certes, il y a à ce sujet aujourd'hui des bibliothèques entières, et nous sommes très loin de les avoir toutes parcourues. Ce qui nous intéresse cependant, c'est aussi un problème méthodolo-



родовата артикулација. Тешко е да се каже, освен можеби на еден општ начин, во што целокупните односи се условени од хиерархијата на половите, во колкава мера и со какви ефекти. Секако, по однос на ова прашање денес постојат цели библиотеки, и ние ни од далеку не можеме сите да ги опфатиме. Она што секако нè интересира е исто така и проблемот на методологијата. Покрај несомнената патријархална пристрасност која редовно и насилно го поматува секое размислување по односниот предмет (нешто што нужно мора да се надмине), исто толку сигурно е дека кога ќе најдеме на пречки при концептуализирањето на извесна проблематика, токму теоретскиот апарат, терминологијата со кои располагаме не се адекватни за да ја изразат. Ние го воведуваме во нашата работа концептот на „режим на социјалните односи меѓу половите“ што го позајмуваме од Силвија Валби, *Gender, nations and states in a global era*.<sup>8</sup> Постојат различни видови на режими од полово природа, на сите нивоа на опсервација, и можат да се разликуваат едни од други дури и во рамките на едно исто општество: семеен полов режим, национален полов режим, полов режим во претпријатијата, полов режим во државата, полов режим во регионалните интеграции и во односите меѓу државите, полов режим во глобализацијата, во Обединетите нации итн. На пример, семејниот режим може да биде поинаков од половиот режим во школството и медицината итн., режимот на заедницата (на идентитетот или „етничкиот“ режим) е многу поразличен од социјалниот (граѓански) режим на половите итн., истовремено разликувајќи се од режимот во културата или од „половиот“ режим во државата, додека овој последниот може во значителна мера да се разликува од еден меѓународен, помалку или повеќе распространет, режим на уредување на односите меѓу половите. За самите жени, помеѓу традиционалните општества и едно модерно општество, постои многу голема разлика помеѓу домашниот и семејниот режим кој ги држи затворени дома, и „јавен“ полов режим каде што тие излегуваат во општеството поради бројни економски и политички активности. Воведувањето на концептот на *gender regime* од страна на Силвија Валби е исклучително важно и ќе дозволи согледување и искажување на феномените кои досега ѝ бегаа на

gique. Au delà de l'indubitable partialité patriarcale qui forcément obnubile généralement toute réflexion à ce sujet (et qu'il faut donc dépasser), il est sûr que si nous rencontrons quelques embûches à conceptualiser une problématique, c'est que l'appareil théorique, la terminologie, dont nous disposons ne sont pas adéquats pour l'exprimer. Nous introduirons dans notre travail le concept de "régime des rapports sociaux de sexe" que nous empruntons à Sylvia Walby, "Gender, nations and states in a global era".<sup>8</sup> Il y a toutes sortes de régime des sexes, et à tous les niveaux d'observation, et ils peuvent être distincts les uns des autres même au sein d'une seule société: le régime familial des sexes, le régime national des sexes, le régime des sexes en entreprise, le régime des sexes de l'Etat, le régime des sexes dans les intégrations régionales ou les relations entre Etats, le régime sexuel de la globalisation, celui des Nations Unies etc. Par exemple, le régime familial peut être différent du régime scolaire ou du régime médical des sexes etc., et le régime communautaire (identitaire et "ethnique") est très différent du régime social (civique) des sexes etc., tout en se différenciant du régime culturel ou du régime "sexuel" de l'Etat alors que ce dernier lui-même peut diverger de manière importante d'un régime international, plus ou moins étendu, des sexes. Pour les femmes elles-mêmes, entre une société traditionnelle et une société moderne, s'installe la très grande différence entre un régime domestic et familial qui les retient à la maison, et un régime des sexes "public", où elles sortent dans la société pour de nombreuses activités économiques et politiques. L'introduction du concept de *gender regime* par Sylvia Walby est extrêmement important et permettra de saisir et d'exprimer des phénomènes qui jusque-là se dérobaient à l'analyse, à des échelles où, en générale, il était difficile d'appliquer la catégorie de sexe/genre.

анализата, на нивоа каде што, воглавно, беше тешко да се употреби категоријата на полот/родот.

Концептите на „нацијата“, „заедницата“, „татковината“, „потеклото“, „културата“<sup>9</sup> се во голема мера полово кодирани. Идејата што ја имаме за сопственото тело, за сексуалноста, за социјалниот однос меѓу половите и за половиот морален поредок, како и за јазикот преку кој нив ги изразуваме, претставуваат референца за ваквите концепти. Тоа е всушност случајот со сите хиерархии: сите се полово детерминирани. Било да се работи за класи или касти, старосни групи, „систем на симболи“, административна дисциплина во рамките на институциите и државата, доминантни идеологии, полов режим, обичен расизам, светски поредок итн. сите тие се инсталираат почнувајќи од една ререфиниција на улогата на двата пола и се чини дека ова е фундаментално и прелиминарно на нивната сопствена конструкција.<sup>10</sup> Претставувањето на една нација или на еден национален проект (еден патриотизам), со оглед на сите разлики, секогаш содржи елаборации на помалку или повеќе востановени слики за секој од половите. Нормативните дескрипции се менуваат мошне тешко, под притисок на моментите на големи кризи и на општа реконфигурација. Овој клучен фактор во конституирањето на нацијата е потполно занемарен кај повеќето автори кои ја проучуваат динамиката на нацијата и национализмите, со исклучок на Етјен Балибар и повеќе индиски истражувачи, како што се Р. Самадар,<sup>11</sup> Парта Шатерџи, Амартја Сен и други.

Но, пред ваквото полово определување на концептите, веќе постои една двојба на свеста во зависност од дистрибуцијата и распределбата на половите „вредности“. Тоа кореспондира на дистинкцијата меѓу разумот и светот, субјектот и објектот, машкото и женското, итн. Без да бидат сосема еквивалентни, овие дихотомии се секогаш корелативни и ја содржат „разликувачката валентност на половите“ (Ф. Еритје).

Постои ли врска помеѓу патриотизмот како чувство (еуфемизам за „национализам“) и разликувањето на половите? На еден очигледно уште поанегдотичен начин, постои тесна поврзаност помеѓу патриотизмот<sup>12</sup> и љу-

Les concepts de "nation", "communauté", "patrie", "origine", "culture"<sup>9</sup> sont hautement connotés sexuellement. Ils sont liés à des images de (corps de) femme. L'idée que l'on se fait de son propre corps, de la sexualité, du rapport social des sexes et de l'ordre moral sexuel, ainsi que le langage par lequel on en parle, font référence à ces concepts. C'est d'ailleurs le cas de toutes les hiérarchies: toutes sont sexuées. Que ce soient les classes ou les castes, les groupes d'âge, le "système symbolique", la discipline administrative au sein des institutions et de l'Etat, les idéologies dominantes, le régime des sexes, le racisme ordinaire, l'ordre mondial etc., ils s'installent tous en commençant par redéfinir le rôle des deux sexes et ceci semble être fondamental et préliminaire à leur construction.<sup>10</sup> Une représentation de la nation ou un projet national (un patriotisme), toute proportion gardée, ont toujours des élaborations d'images plus ou moins arrêtées de chacun des sexes. Ces descriptions normatives ne changent que très difficilement, poussées par les grands moments de crise et de reconfiguration générale. Ce facteur crucial de la constitution de la nation est complètement négligé chez la plupart des auteurs qui étudient la dynamique de la nation et des nationalismes, à l'exception d'Etienne Balibar et plusieurs chercheurs indiens, tels que R. Samaddar,<sup>11</sup> Partha Chatterjee, Amartya Sen et autres.

Mais en amont de la sexuation des concepts, il y a déjà le partage de la raison selon la distribution ou la répartition des "valeurs" sexuelles. Il correspond à la distinction entre raison et monde, sujet et objet, masculin et féminin etc. Sans être complètement équivalentes, ces dichotomies sont toujours corrélatives et comportent la "valence différentielle des sexes" (F. Héritier).

Y-a-t-il un rapport entre le patriotisme en tant que sentiment (euphémisme pour "nationalisme") et la différence des sexes? De manière apparemment plus anecdotique, il existe une connexion étroite entre le patriotisme<sup>12</sup> et l'amour. Dans

бовта. Во извесни стереотипни и скаменети форми на литературата, една исклучителна форма на аскетизам, сублимација и патриотска преданост се состои во тоа да се замени, кај еден национален херој, кај еден човек од политиката, љубовта спрема жената со љубовта спрема татковината. Обратното важи за жените: клишето бара мажот да биде вистинска татковина или вистинска религија на жената, нејзиниот маж да биде нејзиниот единствен Бог,<sup>13</sup> според индиската поговорка. Во исто време, при таквиот идеал за насилниот „мажествен“ маж, јуришот кон непријателот ќе биде проследен со напад на женственоста (внатрешна)<sup>14</sup>, на слабоста како таква. Во една мачо-национална и етатистичка верзија, овој маж го „сака“ својот народ, својата татковина, својата војска, своето знаме, својата култура на која ѝ нема рамна (накратко, својата единствена Култура), својата пушка. На последнава ѝ посветува песни како на своја сакана, тој спие со своето оружје.<sup>15</sup> Неговиот говор станува декламативен. Објектот на неговата љубов е обезживотен, дури и кога се работи за форма на човечко суштество. Тоа е всушност секуларизација на религиозниот модел која започнува со Романтизмот, или уште поскоро од Просветителството наваму.<sup>16</sup> Заедницата така го обезличува свештеничкиот поредок, но ги има сите шанси да се уназади и самата себе си.

„Жените се наоѓаат во една релација на угнетеност во однос на мажите, општеството и државата.“<sup>17</sup> И, треба ли да се додаде, посебно во однос на заедницата и на нејзината специфична форма, нацијата.<sup>18</sup> Различните улоги што им се припишуваат на мажите и жените преку една историски полово социјализација се диференцираат посебно по однос на моќта, која пак, ја определува нацијата како една хиерахиска, вертикална и исклучива конструкција. Сепак, таа почива подеднакво и врз други форми на моќ и хиерархија.

Наспроти ваквата историски добро документирана очигледност, во она што следи ќе се интересираме поскоро за родовата детерминираност (“gendering”) на извесни институции и на размислувањата во врска со нив. Филозофијата или хуманистичките науки ќе бидат исчитувани на мес-

certain cas stéréotypés et figés en littérature, une forme particulière d'ascétisme, de sublimation et de dévotion patriotique consiste à *remplacer*, chez un héros national, chez un homme politique, l'amour pour une femme par l'amour pour la patrie. L'inverse vaut pour les femmes: le cliché veut que l'homme soit la véritable patrie ou la vraie religion de la femme, que son mari soit son seul dieu<sup>13</sup> selon le dicton indien. En même temps, dans l'idéal de l'homme "viril" violent, l'assaut à l'ennemi sera corroboré par l'attaque à la féminité (intérieure),<sup>14</sup> à la faiblesse en tant que telle. Dans la version macho-nationale et étatique, cet homme "aime" son peuple, sa patrie, son armée, son drapeau, sa culture sans égale (la Culture tout court, la seule), son fusil. A ce dernier il dédie des poèmes comme à sa bien-aimée, il dort avec son arme.<sup>15</sup> Son discours devient déclamation. L'objet de son amour est dévitalisé, même quand il s'agit pour la forme d'un être humain. C'est la sécularisation du modèle religieux, qui commence depuis le Romantisme, et plus précisément à partir des Lumières.<sup>16</sup> La communauté défait ainsi l'ordre ecclésiastique, mais a toutes les chances de se replier sur elle-même.

"Les femmes se trouvent dans une relation d'oppression par rapport aux hommes, à la société et à l'Etat."<sup>17</sup> Et, faut-il ajouter, par rapport surtout à la communauté et à sa forme spécifique, la nation.<sup>18</sup> Les rôles différents assignés aux hommes et aux femmes par une socialisation historiquement sexuée sont différenciés surtout par rapport au pouvoir qui, lui, détermine la nation en tant que construction hiérarchique, verticale et exclusive. Cependant celle-ci repose également sur d'autres formes de pouvoir et de hiérarchie.

Au delà de cette évidence aujourd'hui historiquement bien documentée, dans ce qui suit on s'intéressera plutôt à la sexuation ("gendering") de certaines institutions et de la réflexion à leur propos. La philosophie ou les sciences humaines seront lues sur les lieux de leur occultation consutive, pour elles-mêmes,



тата на нивната конститутивна притеметност, самите за себе, во хиерархијата на половите (е не во разликувањето на половите). Тешка лектира, бидејќи таквиот *заборав* долго му беше потребен на знаењето, уште од самиот почеток на неговото постоење. Така, една иста заслепеност е во основата на нацијата и на нејзиното проучување, бидејќи ги води една иста рационалност. Токму поради тоа процесот на повторно присекавање претставува тешка работа. Фуко констатира ист тип на притајување во правото кое ги прикрива механизмите на моќта и на неговото сопствено потекло, па може да фаворизира дури и погрешна теорија за да си обезбеди функционирање. Според него, тоа е случај кога биополитиката која го напуштила божественото право, сè уште се повикува на теоријата на сувереноста (која, пак, е ставена во погон преку една „полова полиција“).

Разликата меѓу половите е една од најстарите интра-родови разлики што ги познаваме, не во биолошка туку во една политичка смисла. Од еден политички агол, разликата е *спор*<sup>19</sup> и се оддалечува од биологијата, истовремено претендирајќи да се оправда со неа. Но ниту едното, ниту другото (ни биолошкото, ни политичкото) не можат да бидат дефинирани без извесни резерви. Како природна, разликата е помала од онаа што прави да се разликуваме од другите видови, иако нејзината перцепција е оптоварена со симболични и имагинарни вредности. Културолошки и низ епохите, разликата можела да биде кодирани како поважна, кога се сакало да се наметне верување дека жената е поблиска до анималните женки отколку до мажот. Тоа нè доведува до согледувањето на разликата меѓу половите како најстар политички спор што постои, оној којшто ја оцртува првата граница на другоста. Таа е во средиштето на односите на моќта. Традиционално гледано, пак, сè до филозофиите каде што тоа може и да зачуди, разликата меѓу половите е согледувана исклучиво како *природна*.<sup>20</sup> Спорот меѓу половите воглавно не е земен предвид. „Неусогласеноста на барањата на жените во однос на придобивките на мажите не дозволуваше ваквото исчекување да се разбере низ термините на политиката“ би можеле да ја парафразираме Мишел Рио-Сарси.<sup>21</sup> Ваквото разидување е од почетокот запишано во јазикот како неутрализирано, деполитизирано,

de la hiérarchie des sexes (et non de la différence des sexes). Lecture difficile, car cet *oubli* a longtemps été nécessaire au savoir comme celui-ci a été construit. Ainsi, une même cécité est à la base de la nation et de l'étude de celle-ci, car une même rationalité les gère. C'est pour cela que toute remémoration est un dur travail. Foucault constate le même type d'escamotage dans le droit, qui déguise les mécanismes du pouvoir et de sa propre origine, et peut même avancer des théorie éronnée pour s'assurer le fonctionnement. C'est le cas, pour lui, lorsque la biopolitique, qui a abandonné le droit divin, fait encore appel à la théorie de la souveraineté (alors qu'elle est mise en acte par une "police sexuelle").

Celle des sexes est la différence intra-générique la plus ancienne que nous connaissions, non dans un sens biologique mais dans un sens politique. Sous l'angle politique, la différence est *différend*<sup>19</sup> et s'écarte du biologique, tout en prétendant se justifier par lui. Mais ni l'un ni l'autre (le biologique, le politique) ne peuvent être définis sans équivoque. En tant que naturelle, la différence est moindre que celle qui nous distingue des autres espèces, bienque la perception en soit chargée de valeurs symboliques et imaginaires. Culturellement et par époques, elle a pu être cōdée comme plus importante, quand on a voulu faire croire que la femme était plus proche des femelles animales que de l'homme. Cela nous amène à voir la différence des sexes comme le plus ancien différend politique qui soit, celui qui désigne la première frontière de l'altérité. Celle-ci est au coeur du rapport au pouvoir. Traditionnellement au contraire, jusque dans les philosophies où cela peut étonner, la différence des sexes est vue comme seulement *naturelle*.<sup>20</sup> Le différend des sexes n'est généralement pas pris en compte. "Le décalage des revendication des femmes par rapport aux acquis des hommes ne permettait pas de comprendre cette attente en termes politiques", pourrait-on paraphraser Michèle Riot-Sarcey.<sup>21</sup> Cet écart est d'emblée inscrit dans le langage comme neutralisé, dépolitisé, sujet à un jugement tacite préalable qui présuppose l'adhésion de tous. Le silence à son propos est la condition de son fonctionnement en tant qu'agencement, producteur d'ordre

подложено на една претходна премолчена проценка која претпоставува вклученост на секој поединец. Молчењето по однос на тоа разидување е услов за негово функционирање во смисла на поредок, продуцирање на ред и смисла. Она што овде е окултно, тоа е „уделот на оние без удел“.<sup>22</sup> Овој спор е всушност тенденција да се избегне проучувањето. Тешко е да се разграничат разликата и спорот меѓу половите како предмет на опсервација. Со самото тоа што се запишани во јазикот кој исто така е полово определен, се чини дека тие отсекогаш биле таму. Уште пред човекот, уште пред јазикот кој веќе ги предвидува. Тешкотијата доаѓа оттаму што не може да се идентификува ниту една определувачка и одлучувачка карактеристика на полот или на родот, иако и двете претендираат кон есенцијалност. Овој спор, согледан како фундаментален – бидејќи е услов за живот – успева да го „о-полови“ нашиот универзум во сите негови детали благодарение на неговиот специфичен статус кој е многу повеќе од една природна разлика. Тоа е токму затоа што тој е политички. Спорот меѓу половите сè уште останува преокупација на специјалистите или на активистите. Многу споро, преку аргументите на феминистичката критика, тој го проби својот пат во хуманистичките науки почнувајќи од антропологијата, станувајќи предмет на проучување исто колку и фактор на промени во постапките. Според Пјер Бурдје, „специфичната сила на машката социо-единка доаѓа од акумулацијата и кондензацијата на две операции: таа легитимира една релација на доминација впишувајќи ја во една билошка природа која и самата е конструкција на едно натурализирано општество.“<sup>23</sup>

Најчесто, спорот меѓу половите е асимилиран во разликата меѓу половите, последнава од фантазамгорична природа, при што спорот е политички, а разликата, и покрај убедувањата дека е природна, сепак е конструирана. Помеѓу двата термини има еден мобилен, нестабилен однос, и една тензија, па дури и поврзаност, без таа да биде предетерминирана, дефинитивна и идентификативна. Политиката е конечно средиште на потенцијална власт-моќ.<sup>24</sup> Токму спорот меѓу половите е интересен за филозофијата бидејќи е од политичка природа, што не е случај со разликата. Спротивно на она што стекнатата идеја за разли-

et de sens. Ce qui y est occulté, c'est la "part des sans part".<sup>22</sup> Ce différend a en effet tendance à se soustraire à l'examination. Il est difficile de cerner la différence et le différend des sexes comme objet d'observation. Du fait qu'ils sont inscrits dans le langage lui-même sexué, ils paraissent comme ayant toujours été là. Dès avant l'individu, dès avant le langage qui déjà les prévoit. La difficulté vient de ce que l'on ne peut identifier une caractéristique de sexe ou de genre déterminante et décisive, bien que les deux se prêtent à l'essentialisation. Ce différend, reçu comme fondamental - puisque condition de la vie - réussit à sexuer notre univers dans tous ses détails grâce à son statut très particulier, bien au delà de la différence naturelle. C'est bien pour cela qu'il est politique. Le différend des sexes reste encore une préoccupation de spécialistes ou de militants. Très lentement, par les arguments de la critique féministe, il a fait son chemin dans les sciences humaines en commençant par l'anthropologie, aussi bien en tant que sujet d'étude qu'en tant que ce qui modifie la démarche. D'après Pierre Bourdieu, "la force particulière de la sociodécée masculine lui vient de ce qu'elle cumule et condense deux opérations: elle légitime une relation de domination en l'inscrivant dans une nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée."<sup>23</sup>

On assimile le plus souvent le différend des sexes à la différence des sexes, celle-ci fantasmée, mais le premier est politique alors que la seconde, tout en étant supposée être naturelle, et aussi construite. Entre les deux termes il y a un rapport mouvant, instable, et une tension, une correspondance même, sans cependant qu'elle soit prédéterminée, définitive ou même identifiable. Le politique est finalement un pli de pouvoir-puissance potentiel.<sup>24</sup> C'est le différend des sexes qui est philosophiquement intéressant car politique, et non la différence. Au contraire de ce que l'idée reçue de la différence des sexes peut faire entendre, le différend des sexes renvoie à la tension

ката меѓу половите може да подразбира, спорот меѓу половите се повикува на една тензија на асиметричност или на онеправданост која постојано ја заматува, и ја надминува, дихотомијата која недоволно го искажува односот на неадекватност и еднадвор и однатре. Ваквата асиметрија, тоа е самиот факт што не можеме никогаш да посочиме разлика која не останува нерешлива, и тоа нерешлива *par excellence*. Се работи за нешто што сее конфузија меѓу термините на дихотомијата, го пресекува нивниот однос и се поставува меѓу нив. Тоа значи дека спорот меѓу половите во себе носи безредие, во секој случај, постојана закана од испревртување на хиерархијата која се крие во едноставната бинарна опозиција. Резултатот од тоа е амбивалентната бисмисла исто како и креативната сила на половата разлика.<sup>25</sup> Овој имагинарен праг ја инкарнира разликата и ја претставува во исто време нерешливоста на релацијата: ниту пристрасност, ниту идеологија, ниту судбина, ниту предодреденост. Бидејќи, иако историјата го привилегираше машкиот субјект, играта секогаш одново започнува, секогаш непредвидлива. Всушност, ситуацијата на *паланка*<sup>26</sup> може да се реши на многу различни начини чиј облик однапред не е утврден.

Разгледуваната разлика го освојува и наткодификува социјалното, политичкото, симболичното, имагинарното, таа е репер за секоја работа, иако се артикулира во различни режими на односите меѓу половите. Дури и електричните штекери се исто толку полово колку и мисловно определени. Таквата разлика симболично ги импрегнира со полови вредности сите разлики кои што постојат во сферата на она што претставува *историски* консензус. Исто така, таа го испресекува историското озаконување на хиерархиите кои се хранат со разлики. Не самата разлика меѓу половите, туку вредностите што културолошки ѝ се припишуваат, ги сочинуваат свеста и потсвеста кои им претходат на секој социјален поредок.

Глобалниот патријархален консензус<sup>27</sup> (првата од сите глобализации) кој се однесува на потчинетоста на сите жени во однос на сите мажи, се пројавува како мошне интересен, не само по она што тој претставува за истори-

de l'asymétrie ou de l'injustice qui brouille constamment, et dépasse, la dichotomie insuffisante à exprimer ce rapport d'inadéquation du dehors et du dedans. Cette asymétrie, c'est même le fait que l'on ne puisse jamais mettre le doigt sur la différence qui ne peut que rester indécidable, l'indécidable par excellence. Il s'agit là de quelque-chose qui sème la confusion entre les termes de la dichotomie et en traverse le rapport, s'entremet entre les deux. C'est dire que le différend des sexes porte en lui le bouleversement, en tout cas la menace constante de bouleversement de la hiérarchie déguisée en simple opposition binaire. Le résultat en est la signification ambivalente ainsi que la force créatrice de la différence des sexes.<sup>25</sup> Ce seuil imaginaire incarne la différence et représente en même temps l'indécidable de la relation: aucun parti pris, aucune idéologie, aucun destin, aucune fatalité. Car bien que l'histoire ait privilégié le sujet masculin, le jeu est recommencé à chaque fois, jamais escompté. En effet, la situation de la *palanka*<sup>26</sup> peut être résolue de manières très différentes, la forme n'en est pas donnée d'avance.

La différence en question envahit et surcodifie le social, le politique, le symbolique, l'imaginaire, elle est un repère en toute chose, bien qu'elle s'articule en des régimes sexuels différents. Même les prises électriques sont pensées comme sexuées. Elle imprègne symboliquement par des valeurs sexuées toutes les autres différences dans la sphère de ce qui est *historiquement* consensuel. De même, elle traverse la légitimation historique des hiérarchies qui se nourrissent des différences. Non pas la différence des sexes elle-même, mais les valeurs qu'on lui attribue culturellement, constituent le préalable conscient et inconscient de tout ordre social.

Le consensus patriarcal global<sup>27</sup> (la première des globalisations) sur la soumission de toutes les femmes à tous les hommes est intéressant, au-delà de ce qu'il représente pour l'histoire des femmes, par ce qu'il sert universellement à rendre



јата на жените, туку и по тоа што универзално служи да станат можни и оправдани сите други потчинетости. Патријархатот не го разгледува посебно односот меѓу мажите и жените. Поскоро, тој е широко поле на кое се организира усогласување на различните типови доминација. Тоа се постигнува со помош на еден механизам на симболична „аналогија“. Овој последниов потврдува еден претходен „договор меѓу половите“ и кој *de facto* ги потчинува жените во однос на мажите.<sup>28</sup> Патријархатот е одржуван и станува неопходен, однатре, како поддршка на секој тип доминација по аналогија, и однадвор, како генерална рамка („неутрална“ и неосознаена) на секоја социјална и етатистичка организација. Бивајќи и самиот еден вид хегемонија, тој е круцијален, неопходен и запишан во основата на секој друг тип на неегалитарна хегемонија. „Сексуалната контрола“ (онаа на односите меѓу половите како и на сексуалноста) е првата и најефикасна „полициска“ власт. За да постои, таа нема потреба од државата, и ѝ претходи бидејќи е присутна во секој вид заедница. Половиот поредок значи му претходи на етатистичкиот поредок во таа смисла што последниов ќе се потпира врз претходниот.<sup>29</sup>

Националната и светската економија, исто како и системот на држави, еволуираат преку помалку или повеќе препознатливи циклуси без да го допрат, освен можеби за да го реорганизираат, самиот патријархат. Можната и веројатна цикличност на односите меѓу половите ѝ бега на опсервацијата затоа што режимот на половите социјални односи е исклучително спор при големи размери и задржува еден заеднички именител на потчинетоста на жената на сите нивоа, што прави тој да изгледа непроменлив (иако тоа не е). Патријархалната хегемонија тогаш останува „нормалност“ и е теоретизирана во различни дисциплини како несовладлива. Полот станува една нормативна категорија чија цел ја надминува сексуалноста. Ваквата *инструментализација* на една состојба на нештата која е веќе историска (доминацијата) преку нејзино претставување како транс-историска и природна, ја прави и самата инструментализација историска. Аналогијата што при тоа се извлекува за да се примени на други видови неправда, е всушност доделување есенција. Историјата на социјалните односи на половите е

possibles et à justifier d'autres assujettissements. Le patriarcat ne concerne pas particulièrement la relation entre les hommes et les femmes. Plutôt, il est ce vaste champ où s'organise la concordance des différents types de domination. Cela se fait au moyen d'un mécanisme d'"analogie" symbolique. Celui-ci entérine un "contrat sexuel" préalable et qui assujettit *de facto* les femmes aux hommes.<sup>28</sup> Le patriarcat est entretenu et rendu indispensable par l'intérieur en tant que soutien à tout type de domination par analogie, et par l'extérieur en tant qu'il est le cadre général ("neutre" et non perçu) de toute organisation sociale et étatique. Tout en étant lui-même une hégémonie, il est crucial, nécessaire, et inscrit à la base de tout autre type d'hégémonie inégalitaire. Le "contrôle sexuel" (celui du rapport entre les sexes, et aussi celui de la sexualité) est le premier et le plus efficace pouvoir "policiier". Pour exister, il n'a pas besoin d'Etat, et lui précède, étant présent en tout type de communauté. L'ordre des sexes précède donc l'ordre étatique dans ce sens que ce dernier s'appuyera sur lui.<sup>29</sup>

L'économie nationale et mondiale, ainsi que le système des Etats évolue en cycles plus ou moins repérables sans toucher, sauf pour le réorganiser, au patriarcat. La cyclicité possible et probable du rapport des sexes, elle, échappe à l'observation car le régime des rapports sociaux de sexe est extrêmement lent à grande échelle et qu'il garde un dénominateur commun de subalternité des femmes à tous les niveaux qui le fait paraître inaltérable (ce qu'il n'est pas). L'hégémonie patriarcale reste alors la "normalité" et est théorisée en de différentes disciplines comme insurmontable. Le sexe devient une catégorie normative dont la cible dépasse la sexualité. Cette *instrumentalisation* d'un état de choses déjà historique (la domination) par sa présentation comme trans-historique et naturel, est elle-même historique. L'analogie qui en est déduite pour d'autres types d'injustice est une essentialisation. L'histoire des rapports sociaux des sexes est normalement masquée par la substitution du biologique au social et à l'historique. La différence biologique, supposée naturelle, est calquée sur l'inégalité sociale et récupérée pour faire paraître celle-ci comme

секако маскирана преку замената на социјалното и историското со биолошкото. Биолошката разлика, претставена како природна, е пресликана врз социјалната нееднаквост и изведена за таа нееднаквост да изгледа исто така природна од своја страна.<sup>30</sup> Но далеку од тоа да им биде наменет само на жените, доколку патријархатот сè уште се држи добро, тоа е затоа што останува основен инструмент во сите други типови подјарменост, суптилен влог во целата битка за хегемониска власт.

Забраната на инцестот, како и другите ограничувања на правата на телото и половоста кај оние кои се доминирани (жени; болни; деца; експлоатирани; колонизирани; воопшто, потчинетите луѓе) имаат за основна функција да ја гарантираат неегалитарната хиерархија и хегемонија. Така, пресликувањето на нееднаквоста меѓу половите врз едноставната и неутрална разлика меѓу половите е прв политички акт кој има за цел да им донесе власт на оние кои имаат најмногу слобода и полови права врз другите.

Прохибицијата на инцестот, со сите свои одлики на забрана, проследена е со редовни прекршувања од страна на татковците кои ги силуваат своите деца. Токму инцестот (од татко врз потомството) е постојано привикван и забрануван, во исто време, поради фактот што пораката за неговата забрана е замаглена: бидејќи таа треба да ја легитимира најголемата полова слобода на таткото (кој го потврдува правилото како исклучок од таквата слобода) и му дава авторитет над другите. Доколку социјализацијата е барем малку попречена (едно премногу силно „его“ или едно премногу слабо супер-его) таткото може забраната на инцестот да ја почувствува за себеси како неподнослива противречна стега. Контролата врз сексуалноста, на еден или на друг начин, е базичен инструмент на моќта и средство за репресија. Тој оддалеку ја надминува едноставната сексуалност, ја засегнува психо-физичката слобода, како на личноста, така и на нејзината група, и тоа од различни агли. Половоста се инструментализира за да се манипулира со заедницата, општеството, за да се организира државата. Цената се чини висока, бидејќи

naturelle à son tour.<sup>30</sup> Mais loin d'être destiné seulement aux femmes, si le patriarcat tient toujours bon, c'est qu'il est un instrument fondamental dans toutes les autres subjugations, un enjeu subtil dans la lutte pour le pouvoir hégémonique.

L'interdit de l'inceste, et d'autres limitations du droit à la sexualité et à leur corps de la part des dominés (femmes; malades; enfants; exploités; colonisés; hommes subalternes en général) ont pour fonction principale de garantir la hiérarchie et l'hégémonie inégalitaire. Ainsi, imprimer l'inégalité des sexes sur la simple et neutre différence des sexes est un premier acte politique et a pour but d'attribuer un pouvoir à ceux qui ont le plus de liberté et de droits sexuels sur les autres.

La prohibition de l'inceste, tout interdit qu'elle est, s'accompagne aussi par les transgressions régulières de certains pères qui violent leurs enfants. C'est que l'inceste (du père sur sa progéniture) est constamment invité et défendu en même temps, du fait que le message de son interdiction est brouillé: car cette dernière doit légitimer la plus grande liberté sexuelle du père (qui confirme la règle en tant qu'exception à cette liberté) et lui donner une autorité sur les autres. Si sa socialisation est un peu dérangée (un ego trop "fort", ou un super-ego trop faible), le père peut trouver l'interdit de l'inceste être pour lui une contrainte contradictoire insupportable. Le contrôle de la sexualité, d'une manière ou d'une autre, est un instrument de base du pouvoir et un moyen de répression. Il dépasse de loin la simple sexualité, il touche à la liberté psycho-physique aussi bien de la personne que de son groupe sous différents angles. On instrumentalise la sexualité pour manipuler la communauté, la société, pour organiser l'Etat. Le prix en paraît élevé, car il s'agit en général de réprimer la féminité et la "faiblesse" sexuelle imposée aussi bien à l'extérieur qu'en soi, d'où des contraintes également pour le groupe dominant. Mais ces "sacrifices" seront rémunérés

главно се работи за тоа да се задуши женственоста и половата „слабост“ претставена однадвор, како и од внатре, од каде подеднакво се јавуваат ограничувања и за доминантната група. Но ваквите „жртви“ ќе им бидат надоместени на најсилните преку престиж, власт, признавање на вредностите: она што членовите на групата го губат преку автоцензура на која се принудени, двојно им е вратено на генерички план, на планот на славата, на еден посакуван и дозволен континуитет. Накратко, она од што може да се создаде историја. Исто така, Клод Леви-Строс женската половост ја согледува како природна и асоцијална, а машката половост како организатор на социјалниот поредок: според него, оттаму произлегува потребата од брак (во корист на човекот и на човештвото), а оттаму и забраната на инцест со барање за хексогамија. Хексогамијата е со единствена смисла, и бидејќи светот се создава преку мажот, таа се сведува на размена на жени помеѓу клановите и помеѓу мажите. Ја предлагаме овде кратката критика на односните согледувања на Леви-Строс дадена од страна на Жарана Папик, онаа која зборува за „неговата претензија да дедуцира, почнувајќи од еден културолошки специфичен духовен простор, особено дефиниран преку дзаконите на метафизиката на присутноста, една добјективна реконструкција на човековата природа до потекло полова/родова, исто толку машка, колку и женска. Леви-Строс од ваквата природа изведе една универзална реконструкција на Првобитната човекова Сцена, онаа на преминот од природа во култура. Повеќејќи го ова, тој всушност изведе извесна (метафизичка) конструкција на половите/родовите десенцијалностите на човековата социјабилност – како спротиставени и дихотомни машки и женски природи и универзуми.“<sup>31</sup>

Озаконувањето и оправдувањето на извесни социјални нееднаквости со други, подразбира исто така една хиерархија на тие нееднаквости. Секоја опозиција која имплицира хиерархиска перспектива (внатрешно/надворешно, тело/душа итн) содржи исто така исклучување на класата, расата (имагинарна), полот. Самата природа е инволцирана како последен доказ во постапката на секуларизација на божествениот модел: не Бог, туку самата при-

aux plus forts par le prestige, le pouvoir, la reconnaissance des valeurs: ce que les membres de ce groupe perdent par l'autocensure à laquelle ils sont obligés, leur est rendu redoublé sur le plan générique, en gloire, continuité admise et envie. Bref, de quoi construire une histoire. Ainsi, Claude Lévi-Strauss voit la sexualité féminine comme naturelle et associative, et la sexualité masculine comme organisatrice de l'ordre social: il en découle pour lui la nécessité du mariage (au profit de l'homme et donc aussi de l'humanité), et par là l'interdit de l'inceste avec l'exigence de l'exogamie. L'exogamie est à sens unique et, puisqu'il construit le monde par un biais masculin, elle se réduit à l'échange des femmes entre les clans et entre les hommes. Proposons ici la critique succincte de Lévi-Strauss à ce sujet par Zarana Papic, celle de "sa prétention à déduire, à partir d'un espace spirituel culturellement spécifique, particulièrement défini par les 'lois' de la métaphysique de la présence, une reconstruction 'objective' de la nature humaine 'originale' sexuelle/de genre, aussi bien masculine que féminine. Lévi-Strauss a déduit depuis cette 'nature' une reconstruction universelle de la Scène humaine Originale, celle du passage de la nature à la culture. Ce faisant il a en fait effectué une certaine construction (métaphysique) des 'essences' sexuelles/de genre de la sociabilité humaine - en tant que natures et univers opposées et dichotomiques masculins et féminins."<sup>31</sup>

La légitimation et la justification de certaines inégalités sociales par d'autres comprend elle-même une hiérarchie de ces inégalités. Toute opposition impliquant une perspective hiérarchique (intérieur/extérieur, corps/âme etc) contient aussi bien l'exclusion de classe, de race (imaginaire), de sexe. La nature, elle, est invoquée comme preuve ultime dans un tour de sécularisation du modèle divin: ce n'est pas dieu, mais elle-même, la nature, qui veut la domination. Ainsi, dans la séparation



рода ја посакува доминацијата. Така, во одвојувањето на душата од телото, душата може да го претставува покорениот, благодарение на едно лукавство со кое филозофот си ги обезбедува двата краја на равенката: душата е всушност тело на жената.<sup>32</sup>

Како било можно импрегнирањето на половите нееднаквости со другите хиерхии, и зошто половиот критериум поскоро од кој било друг е земен за базичен модел?

Нормативниот пол, т.е. половите улоги, правото на половост или не, се значително селективни и хиерархиски расположени, припаѓајќи на доменот на власта. Токму преку ваквото ефикасно влијание, еден режим на полови односи на најелементарно ниво (во семејството, обичаите, социјалната практика итн.) може да формира и услови создавање на една посредна формација, онаа од јавен ред или едноставно политички систем. Со забранување или лимитирање на половоста може да се угнетуваат, казнуваат, скротуваат, уценуваат, инструментализираат и манипулираат не само индивидуите туку и колективите. *Насилството е пред сè сегрегација на половите* или насилството ја започнува сегрегацијата која ќе послужи како симболична аналогија за другите нејзини форми. Културите кои што знаеле да негуваат меки и еластични форми на полови идентитети (што воопшто не е случај со Западот, освен од неодамна), како и помалку хиерархиски поставени односи меѓу половите, се токму оние кои развиле и одржале извесен отпор кон насилството. Во таа смисла, позната е врската меѓу колонијалната конструкција и употребата на половоста за таа цел, односно егзалтацијата на хипер-мажественоста.<sup>33</sup> Колонијализмот само дополнително ја зацврсти традиционалната мачо-суровост преку понижување на мажественоста на колонизираните, кои себеси се доживуваат споредувани, о каков ли срам, со жените, и принудувани уште посилено да применуваат насилство спрема жената (и спрема потчинетите касти-класи) за да му се спротистават на колонизаторот кој ги согледува како феминизирани итн. Едно наддавање на половата симболика се воспоставува меѓу нив, во исто време додека кастите, за кои што веруваме дека се непромен-

de l'âme et du corps, l'âme peut représenter le réprimé grâce à une supercherie par laquelle le philosophe s'approprie les deux bouts de l'équation: l'âme est en effet un corps de femme.<sup>32</sup>

Comment le télescopage de l'inégalité des sexes sur les autres hiérarchies sociales a-t-il été possible, et pourquoi le critère du sexe plutôt qu'un autre pour modèle de base?

Le sexe normatif, c'est à dire les rôles sexuels, le droit à la sexualité ou non, sont hautement sélectifs et hiérarchisants, relevant du domaine du pouvoir. C'est ainsi que, par cette emprise efficace, un régime des rapports de sexe au niveau le plus élémentaire (dans la famille, dans les coutumes, dans la pratique sociale etc.) peut informer et conditionner une formation intermédiaire, celle de l'ordre public ou simplement le système politique. En interdisant la sexualité ou en la limitant, on peut opprimer, punir, maîtriser, faire chanter, instrumentaliser, manipuler non seulement des individus, mais des collectivités. *La violence est avant tout ségrégation des sexes*, ou elle commence par celle-ci qui va servir d'analogie symbolique pour ses autres formes. Les cultures qui ont su cultiver des formes souples et fluides d'identités sexuelles (ce n'est pas du tout le cas en Occident sauf plus récemment), ainsi que des rapports moins hiérarchisants entre les sexes, sont également celles qui ont développé et maintenu une certaine résistance à la violence. Dans ce sens, le lien entre la construction coloniale et l'utilisation à cet effet de la sexualité, l'exaltation de l'hyper-virilité, sont connus.<sup>33</sup> Le colonialisme a donné un tour de vis supplémentaire au machisme traditionnel de la cruauté, par l'humiliation de la virilité des coloniaux, qui se voient comparés, ô déshonneur, aux femmes, et obligés de recourir plus encore à la violence contre les femmes (et contre les castes-classes soumises) pour faire face au colonisateur qui les voit comme efféminés etc. Une surenchère de la sexualité symbolique se met en place entre les deux, en même temps que les castes, que l'on voudrait croire immuables, s'adaptent très bien à la reconfiguration hégémonique. Mais dans la construction de la colonie, qui se fait aussi bien par les uns que par les autres, l'oppression des femmes redoublée fera bon ménage avec les tentatives de

ливи, многу добро се адаптираат на реконфигурираната хегемонија. Но во конструкцијата на колонијата, во која подеднакво учествуваат и едните и другите, удвоеното угнетување на жените добро се спојува со обидите за помирување преку модернизација, интеграција и прифаќање на мешањето на расите иако тоа не значи и еднаквост. Денеска, додека се води една бесконечна дебата околу резервираните места (квоти) за жените, забележуваме дека доминантните елити се интересираат за нив во онаа мера во која тоа може да им помогне да се спротистават на барањата на дефаворизираните касти, додека овие се спротиставуваат на претставувањето на жените освен ако немаат сопствена полза. Помеѓу доминантните мажи и доминираниите мажи, премолчен договор е секогаш можен по повод една иста тема – „природната“ угнетеност на жените. Ваквиот компромис, признаен или не, е често пати потребен и претходи на секој друг односен договор. Така, уште еднаш, жените во сопственото тело сврзуваат конструкции на социјално и политичко експериментирање.<sup>34</sup>

Односот меѓу половите е етаблиран во нормативна категорија, дефиниран по обичај и инерција, и како таков, ниту е неопходно експлицитно искажан со политички термини, ниту е нужно испишан во законот, односно невидлив со силата на самата негова евидентност, универзално и хегемониски „консензуален“, тој директно влегува во дефиницијата на секој друг идентитет. Националниот идентитет е најпрвиот идентитет и оној кој најмногу се потпира врз еден „социјален договор“ кој се подразбира, повикувајќи се на него сè до самиот јазик. Секое конституирање на нацијата започнува, значи, со една редефиниција на односите меѓу половите и дескрипција на очекуваната улога на секој од нив во раскажувањето кое тече само од себе.

\*Овој напис е извадок од воведот во *Nation et différences des sexes*, ракопис од книга која е во процедура на редактирање.

Превод: Елисавета Поповска

réconciliation par la modernisation, d'intégration et d'acceptation d'un métissage même si celui-ci n'est pas à égalité. Aujourd'hui, alors qu'un débat interminable a lieu autour des *reservations* (quotas) pour les femmes, on s'aperçoit que les élites dominantes s'intéressent à elles seulement dans la mesure où cela peut les aider à résister aux revendications des castes défavorisées, alors que celles-ci s'opposent à la représentation des femmes sauf quand ça les arrange à leur tour.<sup>34</sup> Entre les hommes dominants et les hommes dominés, un accord tacite est toujours possible à propos d'un seul sujet - l'oppression "naturelle" des femmes. Ce compromis, avoué ou non, est souvent nécessaire et est le préalable de tout autre accord sur les termes. Ainsi, une fois de plus, les femmes soudent, dans leur corps, les constructions de l'expérimentation sociale et politique.<sup>35</sup>

Le rapport des sexes est établi en catégorie normative, défini par la coutume et l'inertie, et en tant que tel, *ni* nécessairement énoncé explicitement en termes politiques *ni* forcément inscrit dans la loi, ou invisible par la force même de son évidence, universellement et hégémoniquement "consensuel", *il rentre directement dans la définition de toute autre identité*. La première et celle qui le plus s'appuie sur ce "contrat social" sous-entendu, est l'identité nationale, qui en reprend jusque le langage. Toute constitution de la nation commence donc par une redéfinition des rapports de sexe et la description du rôle attendu de chacun d'entre eux dans le récit que l'on se fait de soi.

\* Cet article est un extrait de l'introduction à *Nation et différence des sexes*, manuscrit de livre en cours de rédaction.



## БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Philippe Descola, "Où s'arrête la nature? Où commence la culture?", *Le Monde*, 31 март 2001, стр. 16. Во таа смисла, една нова антропологија би била во суштина една "антропологија на природата".

<sup>2</sup> Robert W. Connell, "Understanding Change in Gender", прилог кон симпозиумот "Women and Radical Change", Institute for International Studies, University of Technology, Sydney, Bowral, 2-3 април 2001. Според овој автор, социјалните односи на половите би можеле еден ден категоријата на "родот" да ја направат безбедна и исцрпена во смисла на дискриминација "преку внатрешно расцепување така што односите во еден домен на практика престануваат да ги зајакнуваат оние во друг домен на практика".

<sup>3</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, 1, Gallimard 1994, стр. 207

<sup>4</sup> Ritu Menon, "Do Women Have a Country? The Question of Citizenship in Post-Partition India", in Rada Ivekovic & Julie Mostov, *Nation and Gender*, Longo Editore, Ravenna, во печат. Исто така: Ritu Menon, "Cartographies of Nations and Identities. A Post-Partition Predicament" in *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, Vol.1, no.2, 1999, специјален број посветен на поделбата на Индија уредуван од самата Риту Менон. Од истиот автор, "La dynamique de la division", in *Transeuropéennes*, n. 19/20, 2001.

<sup>5</sup> Nadje Al-Ali, "Review Article. Nationalisms, national identities and nation states: gendered perspectives", in: *Nations and Nationalism*, vol.6. Part 4, October 2000, special issue on "Gender and Nationalism", ed. by Deniz Kandiyoti, стр. 639.

<sup>6</sup> Etienne Balibar во E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988, стр. 136 и на други места.

<sup>7</sup> Изборите од 13 мај 2001 го донесуваат на власт во Италија Силвио Берлускони, десничарски популист, кој изјавува дека поскоро би сакал да ја организира државата по углед на едно претпријатие. Замислата за Држава-нација овде уште повеќе се оддалечува од "женските" (патријархални) вредности, за да најави една преминација на машкиот модел и една значителна "маскулинизација" на жените во онаа мера во која тие успеваат да напредуваат низ модернитетот и нивната јавна видливост.

<sup>8</sup> Sylvia Walby, "Gender, Nations and States in a Global Era", in *Nations and Nationalisms*, vol.6, Part 4, October 2001, special issue on "Gender and Nationalism", ed. by Deniz Kandiyoti, стр.523-540. Концептот го адаптирам за сопствени потреби, применувајќи го на различни нивоа на социјалната скала.

## NOTES

<sup>1</sup> Philippe Descola, "Où s'arrête la nature? Où commence la culture?", *Le Monde*, 31 mars 2001, p. 16. Dans ce sens, une nouvelle anthropologie serait en vérité une "anthropologie de la nature".

<sup>2</sup> Robert W. Connell, "Understanding Change in Gender", communication au colloque "Women and Radical Change", Institute for International Studies, University of Technology, Sydney, Bowral, 2-3 April 2001. Selon cet auteur, les rapports sociaux des sexes pourraient un jour rendre la catégorie de "genre" inoffensive et caduque en termes de discrimination "par une dissociation intérieure de sorte que les rapports dans un domaine de pratique cessent de renforcer ceux d'un autre."

<sup>3</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, 1, Gallimard 1994, p, 207.

<sup>4</sup> Ritu Menon, "Do Women Have a Country? The Question of Citizenship in Post-Partition India", in, Rada Ivekovic & Julie Mostov, *Nation and Gender*, Longo Editore, Ravenna, sous presse. Egalement: Ritu Menon, "Cartographies of Nations and Identities. A Post-Partition Predicament" in *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, Vol. 1, no. 2, 1999, numéro spécial sur la Partition de l'Inde dirigé par Ritu Menon elle-même. Du même auteur, "La dynamique de la division", in *Transeuropéennes*, n. 19/20, 2001.

<sup>5</sup> Nadje Al-Ali, "Review Article. Nationalisms, national identities and nation states: gendered perspectives", in: *Nations and Nationalism*, vol. 6, Part 4, October 2000, special issue on "Gender and Nationalism", ed. by Deniz Kandiyoti, p. 638.

<sup>6</sup> Etienne Balibar dans E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris 1988, p. 136 et ailleurs.

<sup>7</sup> Les élections du 13 mai 2001 amènent au pouvoir en Italie Silvio Berlusconi, populiste de droite, qui déclare plutôt vouloir organiser l'Etat à l'image de l'entreprise. L'imaginaire de l'Etat-nation s'éloigne ici encore plus des valeurs (patriarcales) "féminines", pour annoncer une prévalence du modèle masculin et une "masculinisation" majeure des femmes dans la mesure où elles réussissent et avancent dans la modernité et dans leur visibilité publique.

<sup>8</sup> Sylvia Walby, "Gender, nations and states in a global era", in *Nations and Nationalism*, vol. 6, Part 4, October 2000, special issue on "Gender and Nationalism", ed. by Deniz Kandiyoti, pp.523-540. J'adapte pour mes besoins le concept, en l'appliquant à différents niveaux de l'échelle sociale.



<sup>9</sup> Roter Stern, Frankfurt a.M./Basel 1977, 1978 (3e edition). Цитирано според српскохрватскиот превод, *Muške fantazije*, 1-4, GZH, Zagreb, 1983, t.3, стр.59 ff.

<sup>10</sup> Kumkum Sangari & Sudesh Vaud (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1990, стр.5, и понатаму.

<sup>11</sup> "Une dernière envolée qui dure" in *Transeuropéennes*, n. 19/20, 2001, и целиот специјален број кој се однесува на поделбите.

<sup>12</sup> патриотизмот како секуларизирана форма од љубовта кон Бога.

<sup>13</sup> Georges Duby, *Mâle moyen âge. De l'amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 1988: "Que sait-on de l'amour en France au XIIe siècle?", стр. 34 и понатаму.

<sup>14</sup> Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, OUP, Delhi, 1983.

<sup>15</sup> Иван Чоловиќ, *Бордел ратника, XX век*, Београд 1993, стр. 73.

<sup>16</sup> После религијата, секуларизираната филозофија е таа која што всушност настојува систематски да ја рефундира и пренесува патријархалната нормативност на поредокот. Valeria Valcárcel, *La política de las mujeres*, Ediciones Càtedra, València, p. 74.

<sup>17</sup> Документ циклостил "Fundación para la democracia Manuel Colóm Argueta. Proyecto: Liderazgo y cuestiones étnico cultural y de género", Taller para el personal administrativo, docente y estudiantil, Guatemala 9-4-1999, стр.2.

<sup>18</sup> Има мноштво можни дефиниции на нацијата, но, за несреќа, сите без соодветен заклучок, кои како основачки принцип можат да се повикаат на религијата (дефиниција која е главно недоволна), јазикот, културата, потеклото, економијата, заедничките проекти, па дури и на војната како "работа" итн.

<sup>19</sup> Françoise Collin, *Le différend des sexes*, Eds. Pleins feux, Nantes, 1999.

<sup>20</sup> F. Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*. Paris, Plon, 2000.

<sup>21</sup> Но неусогласеноста на нивните барања (на работниците) во однос на придобивките на средната класа не дозволуваше ваквото исчекување да се разбере преку термините на политиката", Michèle Riot- Sarcey, *Le Réel de l'utopie. Essai sur la politique au XXe siècle*. Albin Michel, Paris, 1998, стр. 219.

<sup>22</sup> Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilé, Paris, 1998, стр. 29.

<sup>23</sup> Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998, стр.29.

<sup>24</sup> Под "потенцијален" подразбирам дека може во исто време да биде реализиран или не.

<sup>9</sup> Roter Stern, Frankfurt a.M./Basel 1977, 1978 (3e edition). Cité d'après la traduction serbo-croate, *Muške fantazije*, 1-4, GZH, Zagreb 1983; t.3, p. 59 ff.

<sup>10</sup> Kumkum Sangari & Sudesh Vaud (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1990, p. 5, ff.

<sup>11</sup> "Une dernière envolée qui dure", in *Transeuropéennes*, n. 19/20, 2001, et tout le numéro spécial sur les partitions.

<sup>12</sup> le patriotisme, en tant que forme sécularisé de l'amour de dieu.

<sup>13</sup> Georges Duby, *Mâle moyen âge. De l'amour et autres essais*, Flammarion, Paris 1988: "Que sait-on de l'amour en France au XIIe siècle?", p. 34 ff.

<sup>14</sup> Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, OUP, Delhi 1983.

<sup>15</sup> Ivan Colovic, *Bordel ratnika, XX век*, Београд 1993, p. 73.

<sup>16</sup> Après la religion, c'est bien la philosophie sécularisée, d'ailleurs, qui prend soin de refonder systématiquement et de véhiculer la normativité patriarcale de l'ordre. Valeria Valcárcel, *La política de las mujeres*, Ediciones Càtedra, València 1997, p. 74.

<sup>17</sup> Document cyclostylé "Fundación para la democracia Manuel Colóm Argueta. Proyecto: Liderazgo y cuestiones étnico cultural y de género", Taller para el personal administrativo, docente y estudiantil, Guatemala 9-4-1999, p. 2.

<sup>18</sup> Il y a des quantités de définitions possibles, hélas toutes inconclusives, de la nation, qui peut invoquer la religion (définition en général insuffisante), la langue, la culture, l'origine, l'économie, le projet commun, et même la guerre en tant que "travail", etc. comme principe fondateur.

<sup>19</sup> Françoise Collin, *Le différend des sexes*, Eds. Pleins feux, Nantes 1999.

<sup>20</sup> F. Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon 2000.

<sup>21</sup> "Mais le décalage de leurs revendications [des ouvriers] par rapport aux acquis de la classe moyenne ne permettait pas de comprendre cette attente en termes politiques." Michèle Riot-Sarcey, *Le Réel de l'utopie. Essai sur la politique au XIXe siècle*, Albin Michel, Paris 1998, p. 219.

<sup>22</sup> Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995.

<sup>23</sup> Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Seuil, Paris 1998, p. 29.

<sup>24</sup> Par "potentiel", j'entends qu'il peut à la fois être réalisé ou ne pas l'être.

<sup>25</sup> Homi Bhabha, *The location of Culture*, Routledge, London – New York 1994, v.p.128

<sup>26</sup> *Паланка* е централен термин употребен од страна на Радомир Константиновиќ, *Filozofija palanke*, Nolit, Beograd 1981. Литерарно земено, овој термин означува наедно “паланка” и “перифрија”: па сепак, авторот не го употребува во топографска смисла, туку во смисла на состојба на *духот*, или поскоро на *привидението*. Тој означува помалку или повеќе една некомплетна интеграција, едно општество на ниво на заедница и во дел сè уште рурално, значи во транзиција, чии што спротивности, во соочувањето со модернитетот, можат да доведат – но не и нужно – до сите видови на насилство. Тоа е еден секогаш можен тоталитаризам, состојба на еден латентен фашизам. Овој тип на општество не е специфичен за социјализмот, туку за почетокот на модернизмот, и тоа модернизам со лош почеток. Некои концепти на Р. Константиновиќ ги преземав во мојата книга *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina Editore, Milan 1999.

<sup>27</sup> “патријархалното”, далеку од тоа да биде маскулинизирано онтолошки и биолошки, овде е само факт дека машкото историски преовладало како симболичен систем и однос на сили. Тоа се однесува на сè, и ги исклучува оние мажи и жени на кои им припишува природност или им оневозможува пристап до разумот. Тој е првобитна конфигурација на секоја хиерархија.

<sup>28</sup> Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature. Côté-femmes*, Paris 1992.

<sup>29</sup> Partha Chatterjee, “More on Modes of Power and the Peasantry”, in R. Guha, G. Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Essays*, OUP, New York – Oxford 1988, p.363.

<sup>30</sup> Стриктно почитувана во овој текст, дотолку повеќе што таа не е многу прифатена во францускиот јазик. Концептуалната рамка во францускиот јазик е поразлична од онаа која е во употреба во англискиот јазик. Оваа дистинкција вреди исто колку и антрополошката структуралистичка дистинкција помеѓу “природа” и “култура”, која е исто така практична, но теориски е двосмислена и конечно неодржлива, бидејќи во една крајна анализа доведува до есенцијализација на категориите. Како и секоја постапка или концептуализација во корист на дефаворизираните, и оваа дистинкција е со две острици: концептот на *род (gender)* ја има предноста да покаже дека не е легитимно да се правда симболичната и социјалната исклучивост на жените преку аналогија со биологијата. Но ја има слабоста да доведе до претпоставка дека постои една “биолошка природа” на жената (а впрочем и на мажот), која е добро дефинирана и вонисториска, а тоа е *полот (sex)*, оставена настрана од социјалните науки и филозофијата.

<sup>25</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London - New York 1994, v. p. 128.

<sup>26</sup> *Palanka* est le terme central utilisé par Radomir Konstantinovic, *Filozofija palanke* (La philosophie de bourg), Nolit, Beograd 1981. Il veut dire littéralement à la fois “bourg” et “périphérie”; cependant, l'auteur ne l'utilise pas dans un sens topographique, mais dans le sens d'un état *d'esprit*, ou plutôt d'un *spectre*. Il désigne plus ou moins une intégration incomplète, une société encore communautaire et en partie rurale, en transition donc, dont les contradictions, dans l'affrontement de la modernité, peuvent porter - mais non nécessairement - à toutes sortes de violence. C'est le totalitarisme toujours possible, un état de fascisme latent. Ce type de société n'est pas spécifique du socialisme, mais d'un début de modernité ou d'une modernité mal partie. J'ai repris certains concepts de R. Konstantinovic dans mon livre *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina Editore, Milan 1999.

<sup>27</sup> “patriarcal”, loin d'être masculin ontologiquement ou biologiquement, n'est ici que le fait que le masculin a *historiquement* prévalu en tant que système symbolique et rapport de forces. Il concerne tous, et exclut ceux et celles à qui il attribue la nature ou nie l'accès à la raison. Il est la configuration première de toute hiérarchie.

<sup>28</sup> Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature, Côté-femmes*, Paris 1992.

<sup>29</sup> Partha Chatterjee, “More on Modes of Power and the Peasantry”, in R. Guha, G. Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Essays*, OUP, New York - Oxford 1988, p. 363.

<sup>30</sup> La distinction anglosaxonne entre *sex* et *gender* est théoriquement insoutenable bien que politiquement souvent utile. Elle l'a surtout été au début des deux vagues de luttes féministes du 20e siècle. Elle ne sera pas maintenue strictement dans ce texte, d'autant plus qu'elle est mal acceptée en français. Le cadre conceptuel de ce dernier est différent de celui en vigueur dans la langue anglaise. Cette distinction ne vaut pas mieux que la distinction anthropologique structuraliste entre “nature” et “culture”, elle même pratique, mais théoriquement ambiguë et finalement non viable, car elle mène en dernière analyse à l'essentialisation des catégories. Comme toute démarche ou conceptualisation en faveur des défavorisés, cette distinction est à double tranchant: le concept de *gender* a l'avantage de montrer qu'il n'est pas légitime de justifier l'exclusion symbolique et sociale des femmes par analogie avec la biologie. Mais il a le désavantage de faire supposer qu'il y aurait une “nature biologique” de la femme (et d'ailleurs, de l'homme) bien définie et anhistorique, *sex*, laissée pour compte par les sciences sociales et la philosophie.



<sup>31</sup> Zarana Papic, *Polnost i kultura, XX vek*, Belgrade, 1997, стр.333.

<sup>32</sup> Giulia Sissa, *L'Ame est un corps de femmes*, Ed. Odile Jacob, Paris 2000.

<sup>33</sup> Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Indian Colonial History*. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey) 1989; Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, *op. cit.*; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*, *op. cit.*; Mario Roberto Morales, *La articulacón de las diferencias, o El sindrom de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Flasco, Guatemala 1998.

<sup>34</sup> Nivedita Menon, "Elusive 'Woman': Feminism and the Woman's Reservation Bill", in *Economic and Political Weekly*, vol. XXXV, n. 43 & 44, 21-28 octobre 2000, pp. 3835-3844; Zoya Hasan, "Women's Reserved Seats and the 'Politics of Presence'. 'The Curious Case of 500 Versus 42'", manuscrit (2000), à paraître dans: *Constitutional Theory and Political Practice: Fifty Years of the Republic*, ed. by Zoya Hasan, E. Sridharan and S. Sudershan.

<sup>35</sup> Спогодбите меѓу последователните елити во врска со положбата на жените се дел од договорот при примопредавањето на власта. Така, револуцијата на Хомеини која ветуваше еднаквост за време на немирниот период на борбата, по неговото доаѓање на власт воведо шарија (charia) за сето она што се однесува на жените (сепак тие успеаја да го сменат нејзиниот правец со тоа што изнудија укинување на правото на протерувањето на жената). Во Алжир, иако францускиот граѓански кодекс остана на сила и по ослободувањето, исламистите од 1973 г. им препуштија на судиите право на избор да го почитуваат или не, пред да биде воведен во 1980 г. Законот за семејни односи кој го регулира личниот статус на жената и ја ограничува нејзината слобода. Во 1979, во Египет, најпрвин претседателот Садат преку декрет донесува закон кој го подобрува легалниот статус на жената, а потоа отстапува пред исламистите и прогласува шарија во 1980. Во Индија, законодавството ги презема од Англичаните граѓанските закони од воени од религијата, со што секое прашање во врска со правдата за жените е препуштено на самата религиозна заедница и на обичајното право, интерпретирајќи ги на тој начин различно граѓанскиот статус на жената, определен од припадноста кон религијата и заедницата, и граѓанскиот статус на мажот, кој е од лаичка и унитарна природа. Во етнократиите кои произлегоа од Југославија, правото на жените да располагаат со своето тело (контрола на раѓањата итн) како и некои други права, веднаш беа подложени на ревизија без тоа да предизвика особена реакција од страна на старите елити или на анти-националистичките интелектуалци (мажи). Со доаѓањето на Џ. В. Буш на власт, исто така, токму во САД извесни придобивки на жените беа ставени под прашање.

<sup>31</sup> Z. Papic, *Polnost i kultura, XX vek*, Belgrade 1997, p. 333.

<sup>32</sup> Giulia Sissa, *L'Ame est un corps de femme*, Ed. Odile Jacob, Paris 2000.

<sup>33</sup> Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Indian Colonial History*. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey) 1989; Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, *op.cit.*; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*, *op.cit.*; Mario Roberto Morales, *La articulacón de las diferencias, o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Flasco, Guatemala 1998.

<sup>34</sup> Nivedita Menon, "Elusive 'Woman': Feminism and the Woman's Reservation Bill", in *Economic and Political Weekly*, vol. XXXV, n. 43 & 44, 21-28 octobre 2000, pp. 3835-3844; Zoya Hasan, "Women's Reserved Seats and the 'Politics of Presence'. 'The Curious Case of 500 Versus 42'", manuscrit (2000), à paraître dans: *Constitutional Theory and Political Practice: Fifty Years of the Republic*, ed. by Zoya Hasan, E. Sridharan and S. Sudershan.

<sup>35</sup> Les transactions des élites successives au sujet des femmes font partie du tableau dans les périodes de passation de pouvoir. Ainsi, la révolution de Khomeini, qui promettait l'égalité durant la période trouble de la lutte, a introduit la *charia* pour tout ce qui concerne les femmes dès son arrivée au pouvoir (celles-ci ont d'ailleurs réussi à renverser la vapeur plus tard en faisant abolir la répudiation). En Algérie, bien que le Code civil français soit resté en vigueur à la libération, les islamistes ont laissé le choix aux juges dès 1973 de ne pas le suivre, avant que le Code de la famille qui règle le statut personnel de la femme et limite sa liberté ne soit introduit en 1984. En 1979, en Egypte, le président Sadat fait d'abord passer par décret une loi qui améliore le statut légal des femmes, puis cède aux islamistes et fait proclamer la *charia* en 1980. En Inde, la législation reprend des Anglais les codes civils séparés par religion, ce qui relègue toute question de justice concernant les femmes à la seule communauté religieuse et au droit coutumier, interprétant ainsi différemment la citoyenneté des femmes, soumise à l'appartenance religieuse et communautaire, et celle des hommes, laïque et unitaire. Dans les ethnocraties issues de la Yougoslavie, le droit des femmes de disposer de leur corps (contrôle des naissances etc.) et certains autres droits furent immédiatement remis en cause sans susciter de réaction particulière de la part des anciennes élites ou des intellectuels (hommes) anti-nationalistes. A l'arrivée de G. W. Bush au pouvoir, d'ailleurs, c'est aux Etats Unis que certains acquis des femmes furent remis en question.



Марина Гржиниќ

## МОНСТРУОЗНИ ТЕЛА И СУБВЕРЗИВНИ ГРЕШКИ

### 1. Монструозни тела: Источноевропската парадигма како Жена

Би сакала да започнам со теоретско-политичко позиционирање на феминистичката теорија и практика а потоа да се префрлам на врската меѓу философијата и сајбер-феминизмот. Идејата за заземање концептуално специфичен став е со цел една позиција, специфична за Источна Европа, философски да се идентификува и артикулира. Оваа желба не потекнува од играта на политика на идентитетите, користена од одредени феминистки со цел да се легитимизира нивното право на колонизација на сајбер-просторот, туку е милитантен одговор на овој постојан процес на фрагментација и партикуларизација. Понатаму, инсистирам на реполитизацијата на сајбер-светот по пат на заземање на став кој не базиран ни на географски простор ни на локација на мапата на „Новата Европа“, туку е, како што би рекол Е. Саид, концепт.

Битно е да се потенцира дека држењето на сајбер-феминистките не е - како што беше за време на легендарниот период на феминизмот во 1960-ите (или уште порано, паралелно со периодот на модернизмот во уметноста) - производ на природна и егзистенцијална позиција, туку е исклучиво вештачка и концептуална позиција која се должи на теоријата, а не на постоечкиот свет. Токму ова ја прави толку проблематична: да беше егзистенци-

Marina Grzinic

## MONSTROUS BODIES AND SUBVERSIVE ERRORS

### 1. Monstrous bodies: The Eastern Europe paradigm as a Woman

I would like to start with a theoretical-political positioning of feminist theory and practice and subsequently deal with the relationship between philosophy and cyberfeminism. The idea of taking a conceptually specific stand is in order to philosophically identify and articulate a position specific to Eastern Europe. This desire does not grow out of the identity politics game as used by certain feminists to legitimize their right to colonize cyberspace; rather, it is a militant response to this constant process of fragmentation and particularization. Furthermore, I insist on the re-politicization of the cyberworld by taking a stance that is based neither on a geographical space nor on a location on the map of the "New Europe" but is, as E. Said would say, a concept.

It is important to emphasize that the cyberfeminists' posture is not, as it was during the legendary period of feminism in the 1960's (or even earlier, paralleling the period of modernism in art), a product of a natural and in fact, existential position, but is a strictly artificial and conceptual position owing its existence to theory and not to the existential universe. This is what renders it so problematical; if it were existential, it would be easy to deal with; but being purely theoretical, mediated and artificial, it now

јална, лесно ќе се справевме со неа, но бидејќи е чисто теоретска, замислена и вештачка, сега совршено соодветствува и драматично ја поткопува истата ситуација која неа и ја создаде.

Моето пре-обмислување на денешната позицијата на (пост)феминизмот е реакција и на честата забелешка дека сега не е време да се делат (Европскиот) Исток и Запад, и дека, соочени со сегашната идеологија на глобализација, токму домот е важен, за што сведочи и изреката „Ниту запад ниту исток како дома не се исто!“.

Оставајќи го настрана идеолошкото слепило на ваквиот став, кој не гледа подалеку од клаустрофобичните и тоталитарни тенденции вообичаени за секоја идеологија втемелена во националното и вкоренета во „домот“, мораме повторно да се запрашаме, каде е овој „дом“ каде што се лоцирани спиритуалниот и концептуалниот контекст, ако воопшто можеме да поставиме ваков контекст?

Ја правам оваа забелешка наспроти цела низа пишувања, текстови и идеолошки позиционирања, раширени преку популарни слогани како оној погоре, кои се стремат да ги игнорираат разликите меѓу Истокот и Западот, фокусирајќи се на концепти како „дома“, небаре има некое место на планетава кое е надвор од сферите на политичкото, социјалното и посредуваното! Или, поинаку кажано, „дома“ во овој контекст се перципира како интимно и лично место, на некој начин исклучено од диференцијација, и грешно имплицира дека постои некое „јдро“ чии вредности, како што се интимноста, односно женственоста, можат да се спротистават на промените.

Наместо да се опишувам себеси како сајбер-феминист од Источна Европа, јас претпочитам радикален обрт на оваа источноевропска позиција, или парадигма. Предлагам редефиниција на мојата источноевропска позиција (или, ако ги претпочитате термините на Лиотар: мојата источноевропска состојба) на (пост)феминистка, на „сајберфеминистичка парадигма“.

corresponds perfectly to the same situation that produced it and which it dramatically subverts.

My rethinking of the position of (post) feminism today is also a response to the frequent complaint that now is not the time to divide into East and West (Europe), and that in the face of the current ideology of globalization, it is home that matters, as exemplified in the expression: "Neither East, nor West, home is the best!"

Apart from the ideological blindness behind such an attitude, which fails to see beyond the claustrophobic and totalitarian tendencies natural to any nationally-grounded, "home"-rooted ideology, we have to ask again, where is this "home" in which the spiritual and conceptual context is located, if indeed we can posit such a context?

I make this remark in the face of a barrage of writings, texts, and ideological positions spread by popular slogans such as the one above which endeavor to ignore the differences between East and West by focusing on a concept such as "home", as though there were any place on earth outside the sphere of the political, the social and the mediated! Or, to put it differently, "home" in this context is perceived as an intimate and personal site in some way excluded from differentiation, and implying, wrongly, that there exists a "core" whose features such as intimacy, or the feminine, can resist change.

Instead of describing myself as a cyberfeminist from Eastern Europe, I prefer a radical reversal of this Eastern European position or paradigm. I propose to redefine my own Eastern European position (or, if you prefer in Lyotardian terms: my Eastern European condition) as a (post) feminist, as a "cyberfeminist paradigm".

Источна Европа треба да се гледа како женска парадигма, или со други зборови, како женската страна во процесот на сексуалната разлика, без оглед дали се сместуваме во реалниот или во сајбер-светот. Овој концепт е мошне прецизен, бидејќи означува реполитизација на реалниот и на сајбер-светот. Вкоренет е во многу подлабока универзална потреба за идентитет, политика, стратегија и тактика за акција, теоретизирање, еманципација и бескорисност (во борба против капитализмот мораме да инсистираме на позиција која е еднаква на апсолутна бескорисност, која воопшто не е продуктивна за капиталистичката машина). Може да се сфати како милитантно теоретизирање - на прагот на третиот милениум - на една посебна позиција во клучната дебата околу начините и модусите и, еднакво важно, протоколите за влегување во (сајбер)просторот на надежи, бескорисност, теорија и терор.

Враќањето кон радикалната политика значи да се бара универзалното од политиката и да не се биде притиснат во тесните ограничувања на една политика на константно претерување и на непрекинато обновувани идентитети и потреби. Ова е најважно за разбирање на променливата положба на јаството и идентитетот.

Она што овде станува очигледно е дека врската на субјектот, заедно со нејзиното тело, историја, географија, простор итн., пред компјутерската конзола добива рамки на парадоксална комуникација која не е директна, туку комуникација со изростокот зад неа, со која посредува третиот поглед: тој на компјутерот.

Овде се работи за привремено губење на симболичкиот идентитет на субјектот: таа е присилена да сфати дека не е она што мислела дека е. Што значи ова? Се наоѓаме себеси во сите медиуми, во сите тела, во сите можни простори одеднаш. Ова доведува во прашање некои основни позиции на уметноста и културата.

Операирајќи од ова ново гледиште, од позиција на нов идентитет, ни се откриваат други внатрешни медиуми и социјални процеси. Се соочуваме со напуштање на една

Eastern Europe is to be seen as a Woman paradigm, in other words, as the female side in the process of sexual difference, whether grounding ourselves in the real or the cyberworld. This concept is a very precise one, as it indicates a re-politicization of the real and the cyberworld. It is rooted in a much deeper universal demand for identity, politics, strategy and tactics of action, theorization, emancipation and uselessness (to fight capitalism, we have to insist on a position that is equal to absolute uselessness, which is not productive at all for the capitalist machine). It can be perceived as the militant theorization, on entering the third millennium, of a particular position in the crucial debate regarding ways and modes and, last but not least, protocols for entering the (cyber)space of hopes, uselessness, theory and terror.

To return to radical politics means to demand the universal of politics, and not to be squeezed into the narrow confines of a politics of constant exaggeration and of incessantly renewed identities and needs. This is crucial for an understanding of the changing position of the self and identity.

What becomes apparent here is that in front of the computer console the relation of the subject, along with her body, history, geography, space, etc., takes on a kind of paradoxical communication which is not direct, but a communication with the excrescence behind her, mediated by the third gaze: that of the computing-machine.

What is at stake here is the temporal loss of the subject's symbolic identity: she is forced to perceive that she is not what she thought herself to be. What does this mean? We find ourselves within all media, in all bodies, in all possible spaces at once. This calls into question some fundamental positions concerning art and culture.

Operating from this new standpoint, from a new position of identity, other internal media and social processes are revealed to us. We are faced with leaving a historically defined



историски дефинирана позиција која го имитирала природниот свет на нашите сетила. Со новите медиуми и технологија имаме можност за вештачки интерфејс, со кој владее неидентитет. Наместо произведување на нов идентитет, произведено е нешто многу порадикално: целосното губење на идентитетот. Субјектот е присилен/а да претпостави дека не е она што мислел/а дека е, туку некој-нешто сосем друго.

Ова некој-нешто друго што може да се сфати како тело со географска и организациска политика може исто така да се прикачи на реториката и логистиката на просторот. Може да бидеме однесени некаде и никаде.

Трин Т. Мин-ха предлага модел за пре-обмислување на азискиот простор и т.н. трет свет преку концептот на „неприсвоен(иот) Друг“. Ова може да се смета и како потенцијално корисен алат за развивање специфични концепти за читање на поранешната источноевропска територија. Време е да се најдат и да се пре-напишат парадигми на специфични простори, уметности и медиумски продукции во Источна Европа.

Целата Источна Европа функционира како симптом на состојбата на развиениот Запад, посебно во медиумите или при користењето авангардни медиуми и арт стратегии. Истражувајќи ги паралелите Исток/Запад, во источноевропските медиуми и артистичка продукција ќе најдеме значајни примери на перверзната и/ли симптоматична логика на западните медиумски стратегии и визуелната претстава, искористени на сосем поразлични начини. Ова, на пример, може да се покаже во употребата на порнографската претстава, нешто што се смета/ше како генереално неприфатливо на Запад, бидејќи на порнографијата се гледа како на дел од комерцијализацијата или конsumerизмот и на телото и на медиумите. Меѓутоа, ако ние во Источна Европа употребиме порнографија или порнографска визуелизација во медиумите како еден вид на политички став или форма на отпор наместо како сексуална либерализација, тогаш добиваме комплетно обратно читање на порнографијата и што таа претставува.

position, which imitated the natural world of our senses. With new media and technology, we have the possibility of an artificial interface which is dominated by non-identity. Instead of producing a new identity, something much more radical is produced: the total loss of identity. The subject is forced to assume that s/he is not what s/he thought her/himself to be, but somebody-something else.

This somebody-something else that can be perceived as a body with geographical and organizational politics may also be attached to the rhetoric and logistics of space. We can be taken elsewhere and nowhere.

Trinh T. Minh-ha has proposed a model for re-thinking Asian space and the so-called third world through the concept of the "inappropriate/d Other". This can also be seen as a possibly useful tool for developing specific concepts for reading the former Eastern European territory. It is time to find and to re-write paradigms of specific spaces, arts and media productions in Eastern Europe.

The whole of Eastern Europe functions as a symptom of the condition of the developed West, especially in media or when using avant-garde media and art strategies. In examining the parallels between East and West, in Eastern European media and artistic production we can find significant examples of the perverted and/or symptomatic logic of Western media strategies and visual representation, employed in quite different ways. This can be shown, for example, in the use of pornographic representation, which has been something generally not regarded as acceptable in the West because pornography is seen as part of the commercialization or consumerism of both the body and the media. In Eastern Europe, however, if we use pornography or pornographic visualization in the media as a political stance, a form of resistance to political conformity rather than sexual liberalization, then we get a completely inverted reading of what pornography represents.

Да бидам попрецизна, процесот на порнографска визуелизација беше внесен во Источна Европа преку екстернализацијата на сексуалноста, која пак беше присвоена од филмската андерграунд традиција со Фасбиндер, Роза фон Праунхајм, Ворхол итн., чии филмови беа прикажувани на андерграунд места во 1980-ите.

Екстернализацијата на сексуалноста доби форма на отворено прикажана порнографија и полова забуна ('gender-bending') на геј, лезбејските и трансвеститските сексуални ставови. Тоа беше процес кој може едноставно да се објасни: стереотипите и прототипите за сексуалните и граѓанските права (!) беа не само апсорбирани туку и веднаш поставени во и од андерграундот. Во приватни соби и спални, пред VHS камера, можеше да се стекне невидено политичко репозиционирање на сексуалното и социјалното. Во овие дела, маскенбалот на повторното присвојување го осигурува не само едноставното прашање на формирањето на идентитетот кај уметникот од андерграунд заедницата, туку и процесот на преговарање, неопходен за производство на континуирано двосмислени и неизбалансираните ситуации и идентитети.

Придобиеното хибридно и не-хетеросексуално позиционирање на сексуалноста, во контекстот на мошне непропустливите полови граници на комунистичка Источна Европа, беше еден начин на прекумерно политизирање на сексуалното во социјализмот и комунизмот, и на борба за граѓански права.

Во однос на паралелите помеѓу источноевропскиот простор и Жената: токму како што жената не е „послабиот дел“ на мажот („Втората божја грешка“ - Ниче), така и Источна Европа не е само извртено огледало, или уште поточно, „послабиот дел“ на Западот. Меѓутоа, на неа се гледа како на таква - дотолку повеќе што Западна Европа сака да ја види како послаба, бидејќи за Западот Источна Европа функционира како лажна илузија на западната желба. Истото може да се каже и за Жената: таа може да се смета како „послабиот дел“ од мажот, но тоа не го дефинира нејзиниот онтолошки статус. Слично, некој може да

To be more precise, the process of pornographic visualization was effected in Eastern Europe through the externalization of sexuality that had been adopted from the underground film tradition exemplified by Fassbinder, Rosa von Praunheim, Warhol, etc., whose films were shown in underground venues in the 1980's.

The externalization of sexuality took the form of overtly staged pornography and gender confusion ('gender-bending') of gay, lesbian and transvestite sexual attitudes. It was a process that can be simply explained: the sexual and civil rights (!) stereotypes and prototypes were not only consumed in and by the underground, but also immediately performed. In front of a VHS camera, in private rooms and bedrooms, an unparalleled political repositioning of the sexual and social could be acquired. In these works, the masquerade of re-appropriation ensured not only the simple question of the formation of the identity of the artists or of the underground community, but also the process of negotiation required to produce continually ambiguous and unbalanced situations and identities.

The acquired hybrid and non-heterosexual positioning of sexuality, in the context of the remarkably impermeable gender boundaries of Communist Eastern Europe, was a way of overtly politicizing the sexual in Socialism and Communism, and fighting for civil rights.

With regard to the parallels between Eastern European space and Woman: just as Woman is not the "weaker part" of Man ("God's second mistake" - Nietzsche) so Eastern Europe is not simply the distorted mirror or, more accurately, the "ailing member" of the West. However, it is perceived as such - inasmuch as Western Europe wishes to see it as ailing, since for the West, Eastern Europe functions as a deceptive illusion of Western desire. The same can be said for Woman: She can be seen as the "weaker part" of the man but that does not define her ontological status. Similarly, one can say of Eastern Europe that it may be a "symptom" of the West's condition but that does not define its ontological status either.

каже за Источна Европа дека таа е „симптом“ на состојбата на Западот, но тоа не го дефинира нејзиниот онтолошки статус.

На прагот на третиот милениум, колективните, симултани процеси на рецепција и комуникација во сајберпросторот станаа одредувачката метафора на новата медиумска околина. Она што се случува на Интернет се повеќе се сфаќа и се искористува како „новиот“ јавен простор. Интернет и светската мрежа стануваат простори кои не се само паралелни на сегашниот јавен простор, туку сè повеќе стануваат и негова замена. Таканареченото „јавно мислење“ се формулира преку интернет а можеби и го заменува вистинското, ако постои.

Една информација од прва рака, испратена преку електронска пошта и потоа раширена преку мрежата, но без дополнителни анализи и размислувања, понекогаш е доволна да наведе некои луѓе да изјават дека и тие станале дел од медиумската револуција, бидејќи добиваат информации од прва рака, известувања за случувања на кои некој бил сведок, преку интернет; иако, во суштина, мрежната заедница и нејзиното мислење се, во повеќето случаи, збир од сите „прочитај па препрати“ пораки и информациите добиени од нив.

Едно важно прашање кое сега се однесува на Интернет, по декадата на паѓањето на Берлинскиот ѕид, е идентификацијата на старите и новите играчи кои го конструираат овој храбар нов свет (кој можеби треба да се прекрсти Светска Мрежа); исто така, битно е да се запраша: кому му е дозволено да развие критика на интернет? Генерално земено, јас идентификував две пошироки насоки на критичка мисла кои формираат позиционирачки матрици во оваа дебата.

Првата ги потенцира единките или групите кои не се поврзани ни историски ни географски, но кои свесно заземаат позиција на контра-култура. Оваа позиција јас ја насловувам „Матрица на отпадниците од општеството“ не како некој критички наслов, туку за да посочам дека

In the dawn of the third millennium, collective, simultaneous processes of reception and communication in cyberspace have become a determining metaphor for the new media environment. What is happening on the Internet is increasingly seen and utilized as the "new" public space. The Internet and the World Wide Web are becoming spaces which are not only parallel to the existing public one but are also increasingly becoming a substitute for it. So called public opinion is being formulated via the Internet and is perhaps replacing any actual public opinion.

Firsthand information transmitted via email and then spread through the Web, but without additional analysis and reflection, is sometimes enough to lead certain people to proclaim that they are also taking part in the media revolution because they are obtaining firsthand and "eyewitness" information through the Net; although the community on the Net and its opinions are, in most cases, the sum total of read-and-forwarded messages and the information obtained therein.

An important issue concerning the Internet today, following the decade of the fall of the Berlin Wall, is to identify who the old and the new actors are in the construction of this brave new world (which could be renamed the World Wide Web); and to ask, who is allowed to develop a criticism of the Internet? Generally speaking, I have identified two broad lines of critical thought that form positioning matrixes in this debate.

The first emphasizes individuals or groups linked neither historically nor geographically, but who consciously take the position of the counter-culture. I name this position the "Scum of Society Matrix" - not as a mere critical label but to indicate that this matrix represents a condition of life and activism, a



оваа матрица претставува состојба на живот и активизам, паразит кој живее во институционални и невладини структури. Се однесува главно на позицијата на т.н. критички учесници - корисници од Западна Европа и Северна Америка и на круговите на заедници на интернет, кои оформуваат еден вид паразитско тело обидувајќи се да исцедат што е можно повеќе од постоечките социјални структури. „Матрицата на отпадниците од општеството“ предлага нова, автономна економија и нови структури развиени со преземање и ре-структурирање на т.н. стари структури.

Како што Питер Лемборн Вилсон, алијас Хаким Беј (beu – бег, англ., заб. прев), рече во предавањето на Nettime, средбата „Убавицата и Истокот“ во Љубљана, 1997 год., се чини дека вториот свет е избришан и сè што останува се првиот и третиот свет. На местото на вториот свет има една голема дупка од која се скока во третиот свет. Проширувајќи ја метафората од насловот на конференцијата со нејзината референца на бајката, ќе ја наречеме дупката и втората насока на мисла „Матрица на монструмите“.

Кога станува збор за разликите меѓу Истокот и Западот, треба да истакнеме дека актерите од црната дупка, т.е. источноевропските интернет-корисници, кои се критични за Светската Мрежа, не сакаат да ги имитираат првите светски „развиени, капиталистички општества“, туку да артикулираат и да толкуваат, и уште повеќе, да усвојат препознатлива позиција во оваа изменета констелација.

„Монструмите“ инсистираат да посочат на една разлика - клучна, вродена разлика, не некој специјален класификациски метод заснован на маркери, како апартејдот, како што забележува Трин Т. Мин-ха. Прашањето на кој му е дозволено да пишува за историјата на уметноста, културата политиката во областа некогаш позната како Источна Европа, мора да се постави заедно со прашањето како и кога важните политички, културни и медиумски случувања се маркирани. Следниве прашања или синтетички моменти се битни, а се формулирани од Ивон Фолкарт: „Кои простори субјектите и агентите ги поми-

parasite dwelling within institutional and non-governmental structures. It refers principally to the position of the so-called critical Western European and North American participants - users and online community circuits on the WWW who form a kind of parasitic body trying to extract everything possible from the existing social structures. The "Scum of Society Matrix" proposes a new, autonomous economy and new structures developed from the appropriation and restructuring of the so-called old ones.

As Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey, stated in the lecture at the Nettime meeting "Beauty and The East" in Ljubljana in 1997, it seems that the second world has been erased and what is left is the first and third world. Instead of the second world, Bey argued, there is a big hole from which one jumps into the third. To extend the metaphor of the title of the Nettime conference with its reference to the fairy tale, I will call this hole and my second line of thought "The Matrix of Monsters".

When it comes to the differences between East and West, it should be made clear that the actors from the black hole, i.e. the Eastern European web-users who are critical of the WWW, do not want to merely mirror the first world's "developed, capitalist societies", but to articulate and interpret, and further, to adopt a distinctive position in this changed constellation.

"The Monsters" insist on pointing out a difference - a critical inherent difference; not simply a special classification method based on markers, such as apartheid, as Trinh T. Minh-ha suggests. The question of who is allowed to write about the history of art, culture and politics in the area once known as Eastern Europe has to be posed along with the questions of how and when important political, cultural and media events are marked. The following questions or synthetic moments are crucial, as formulated by Yvonne Volkart: "Which spaces do subjects and agents cross when they communicate? What do they call themselves? Are they subjects, cyborgs, monsters, nomads or simply hackers?"

нуваат кога комуницират? Како се нарекуваат себеси? Дали се субјекти, киборзи, чудовишта, номади или едноставно хакери?"<sup>1</sup>

Мораме да се запрашаме кој простор, кои актери, чии агенти и кои субјекти? Концептите на матрицата, структурата, позицијата и констелацијата треба да се гледаат и сфаќаат стриктно теоретски а не на егзистенцијален начин.

Овој обид да се дефинира нова позиција на субјектот е беспрекорно покриен, посебно со оглед на потенцијалните средства за организација на Интернет и во вистинскиот свет.

Дона Харавеј го измисли „киборгот“ и ни дозволи да сфатиме нешто многу поважно: дека секој може да биде повторно измислен како таков; секој може да биде во позицијата на киборгот, на „совршениот изметски остаток“. Баш како што едно време беше пролетеријатот, така киборгот денес не е нешто предефинирано, т.е. особините кои го диференцираат киборгот од другиот не се објективни, позитивно дефинирани и разбрани. Позитивна дефиниција на киборгот не постои однапред, туку се оформува точно во моментот на појавувањето; не постои позитивна разграничувачка особина. Позиционирањето е еднакво на реполитизацијата. Можеме да прашуваме и понатаму: со што „изметскиот отпадок“ заслужува повторно измислување? Мојот одговор е дека оваа реинвенција мора да се види и сфати во смисла на значење и позиционирање. Поентата не е дека сајбер-феминистичкиот идентитет одново ќе се открие себеси, туку дека оваа реинвенција ќе биде ре-артикулирана, препрочитана преку теорија.

Кажав дека на крајот на милениумов, двете матрици, западноевропската „Матрица на отпадниците од општеството“ и источноевропската „Матрица на монструми“, не само што поставуваат прашања за размислување, туку и нагласуваат елементи на политички и аналитички пресек кои треба уште порадикално да се дискутираат и артикулираат.

We have to ask ourselves what space, which actors, whose agents and what subjects? The concepts of matrix, structure, position and constellation are to be thought of and perceived in a strictly theoretical and not existential way.

This attempt to define a new position of the subject has been meticulously covered, especially with regard to the potential means of organization on the Internet and in the real world.

Donna Haraway invented the "cyborg" to permit us to understand something much more important: that everybody can be reinvented as such; everybody can be in the position of the cyborg, in the position of "the perfect excremental leftover". Just as "the proletariat" was at a certain point in time, the cyborg today is not something that is predefined, i.e. the features that differentiate the cyborg from the others are not objective, positively defined and understood. A positive definition of the cyborg does not exist in advance, but takes shape at the precise moment of its appearance; no positive distinguishing feature exists. Positioning matches re-politicization. We can ask further: how does an 'excremental leftover' qualify for reinvention? My answer is that this reinvention must be perceived and understood in terms of meaning and positioning. The point is not that the cyberfeminist identity re-invents itself, but that this reinvention be re-articulated, re-read through theory.

I have stated that at the end of the millennium, the two matrices, the Western European "Scum of Society Matrix" and the Eastern European "Monsters' Matrix," not only raise questions for reflection, but also highlight elements of political and analytical intersection that need to be discussed and articulated further and in a much more radical manner.

Воспоставување на разлики помеѓу Истокот и Западот исклучиво врз основа на историски премиси е екстремно ограничување, и јас би сакала да продолжам на поинаков начин, иако, сепак, на начин кој не е индиферентен кон историјата. Ќе се обидам да објаснам некои генеративни принципи зад матриците и нивното сложено функционирање, а ќе се обидам да објаснам и зошто парадигмата на Источна Европа треба да се гледа како „Женска парадигма“ или како женската страна во процесот на сексуалното диференцирање, како начин за наше вгнездување во (сајбер)просторот. „Матрицата на монструми“, во споредба со Западната матрица, е чисто теоретска целина, и како таква е целосно дозволива.

Прва теза: Истокот и Западот, и покрај нивното постојано редифинирање од наша страна, не се предикати (позитивно постоечки ентитети); ова значи дека етикетите Исток или Запад, наместо да го зголемуваат нашето знаење за субјектот, ни ја даваат оценката за неуспех; а се смета дека неуспехот, според Копјец, е вроден.

Во *Критика на чистиот разум* и *Критика на моќта на расудувањето*, Кант прво го направил разграничувањето помеѓу двата начина на кои разумот паѓа во контрадикција со себе. Во двете книги тој покажал дека грешката на разумот не е едноставна, туку се заснова на антиномиски кор-сокак преку две одделни патеки: првата грешка била математичка, втората динамичка. Првото нешто што ќе се забележи е дека двете премиси кои ја сочинуваат секоја страна, се чини имаат антиномиска врска една со друга, т.е. наизглед си противречат една на друга. Оттука Лакан, во неговата Вежба XX, насловена *Бис*, користејќи се со кантовските антиномиски релации, ги дефинирал двете формули на сексуација (во „За сексуалната разлика“) како две насоки, или две патеки, на грешка: машка и женска.

Џоан Копјец, во нејзината книга „*Читај ја мојава желба: Лакан против историчарите*“<sup>2</sup>, која слободно можеме да ја сметаме како прирачник за лаканизмот, силно ги потенцира овие две антиномиски патеки како патеки на грешката. Антиномиите и формулите на сексуација се

Establishing the difference between East and West on historical premises only is extremely limiting, and I would like to proceed in a different way, albeit in a way not indifferent to history. I will attempt to explicate some generative principles behind the matrices and their complex functioning, and try also to explain why the Eastern Europe paradigm is to be seen as a 'Woman paradigm' or as the female side in the process of sexual differentiation, as a means of grounding ourselves in (cyber)space. The "Monsters' Matrix " acts in comparison to the Western Matrix as a purely theoretical entity, and as such is fully permissible.

Thesis One: That East and West, despite our constantly redefining them, are not predicates (positively existing entities); which means that the label East or West, rather than increasing our knowledge of the subject, qualifies the mode of failure of our knowledge; and failure is assumed, according to Copjec, to be inherent.

Kant in the *Critique of Pure Reason* and the *Critique of Judgment* first made the distinction between the two ways in which reason falls into contradiction with itself. In both works, he demonstrated that the failure of reason was not simple, but based upon an antinomic impasse through two separate routes: the first failure was mathematical; the second was dynamical. The first thing to note is that the two propositions that compose each side appear to have an antinomic relation to each other, i.e., they appear to contradict each other. Subsequently, in his Seminar XX entitled *Encore*, drawing upon the Kantian antinomic relations, Lacan defined the two formulas of sexualization (Of Sexual Difference) as two ways, or paths, of failure: the male and the female.

In her book *Read my Desire: Lacan against the Historicists*<sup>2</sup>, which may be defined as a user's manual of Lacanism, Joan Copjec strongly emphasized these two antinomic ways as two ways of failure. The antinomies and the formulas of sexualization are presented through a scheme that is clearly divided between



шематски прикажани со јасно подвоени леви и десни страни. Левата страна на шемата е назначена како машка страна, а десната е женска. Левата, машка страна одговара на кантовските динамички антиномии, а десната, женска страна, одговара на кантовските математички антиномии.

Втора теза: Источноевропската Матрица на монструми е истородна со десната, женска страна, ја окупира, и затоа ја претставува кантовската математичка грешка, а пак западноевропската Матрица на отпадниците од општеството е истородна со левата, машка страна, односно кантовската динамичка грешка.

Во неверица, ќе запрашате: како е можно ова? Што дозволува ваква истородна позиција?

Од суштинска важност е што Лакан, во неговите формули на сексуација, ги употребува термините аргумент и функција наместо субјект и предикат (кои се спомнуваат во формулите на Кант). Оваа замена означува важна, а за нас и критична, концептуална разлика.

Принципот на класификација (се мисли помеѓу Исток и Запад) веќе не е дескриптивен, т.е. не е прашање на исти особини или заедничка материја. Копјец вели „Дали некој припаѓа во класата на мажи или жени (или, јас би додала во матрицата на грешки „Отпадници“ или „Монструми“ - МГ) зависи, всушност, од тоа која позиција ќе се заземе“.

Антимоните треба да се гледаат како позиции на Мебиусова лента, односно како континууми на разлики.

Постои неоспорна асиметрија помеѓу математичките и динамичните антиномии. Повторно според Копјец, кога се движиме од една до друга, како да влегуваме во сосема различен простор.

the left and right sides. The left side of the scheme is designated as the male side, while the right side is female. The left, male side corresponds to the Kantian dynamical antinomies, and the right, female side, corresponds to the Kantian mathematical antinomies.

Thesis Two: That the Eastern European Monsters' Matrix occupies, and is homologous with, the right, female side, and therefore represents the Kantian mathematical failure; while the Western European Scum of Society Matrix is homologous with the left, male side, or the Kantian dynamical failure.

Dubious, you may ask: How is this possible? What permits such a homologous position?

Of crucial importance is the fact that Lacan, in his formulas of sexuation, employs the terms argument and function instead of subject and predicate (as they are referred to in the Kantian formulas). This substitution marks an important, and for us a critical, conceptual difference.

The principle of classification (between East and West, I mean) is no longer descriptive, i.e., it is not a matter of shared characteristics or of common substance. Copjec states, "Whether one falls into the class of males or females (and I would add, whether one falls into the Scum or the Monsters failure matrix - MG) depends, rather, which enunciative position one assumes."

The antinomies should be read as positions on a Moebius strip, i.e., as a continuum of differences.

There is an unmistakable asymmetry between the mathematical and the dynamical antinomies. Again, according to Copjec, on moving from one to the other, we seem to enter a completely different space.

ДЕСНАТА, ЖЕНСКА СТРАНА:  
МАТЕМАТИЧКА ГРЕШКА  
и источноевропската „Матрица на монструми“

Не почнувам со монструмите само за да освојам симпатии. Наспроти честата заблуда дека психоанализата ја смета Жената за секундарна - за обична варијација на мажот - овие формули сугерираат, според Копјец, дека постои еден вид на приоритет, некоја предност за десната страна.

Ова читање на формулите е конзистентно и со привилегираната позиција на математичките антиномии која им ја дал Кант, кој и припишува на математичката синтеза непосредна сигурност од динамичката. Во анализата на Кант, токму динамичките антиномии (машката страна на формулата, т.е. западноевропската Отпадничка Матрица во нашето читање) се покажаа во многу што секундарни, еден вид решавање на поцелосниот корсокак кој се јави кај математичкиот конфликт.<sup>3</sup> Ке се обидам на еден шематски начин да дојдам до мојата поента.

Што е математичка антиномија? Прво, секоја антиномија е составена од две премиси: теза и антитеза. Математичката антиномија која ние ја позајимавме од Кант е производ на обидот, генерално земено, да се мисли светот. Тезата на математичката антиномија е следнава: светот има почеток во времето и исто така е ограничен во поглед на просторот. Антитезата на истава математичка антиномија е: светот нема почеток и ограничувања во однос на просторот туку е, во поглед и на време и на простор, бесконечен.

„Откако ги испитува двата аргументи, Кант заклучува дека иако секој успешно ја докажува грешноста на другиот, ниеден не може да нè убеди во својата вистинитост. Овој заклучок создава скептички корсокак, и заклучокот до кој Кант доаѓа е следниот: наместо да очајувате поради фактот дека не можеме да одбереме од двете, мора да сфатиме дека не мораме да одбираме, бидејќи обете опции се погрешни. Тезата и антитезата, кои на по-

THE RIGHT, FEMALE SIDE:  
MATHEMATICAL FAILURE  
and the Eastern European "Monsters Matrix"

I am not starting with the Monsters just to get some sympathy. Contrary to the fairly common prejudice that psychoanalysis constructs the Woman as secondary - as a mere alteration of man - these formulas suggest, according to Copjec, that there is a kind of priority, an advantage of sorts on the right side.

This reading of the formulas is also consistent with the privileged position accorded the mathematical antinomies by Kant, who grants the mathematical synthesis a more immediate certitude than its dynamical counterpart. In Kant's analysis, it is the dynamical antinomies (the male side of the formula, or the Western European's Scum Matrix in our reading) that appear in many ways secondary, a kind of resolution to the more complete impasse manifested by the mathematical conflict.<sup>3</sup> I will proceed in a very schematic way to reach my point.

What is a mathematical antinomy? First, every antinomy is composed of two propositions: thesis and antithesis. The mathematical antinomy we borrowed from Kant is occasioned by the attempt, generally speaking, to think the world. The thesis of the mathematical antinomy is this: the world has a beginning in time and is also limited in regard to space. The antithesis of the same mathematical antinomy is this: the world has no beginning and no limits in space but is, in relation to both time and space, infinite.

"After examining both arguments, Kant concludes that while each successfully demonstrates the falsity of the other, neither is able to establish convincingly its own truth. This conclusion creates a skeptical impasse, and the solution he arrives at is the following: rather than despairing over the fact that we cannot choose between the two alternatives, we must come to the realization that we need not choose, since both alternatives are false. The thesis and antithesis, which initially

четокот како да создаваат контрадикторна опозиција, се испоставува дека се контрарни."<sup>4</sup>

Можеме да забележиме дека структурата на кон-  
трарната опозиција која ја наоѓаме во математичката ан-  
тиномија се демонстрира во оној тип на шега кој Славој  
Жижек често го употребува на неговите предавања:

Во вашето село веќе нема човекојадци.  
Кога го изедовте последниот?

Формата на прашањето не дозволува адресираниот  
да го негира обвинувањето имплицирано во прашањето,  
туку само да избира меѓу спротиставувања. Откако ја по-  
кажа невозможната на постоењето на светот, Кант ги  
отфрла и исказите на тезата и на антитезата. Двата ис-  
каза на Кант во врска со решението на првата матема-  
тичка антиномија формално ги копираат оние кои Лакан  
ги дава за Жената, која, како и светот, не постои.

Лакан тврди дека концепт на „Жена“ не може да  
се конструира бидејќи задачата за целосното откривање  
на нејзините состојби всушност и не може да извршена.  
Бидејќи сме конечни суштества, ограничени во простор и  
време, нашето знаење е предмет на историските состојби.

И сега доаѓаме до најважниот дел: „Постоењето  
на Жената не е само негирано; исто, не е за прекор како  
нормативен и исклучувачки поим; напротив, лакановската  
позиција тврди дека само со одбивањето да се негира -  
или потврди - нејзиното постоење може да се избегне нор-  
мативното и исклучувачко размислување. Значи, само со  
признавање дека концептот на Жената не може да постои,  
дека е структурално невозможен во рамките на симбо-  
личкиот поредок, се предизвикува секоја историска кон-  
струкција за неа. Конечно, ништо не им забранува на овие  
историски конструкции да ја кажуваат нивната универ-  
зална вистина; уверете се во историското тврдење дека  
генерална, транс-историска категорија Жена не постои.“<sup>5</sup>

appeared to constitute a contradictory opposition, turn out to  
be contraries."<sup>4</sup>

We might note that the structure of a contrary opposi-  
tion that we find in a mathematical antinomy is demonstrated by  
the kind of joke Slavoj Zizek uses widely in his lectures:

In your village there are no cannibals anymore.  
When did you eat the last one?

The form of the question does not allow the addressee  
to negate the accusation implicit in the question, but only to  
choose among contraries. Having demonstrated the impossibil-  
ity of the existence of the world, Kant can then dismiss both the  
statements of thesis and anti-thesis. Kant's two statements re-  
garding the solution of the first mathematical antinomy formally  
reduplicate those that Lacan gives for Woman, who, like the  
world, does not exist.

Lacan argues that a concept of "Woman" cannot be  
constructed because the task of fully unfolding her conditions  
cannot, in actuality, be carried out. Since we are finite beings,  
bound by space and time, our knowledge is subject to historical  
conditions.

And here we come to the most important point:  
"The existence of Woman is not only denied; it is also not con-  
demnable as a normative and exclusionary notion; on the con-  
trary, the Lacanian position argues that it is only by refusing to  
deny - or confirm - her existence that normative and exclusion-  
ary thinking can be avoided. That is, it is only by acknowledging  
that a concept of Woman cannot exist, that it is structurally im-  
possible within the symbolic order, that each historical construc-  
tion of her can be challenged. After all, nothing prohibits these  
historical constructions from asserting their universal truth; wit-  
ness the historical assertion that a general, trans-historical cat-  
egory of Woman does not exist."<sup>5</sup>



Најважно е да се види дека Жената е последицата, а не причината, на нефункционирањето на негацијата. Таа е грешка на ограничувањето, а не причината за грешката.<sup>6</sup>

Сега, по ова прилично грубо и шематско колажирање на еден дел од одличното поглавје за формите на сексуација во книгата на Копјец *Читај ја мојата желба: Лакан против Историчарите*, мораме да се вратиме на нашата Матрица на монструмите за да ги прифатиме ефектите на ваквата исторозна позиција.

Трета теза: слично на лакановската изјава за непостоењето на Жената, ние можеме да зборуваме за непостоењето на Матрицата на монструмите. Ако оваа матрица не постои, тоа е затоа што не може да се најде. Матрицата на монструмите не може да се конструира бидејќи задачата за целосното откривање на нејзините состојби всушност и не може да извршена. Нашата концепција на (Матрицата на) монструмите не може да отиде отаде овие граници, па затоа ние не можеме да конструираме концепт за целината на Матрицата.<sup>7</sup>

Постоењето на (Матрицата на) монструмите не е само негирано; исто, не е за прекор како нормативен и исклучувачки поим; напротив, лакановската позиција тврди дека само со одбивањето да се негира или потврди нејзиното постоење може да се избегне нормативното и исклучувачко размислување. Значи, само со признавање дека концептот на (Матрицата на) монструмите не може да постои, дека е структурно невозможен во рамките на симболичкиот поредок, се предизвикува секоја историска конструкција за неа. Сè додека може да се демонстрира дека светот или (Матрицата на) монструмите не можат да формираат целина, универзум, можноста на расудување дали овие феномени ни даваат информации за некоја реалност независна од нас - исчезнува.

Најважно е да се сфати дека Матрицата на монструмите, да ја парафразирам Копјец, е последица, а не причина од нефункционирањето на негацијата. Таа е грешка на ограничувањето, а не причина за грешката.

It is crucial to see that Woman is the consequence, and not the cause, of the nonfunctioning of negation. She is the failure of the limit, not the cause of the failure.<sup>6</sup>

Now, following this rather crude and schematic cutting up of one part of the excellent chapter on the forms of sexualization in Copjec's book *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, we must return to our Monsters Matrix - to accept the consequences of such a homologous position.

Thesis Three: Similarly to Lacan's positing the nonexistence of Woman, we can speak of the nonexistence of the Matrix of Monsters. If the Matrix of Monsters does not exist, this is because it cannot be found. The Matrix of Monsters cannot be constructed because the task of fully unfolding its conditions cannot, in actuality, be carried out. Our conception of the (Matrix of) Monsters cannot run ahead of these limits and thus, we cannot construct a concept of the whole of the Matrix.<sup>7</sup>

The existence of the (Matrix of) Monsters is not only denied; it is also not condemnable as a normative and exclusionary notion; on the contrary, the Lacanian position argues that it is only by refusing to deny - or confirm - its existence that normative and exclusionary thinking can be avoided. That is, it is only by acknowledging that a concept of the (Matrix of) Monsters cannot exist, that it is structurally impossible within the symbolic order, that each historical construction of this Matrix can be challenged. As long as it can be demonstrated that the world or the (Matrix of) Monsters cannot form a whole, a universe, then the possibility of judging whether or not these phenomena or signifiers give us information about a reality independent of us vanishes.

It is crucial to see that the Matrix of Monsters, to paraphrase Copjec, is the consequence, and not the cause, of the nonfunctioning of negation. It is the failure of the limit, not the cause of the failure.

ЛЕВАТА, МАШКА СТРАНА:  
ДИНАМИЧКА ГРЕШКА  
и западноевропската „Матрица на отпадниците  
од општеството“

Ако тезата и антитезата на математичките антиномии беа прогласени за лажни бидејќи обете нелегитимно го изјавуваа постоењето на светот, тезата и антитезата на динамичката антиномија, динамичката грешка, се прогласени за вистинити. Во првиот случај, конфликтот меѓу двете премиси се чинеше нерешлив (бидејќи се правеа контрадикторни тврдења за истиот објект); кај динамичката грешка конфликтот е решен со тоа што двете премиси не си противречат една на друга.

Тезата во динамичката антиномија, според Кант, е следнава: каузалноста според законите на природата не е единствената каузалност која функционира со цел да го створи светот. Каузалноста на слободата е исто така потребна за да се објаснат потполно сите овие фактори. Кантовската антитеза на динамичката антиномија, или грешка, е: слобода не постои, туку сè во светот се случува единствено по законите на природата.

Кант вели дека антитезата во динамичката антиномија е вистинита, токму како што Лакан го потврдува постоењето на универзумот на мажи. Бидејќи постоењето на универзум во случајот на Жената беше негирано со објаснување дека не може да се најде крај на низата на особини, би било логично да се претпостави дека формацијата на сето ова се должи на поставување на граница.

Промената од женското кон машкото е одземање. Тезата и антитезата на математичката грешка, според Кант, кажуваат премногу. Кај динамичкото пак, овој одвишок се одзема, и токму ова одземање ја воспоставува границата. Ова значи дека на оваа страна секараш ќе биде кажано премалку. Некомплетност на динамичката страна и неконзистентност на математичката страна.

THE LEFT, MALE SIDE:  
DYNAMICAL FAILURE  
and the Western European  
"Scum of Society Matrix"

Where the thesis and antithesis of the mathematical antinomies were both deemed to be false because both illegitimately asserted the existence of the world, the thesis and antithesis of the dynamical antinomies, the dynamical failure, are both deemed by Kant to be true. In the first case, the conflict between the two propositions was thought to be irresolvable (since they made contradictory claims about the same object); in the case of dynamical failure, the conflict is resolved by the assertion that the two statements do not contradict each other.

The thesis of the dynamical antinomy is, according to Kant, the following: Causality according to the laws of nature is not the only causality operating to originate the world. A causality of freedom is also necessary to account fully for these phenomena. The Kantian antithesis of the dynamical antinomy, or failure, is: There is no such thing as freedom, but everything in the world happens solely according to the laws of nature.

Kant says that the antithesis in the dynamic antinomy is true, just as Lacan confirms the existence of the universe of men. Since the existence of the universe was regarded, in the case of Woman, as impossible because no limit could be found to the chain of signifiers, it would be logical to assume that the formation of the all on the male side, in fact, depends on the positing of a limit.

The shift from the female to the male side is a subtraction. The thesis and antithesis of the mathematical failure, according to Kant, said too much. On the dynamical side, this surplus is subtracted, and it is this subtraction that installs the limit. It means that on this side it will always be a matter of saying too little. Incompleteness on the dynamic side, and inconsistency on the mathematical side.

Понатаму, според Копјец, прашањето на постоењето кое го предизвика конфликтот на женската страна е замолчено на машката страна бидејќи, прецизно кажано, тоа е постоење - или бидување - што е одземено од универзумот кој се оформил тука. Кант нè учеше дека ако некој каже дека некој човек постоел, тогаш нема што да му се додаде на овој човек, или на концептот на човек. Така, би можеле да тврдиме дека на овој концепт ништо не му недостасува. А сепак, тој не го вклучува постоењето, и во таа смисла е неадекватен.

Значи, според Лакан, двете грешки или форми на сексуација се состојат од следново: жената и мажот не треба да се третираат симетрично ниту пак да се смета дека меѓусебно се надополнуваат. Едната категорија не го комплетира, или не е, она што и недостасува на втората. И ако универзум од жени е едноставно невозможен, универзум од мажи е можен само под услов да прифатиме нешто од овој универзум. Универзумот од мажи е илузија заснована, според Копјец, на парадоксална забрана: Не внесувајте сешто во своето сè! Сексуалната врска не успева од две причини: невозможна е, и забранета. И затоа никогаш нема да постигнеме целост.

Ако бараме лесно решение можеме да кажеме дека, како и источноевропската Матрица на монструми, западноевропската Матрица на отпадниците од општеството не постои. Но, не е проблем да го лоцираме на левата страна, како на лакановата сексуална табела. Кант нè научи дека ако некој каже дека западноевропската „Матрица на отпадниците од општеството“ постои, не би можело да му се додаде ништо повеќе на тој концепт. Наместо да дефинираме универзум на мажи надополнуван од универзум на жени, ние ќе дефинираме, потпирајќи се на Лакан, западноевропска Матрица на отпадниците од општеството (МАШКА СТРАНА) како забрана за конструирање универзума, и источноевропска Матрица на монструми (ЖЕНСКА СТРАНА) како неможност тоа да се стори.

Поради оваа имплицитна невозможност да се создаде универзум, мораме постојано да се преместуваме.

Furthermore, according to Copjec, the question of existence that caused the conflict on the female side is silenced on the male side because it is, precisely, existence - or being - that is subtracted from the universe that is formed here. Kant taught us that if one were to say that a man existed, one would add absolutely nothing to this man, or to the concept of man. Thus we could argue that this concept lacks nothing. And yet, it does not include being, and is in this sense inadequate.

Again, the two failures or forms of sexuation according to Lacan consist of the following: the woman and the man are not to be treated symmetrically nor conceived as complements of each other. One category does not complete, or make up for what is lacking in, the other. While the universe of women is simply impossible, a universe of men is possible only on the condition that we except something from this universe. The universe of men is then an illusion based, according to Copjec, on a paradoxical prohibition: do not include everything in your all! The sexual relation fails for two reasons: it is impossible, and it is prohibited. And this is why we will never come up with a whole.

For an easy solution we could say that, like the Eastern European Monsters Matrix, the Western European Scum of Society Matrix does not exist. But there is no problem in locating it on the left side, homologous to the Lacanian sexuation table. Kant taught us that, if one were to say that the Western European Scum of Society Matrix existed, one would add absolutely nothing to the concept of the Western European Scum of Society Matrix. Rather than defining a universe of men that is complemented by a universe of women, we can define, relying on Lacan, the Western European Scum of Society Matrix (MALE SIDE) as the prohibition against constructing a universe, and the Eastern European Monsters Matrix (FEMALE SIDE) as the impossibility of doing so.

Because of this implicit impossibility of constructing a universe, we have constantly to re-locate ourselves.



Поради ова, позиционирањето и реартикулацијата подразбираат реполитизирање.

## *II. Грешка, промашување и вирус*

Не се работи за одење на далечни геополитички простори какви што се Африка, Азија или дури и Источна Европа, туку за капитализацијата на идеите и концептите кои сами по себе стануваат територија. Теоријата е таква територија, а и Интернет, и светската мрежа. Овие огромни нови територии, проширени и еволуирани на бројни сервери, овозможуваат Капиталот, тој централен механизам на најчистиот Капитализам, уште побрзо да се триплицира. Теоријата, уметноста и културата се огромни архиви, а исто и нашите тела. Она што е основно за капитализмот е што се може да се трансформира во територија за проширување на Капитал. На овој начин, самата идеја за територија се менува - радикално.

Годината 2000-та со неа донесе сосем нов начин на гледање на територијата. Територија како чист геополитички простор веќе не постои. Територија е сега многу поширок концепт. Нашите интелектуални концепти, нашите книги, нашите дела и сите наши архиви се новите територии. Оттаму, приложувањето концепти е гест на проширување и продлабочување на концептот на самата територија.

Втората важна промена која влијае врз ИСТОК и ЗАПАД, СЕВЕР и ЈУГ е дека во осумдесеттите беше доволно да си ВИДЛИВ; во 2000-та ова е прашање на реартикулација и, уште повеќе, ре-локација - многу повеќе отколку обична видливост.

Во денешниот свет фотографските, електронските и дигиталните слики се на работ на ефективна дезинтеграција. Дури и со многу слаб компјутер можеме да манипулираме било каква слика. Особено фотографиите ја губат нивната кредибилност, како на пример во процесот на расудување за настаните во светот. Сликите, а посебно фотографиите, стигнаа до точка кога нивната внатрешна

This is why positioning and re-articulation means re-politicization.

## *2. A failure, an error and a virus*

It is not really a question of going to distant geopolitical spaces such as Africa, Asia or even Eastern Europe, it is, rather, about the capitalization of ideas and concepts becoming territory in itself. Theory is such a territory, as is the Internet with the World Wide Web. These huge new territories, expanded and evolved on numerous servers, allow Capital, the most internal vehicle of Capitalism at its purest, an even faster triplication. Theory, art and culture are huge archives, and it is the same with our bodies. That everything can be transformed into a territory for the expansion of Capital is something that is fundamental to capitalism. In this way, the idea of territory itself changes - radically.

The year 2000 brought with it a completely different idea of how we think about territory. Territory as a pure geopolitical space is gone. Territory has become a much broader concept. Our intellectual concepts, our books, our works and, last but not least, all our archives are the new territories. Contributing concepts is, therefore, a gesture of expanding and broadening the concept of territory itself.

The second crucial change that has an effect on EAST and WEST, SOUTH and NORTH is that in the eighties, it was enough to be VISIBLE; [at] @2000 it is a question of re-articulation, and moreover, re-location, much more than pure visibility.

In today's world, photographic, electronic and digital images are at the point of effective disintegration. Even with a very small PC, we can manipulate any image. Photographic images especially are losing their credibility, as, for example in the process of judging world events. Images, and especially photography, have reached the point where their internal reality is questioned. This is not simply a question of truth or falsity.

реалност е доведена во прашање. Ова не е прашање едноставно на вистинито или лажно. Прашањата на плаузибилноста и неплаузибилноста ги надминуваат оние кои се однесуваат на тоа дали една слика е едноставно вистинита или лажна. Па така, проблемот веќе не се однесува само на умствените слики и свеста, туку и на парадоксалната фактичност на новите медиумски слики, посебно компјутерски генерираните фотографски слики. Ако уметноста, според Скот Букетмен, ја поставува енигмата на телото, тогаш техниката ја поставува енигмата на уметноста.

Во ваков контекст, можно е да се воспостави една важна врска меѓу сликата и структурите на моќта кои ја оформуваат и опколуваат, и да и пристапиме на сликата на видеото, филмот, итн, како на дел од еден поголем систем на визуелна и репрезентационална комуникација. Овој пристап, во основа, е политика на репрезентацијата на видео и медиумската слика и не е нешто директно поврзано со секојдневната политика, но е поврзано до толку што естетиката на сликата е секогаш впишана во поле на моќта. Моќта има различни форми - па така електронските и медиумските слики, како форми на репрезентација, имаат различни врски со различни типови на моќ.

Сајбер-просторот го третира материјалот како отровен агент. Материјалноста е извлечена од сајбер-просторот и од објект е сведена на абјект - на безумна, непристојна интервенција (Јулија Кристева, Критикал Арт Ансамбл и Пел). Нешто слично се случува и со телото. Можно е да се воочи еден процес на отуѓување: телото како неисправна машина (Катарина Козира, Полска) или тела што водат љубов преку сервери (Олиа Лиалина, Русија), чекајќи можна ре-артикулација. Од акробат до експериментална машина, телото може да заземе секаква позиција, за што пример се, во овој редослед: Марина Абрамовиќ (Југославија/Холандија), Власта Делимар (Хрватска), Егле Ракаускајте (Литванија) и Сања Ивековиќ (Хрватска). Во случајот на Марина Абрамовиќ, телото е параван кој се користи за секакви промени, вклучувајќи и целосно маскирање на идентитетот; Власта Делимар самата е жи-

Questions of plausibility and implausibility override those concerning whether an image is simply true or false. The problem, therefore, no longer has to do with mental images and consciousness only, but with the paradoxical facticity of new media images, especially computer-generated photographic images. If art poses, according to Scott Bukatman, the enigma of the body, then technique poses the enigma of art.

In such a context it is possible to establish an important connection between the image and the power structures that form and surround it and to approach the video or film image, etc., as part of a larger system of visual and representational communication. This approach is fundamentally politics of representation in terms of the video and media image is not something that is directly connected with everyday politics but it is connected in so far as the aesthetics of the image is always inscribed in a field of power. Power takes different forms; therefore, electronic and media images as a form of representation have different connections with different types of power.

Cyberspace treats material as a toxic agent. Materiality is extracted from cyberspace and reduced from object to abject - to a senseless, obscene intervention (Julia Kristeva, Critical Art Ensemble and Pell). Something similar is happening with the body. It is possible to identify a process of estrangement: the body is a malfunctioning machine (Katarzyna Kozyra, Poland), or bodies are having love affairs between servers (Olia Lialina, Russia) waiting for a possible re-articulation. From an acrobat to an experimental engine, the body may take up any position, as exemplified by, in this order, Marina Abramovic (Yugoslavia/Netherlands), Vlasta Delimar (Croatia), Egle Rakauskaite (Lithuania) Sanja Ivekovic (Croatia). In the case of Marina Abramovic the body is a screen used for all sorts of changes including the complete masquerading of identity; Vlasta Delimar is the living work herself: she presents herself as the reservoir of the virus, reminding us of her potentiality waiting to become a

во дело: се презентира себеси како резервар на вирус, потсетувајќи нè на нејзината потенцијалност која чека да стане реалност. Делото на Егле Ракаускајте повторно го измислува потенцијалниот киборг (ги поврзува учесниците во нејзиниот перформанс преку нејзината коса, не преку интернет); а пак Сања Ивековиќ ја развива претпоследната форма на киборг, еден модерен Франкештајн.

Оттаму, внесувањето на грешки, промашувања, потенцијални тела и вируси во совршени, симулирани околина и во сајбер-светот може да се смета како средство за развивање на нови естетски и концептуални стратегии, бидејќи грешката, како абјект - објект на ужасот и гадењето - не може да се интегрира во матрицата. Всушност, како што вели Жак Дерида, ние можеме на грешката да гледаме како на начин за развивање на логиката на ре-маркирањето (re-marque). Логиката на ре-маркирањето е слична на функцијата на грешката или симптомот, каде она што отпрвин наликуваше на информативен, генерален поглед на еден настан - еден истрел, така да се каже, од неутрална, објективна далечина - одеднаш се претвора во нешто и заканувачко и отелотворено. Грешката, всушност, е самото „нешто“; таа е субјектот кој зборува и кој кажува повеќе од самиот субјект.

Она што ја карактеризира замената на просторната длабочина со длабочината на времето е двоенето на гледиштето, споделувањето на перцепцијата на околината помеѓу анимираното (живиот субјект), неанимираното (објектот, гледачката машина) и, отсега натаму, абјектот (грешката, промашувањето, неуспехот). Гледиштето(-ата) на овој поглед, неговите визуализации, сè она што е веќе во окото на камерата(-ите), останувајќи во состојба на латентна непосредност во огромниот куп ѓубре од она што е ткиво на меморијата, сакајќи повторно да се појават, неизоставно, кога ќе им дојде време (Пол Вирилио). Оттаму, одново да се присвои местото на оваа меморија, на виртуелната меморија, на модерен начин, значи да не се остават никакви други траги (бидејќи виртуелната меморија не е веќе функција на минатото, туку на иднината) туку да се остават грешки, промашувања и неуспеси! Брзи-

reality. Egle Rakauskaite's work re-invents the potential cyborg (she connects her performers through their hair and not through the Internet); Sanja Ivekovic, on the other hand, develops a penultimate form of a cyborg, a modern Frankenstein.

The introduction of errors, failures, potential bodies and viruses in perfect, simulated environments and the cyberworld can be viewed, therefore, as a means to developing new aesthetic and conceptual strategies, since the error as abject - an object of horror and disgust - cannot be integrated into the matrix. We can actually think about the error, in the words of Jacques Derrida, as a way of developing the logic of re-marking (re-marque). The logic of re-marking is similar to the function of the error or of the symptom, where what at first seemed an informative, general view of an event - a shot, so to speak, from a neutral, objective distance - suddenly turns out to be both threatening and embodied. The error is actually 'the thing' itself; it is the subject that is speaking, and tells more than the subject itself.

What characterizes the replacement of the depth of space by the depth of time is a splitting of viewpoint, the sharing of perception of the environment between the animate (the living subject), the inanimate (the object, the seeing machine) and, from now on, the abject (the error, mistake, failure). The vision(s) of this viewpoint, its visualizations, are what is already there in the eye of the camera(s), remaining in a state of latent immediacy in the huge junk heap of the stuff of memory, wanting to reappear, inexorably, when the time comes (Paul Virilio). To reappropriate the place of this memory, of virtual memory, in the modern way means, therefore, not to leave any more traces - as virtual memory is no longer a function of the past, but of the future - but instead to leave mistakes, errors, and failures! The speed at which TV and radio information circulates (in terms of one way distribution) has already been overtaken by the static speed of computer calculations; this means the speed of Internet



ната со која телевизиските и радио информации циркулираат (се мисли на едностраната комуникација) веќе е надмината од статичката брзина на компјутерските пресметки; ова значи дека брзината на интернет врските станува сè поважна. Оттаму, неуспехот, грешката и промашувањето се патеката која води до трансформацијата на субјектот во абјект, кој со својата безумна, непристојна интервенција може да се смета за нова (неуспешна!) позиција на субјектот.<sup>8</sup>

Превод: Саше Тасев

#### БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Цитат од есејот на Ивон Фолкарт “Stubborn Practices in the Age of Information and Biotechnology”, напишан како дел од кураторскиот проект *Tenacity: Cultural Practices in the Age of Information and Biotechnology*, презентирани во Швајцарскиот Институт, Њујорк, 2000 и во Штедхал, Цирих, 2000.

<sup>2</sup> Види Јоан Сопјес, *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge, Mass., and London, 1994.

<sup>3</sup> Исто, стр. 217.

<sup>4</sup> Исто.. 218.

<sup>5</sup> Исто, стр. 225.

<sup>6</sup> Исто, стр. 226.

<sup>7</sup> Исто, стр. 221.

<sup>8</sup> Би сакала да ја искажам мојата благодарност за англиската лектура на овој труд на Тина Хорн, како и на Верена Куни и Клаудија Рајхе за нивните заложби во продукцијата, дистрибуцијата и идните објавувања на овој есеј. Би сакала да се заблагодарам за поддршката во подготвувањето на есејов (дискусија и покана во Скопје да го споделам, презентирам и делумно објавам истиот) на д-р Небојша Вилиќ, Сузана Милевска и д-р Елизабета Шелева.

#### БИБЛИОГРАФИЈА

Marina Grzinic, *Fiction Reconstructed. Eastern Europe, Post-socialism & Retro-Avantgarde*, Editione Selene and Springerin, Vienna 2000.

connections becomes more and more important. A failure, an error, a mistake is, therefore, the route leading to a transformation from the subject to the abject, which with its senseless, obscene intervention, can be perceived as the new (failed!) subject position.<sup>8</sup>

#### NOTES

<sup>1</sup> Quotation from the essay by Yvonne Volkart “Stubborn Practices in the Age of Information and Biotechnology”, written as a part of her curatorial project *Tenacity: Cultural Practices in the Age of Information and Biotechnology*, presented at the Swiss Institute, New York, 2000 and at the Stedhale, Zurich, 2000.

<sup>2</sup> See Joan Copjec, *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge, Mass., and London, 1994.

<sup>3</sup> Ibid., p. 217.

<sup>4</sup> Ibid., p. 218.

<sup>5</sup> Ibid., p. 225.

<sup>6</sup> Ibid., p. 226.

<sup>7</sup> Ibid., p. 221.

<sup>8</sup> I would like to express my gratitude for the English language editing of the present paper to Tina Horne and as well to Verena Kuni and Claudia Reiche for their engagement in the production, distribution and future publishing of this essay. I would like to acknowledge the support in preparation of this essay (discussion and invitation to Skopje to share, present and partly publish the essay) by dr. Nebojsa Vilic, Suzana Milevska and dr. Elizabeta Seleva.

#### REFERENCE

Marina Grzinic, *Fiction Reconstructed. Eastern Europe, Post-socialism & Retro-Avantgarde*, Editione Selene and Springerin, Vienna 2000.

Marina Grzinic, "Exposure Time, the Aura, and Telerobotics" in *The Robot in the Garden: Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, ed. Ken Goldberg, Cambridge, Mass., 2000.

Marina Grzinic "Strategies of Visualisation and the Aesthetics of Video in the New Europe" in *Culture and Technology in the New Europe: Civic Discourse in Transformation in Post-Communist Nations*, ed. Laura Lengel, London, 2000.

Donna Haraway, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriated Others" in: *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, New York and London 1992.

*The Body Caught in the Intestines of the Computer & Beyond. Women's Strategies and / or Strategies by Women in Media, Art and Theory*, eds. M. Grzinic and Adele Eisentein, Ljubljana and Maribor 2000.

The Mars Patent at <http://www.mars-patent.org>.

Marina Grzinic, "Exposure Time, the Aura, and Telerobotics" in *The Robot in the Garden: Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, ed. Ken Goldberg, Cambridge, Mass., 2000.

Marina Grzinic "Strategies of Visualisation and the Aesthetics of Video in the New Europe" in *Culture and Technology in the New Europe: Civic Discourse in Transformation in Post-Communist Nations*, ed. Laura Lengel, London, 2000.

Donna Haraway, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriated Others" in: *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler, New York and London 1992.

*The Body Caught in the Intestines of the Computer & Beyond. Women's Strategies and / or Strategies by Women in Media, Art and Theory*, eds. M. Grzinic and Adele Eisentein, Ljubljana and Maribor 2000.

The Mars Patent at <http://www.mars-patent.org>.







identities

■ класичен текст classical text класичен текст classical text ■



Ричард Рорти

## ФЕМИНИЗМОТ И ПРАГМАТИЗМОТ

Кога две жени напредуваа до Врховниот суд на Минесота, Кетрин МекКинон (Catharine MacKinnon) праша, „Дали тие ќе ги користат инструментите на законот како жени, за сите жени?“ И продолжи:

Сметам дека вистинското феминистичко прашање не се состои во тоа дали биолошките мажјаци или биолошките женки ги запоседуваат позициите на моќта, иако е мошне суштествено жените да бидат таму. Јас не велама дека гледните точки поседуваат гениталии. Моето прашање е што се нашите идентификации, нашите лојалности, која е наша заедница, кому сме му одговорни. Доколку изгледа дека ова не е многу конкретно, тоа, сметам, е затоа што ние воопшто немаме идеја што жените како жени би имале да кажат. Јас за жената ја привикавам улогата којашто допрва треба да ја создадеме, во името на еден глас кој, незамолчан, би можел да каже нешто што никогаш не било слушнато.<sup>1</sup>

Залагањето судиите „да ги користат инструментите на законот како жени, за сите жени“ ги алармира универзалистичките философи. Тоа се философите кои сметаат дека теоријата на моралот треба да исходува со принципи кои не споменуваат ни една група помала од „личности“ или „човечки суштества“ или „рационални агенти“. Таквите философи би биле посреќни доколку Мек Кинон помалку зборуваше за одговорноста на жените како жени, а повеќе за една идеална Минесота или идеални Соеди-

Richard Rorty

## FEMINISM AND PRAGMATISM

When two women ascended to the Supreme Court of Minnesota, Catherine MacKinnon asked: "will they use the tools of law as women, for all women?" She continued as follows:

I think that the real feminist issue is not whether biological males or biological females hold positions of power, although it is utterly essential that women be there. And I am not saying that viewpoints have genitals. My issue is what our identifications are, what our loyalties are, who our community is, to whom we are accountable. If it seems as if this is not very concrete, I think it is because we have no idea what women as women would have to say. I'm evoking for women a role that we have yet to make, in the name of a voice that, unsilenced, might say something that has never been heard.<sup>1</sup>

Urging judges to "use the tools of law as women, for all women" alarms universalist philosophers. These are the philosophers who think that moral theory should come up with principles which mention no group smaller than "persons" or "human beings" or "rational agents". Such philosophers would be happier if MacKinnon talked less about accountability to women as women and more about an ideal Minnesota, or an ideal America, one in which all human beings would be treated impartially. Universalists would prefer to think of feminism as Mary



нети Држави, во кои сите човечки суштества ќе бидат третирани непристрасно. Универзалистите би претпочитале да мислат за феминизмот онака како што тоа го правеа Мери Волстонкрафт (Mary Wolstonecraft) и Олимп де Гуж (Olympe de Gouges), како за подрачје на права кои веќе се препознатливи и опишливи, иако сè уште не се прифатени. Оваа опишливост, според нивното чувство, ја претвора надежта на МекКинон за гласот кој кажува нешто коешто никогаш порано не било слушнато, во излишна, претерано драматична, хиперболична надеж.

Универзалистичките философи претпоставуваат, заедно со Кант, дека целиот логички простор неопходен за морално промислување е веќе расположлив - дека сите важни вистини за исправното и погрешното не само што можат да бидат искажани, туку и да бидат направени плазибилни, во јазикот кој веќе ни е при рака. Сметам дека МекКинон е на иста страна со историцистите како Хегел и Дјуи, и дека вели оти моралниот напредок зависи од проширувањето на овој простор. Таа ја расветлува потребата од такво проширување кога одбележува дека постојниот закон за сексуална дискриминација претпоставува дека жените „треба да ги задоволат или машките стандарди за машките или машките стандарди за женските... Сходно законот за сексуална дискриминација, да се биде жена значи да се биде или налик на маж или налик на дама.“<sup>2</sup> Кажано на мој начин, МекКинон вели дека доколку жените не се вклопат во логичкиот простор подготвен за нив од тековните јазички и други практики, законот не знае како да се справи со нив. МакКинон го наведува примерот на една судиска одлука која овозможила жените да бидат исклучени од вработувањето како затворски чувари бидејќи се толку подложни на силување. Судот, продолжува таа, „ја заземал гледната точка на разумен насилник во поглед на можностите за вработување на жените.“<sup>3</sup> „Условите кои ја создаваат женската подложност на силување како дефиниција на женскоста, дури и не беа согледани како подложни на промена.“<sup>4</sup>

МекКинон смета дека ваквите претпоставки за непроменливоста ќе бидат надминати единствено откако ќе

Wollstonecraft and Olympe de Gouges did, as a matter of rights which are already recognizable and describable, although not yet granted. This describability, they feel, makes MacKinnon's hope for a voice saying something never heard before unnecessary, overly dramatic, hyperbolic.

Universalist philosophers assume, with Kant, that all the logical space necessary for moral deliberation is now available—that all important truths about right and wrong can not only be stated, but be made plausible, in language already to hand. I take MacKinnon to be siding with historicists like Hegel and Dewey, and to be saying that moral progress depends upon expanding this space. She illustrates the need for such expansion when she notes that present sex-discrimination law assumes that women "have to meet either the male standard for males or the male standard for females...For purposes of sex discrimination law, to be a woman means either to be like a man or to be like a lady."<sup>2</sup> In my terms, MacKinnon is saying that unless women fit into the logical space prepared for them by current linguistic and other practices, the law does not know how to deal with them. MacKinnon cites the example of a judicial decision that permitted women to be excluded from employment as prison guards, because they are so susceptible to rape. The court, she continues, "took the viewpoint of the reasonable rapist on women's employment opportunities".<sup>3</sup> "The conditions that create women's rapeability as the definition of womanhood were not even seen as susceptible to change."<sup>4</sup>

McKinnon thinks that such assumptions of unchangeability will only be overcome once we can hear "what women

го слушнеме „она што жените како жени би имале да го кажат“. Јас мислам дека нејзината поента е во тоа што претпоставките стануваат видливи како претпоставки единствено доколку можеме да направиме претпоставките кои им противречат да прозвучат плаузибилно. Така, неправдите можат да не бидат перципирани како неправди, дури и од страна на оние кои страдаат од нив, сè додека некој не измисли дотогаш неиграна улога. Единствено ако некој има сон, и глас да го опише тој сон, она што изгледало како природа почнува да изгледа како култура, а она што изгледало како судбина започнува да изгледа како морална одвратност. Имено, сè дотогаш е достапен единствено јазикот на угнетувачите, а повеќето угнетувачи беа доволно итри за да ги научат угнетените на јазик во кој угнетените би звучеле налудничаво - *дури и за самите себеси* - кога би се опишале себеси како угнетени.<sup>5</sup>

Поентата на МекКинон дека логичкиот простор можеби треба да биде проширен пред да се соочиме со прашањето на праведноста, во значително помалку елаборирана форма, може да се преформулира во смисла на тврдењето на Џон Роулс (John Rawls) дека моралното теоретизирање е дејност на постигнување рефлексивна рамнотежа помеѓу генералните принципи и партикуларните интуиции - партикуларните реакции на одвратност, ужас, задоволство или наслада од реалните или замислените ситуации или дејства. МекКинон ги согледува моралните и правните принципи, особено оние искажани во категориите на еднакви права, како немоќни да ги променат овие реакции.<sup>6</sup> Така, таа смета дека на феминист(к)ите им е потребно да ги изменат даденостите на моралната теорија, наместо да ги формулираат принципите кои подобро се вклопуваат во претходно постоечките дадености. Феминист(к)ите се обидуваат да ги наведат луѓето да почувствуваат рамнодушност или задоволство од она од коешто некогаш отстапувале, и одвратност и бес за она за коешто некогаш чувствувале рамнодушност или резигнација.

Еден начин да се променат инстинктивните емоционални реакции е да се обезбеди нов јазик кој ќе ги олесни новите реакции. Под „нов јазик“ јас ги подразбирам

as women would have to say." I take her point to be that assumptions become visible as assumptions only if we can make the contradictories of those assumptions sound plausible. So injustices may not be perceived as injustices, even by those who suffer them, until somebody invents a previously unplayed role. Only if somebody has a dream, and a voice to describe that dream, does what looked like nature begin to look like culture, what looked like fate begin to look like a moral abomination. For until then only the language of the oppressor is available, and most oppressors have had the wit to teach the oppressed a language in which the oppressed will sound crazy-even to themselves-if they describe themselves as oppressed.<sup>5</sup>

McKinnon's point that logical space may need to be expanded before justice can be envisaged, much less done, can be restated in terms of John Rawls' claim that moral theorizing is a matter of attaining reflective equilibrium between general principles and particular intuitions-particular reactions of revulsion, horror, satisfaction, or delight to real or imagined situations or actions. McKinnon sees moral and legal principles, particularly those phrased in terms of equal rights, as impotent to change those reactions.<sup>6</sup> So she sees feminists as needing to alter the data of moral theory rather than needing to formulate principles which fit pre-existent data better. Feminists are trying to get people to feel indifference or satisfaction where they once recoiled, and revulsion and rage where they once felt indifference or resignation.

One way to change instinctive emotional reactions is to provide new language which will facilitate new reactions. By "new language" I mean not just new words but also creative



не само новите зборови, туку исто така и креативните злоупотреби на јазикот - вообичаени зборови употребени на начини кои во почетокот звучат налудничаво. Нешто кое традиционално се согледува како морална одвратност може да стане објект на општо задоволство, или обратно, како резултат на зголемената популарност на еден алтернативен опис за она што се случува. Таквата популарност го проширува логичкиот простор, на тој начин што придонесува описите на ситуациите кои изгледале налудничаво, да изгледаат здраво. На пример, некогаш би звучело налудничаво хомосексуалната содомија да се опише како трогателен израз на посветеност, или жена која манипулира со елементите на причеста да се опише како предочување на релацијата на Девицата кон нејзиниот Син. Но, таквите описи денес се здобиваат со популарност. Во повеќето епохи, да се опише деградацијата и истребувањето на беспомошните малцинства како прочистување на моралниот и духовниот живот на Европа, звучи налудничаво. Но во извесни периоди и на извесни места - под Инквизицијата, за времето на религиските војни или под нацистите - тоа не е така.

Универзалистичките морални философи сметаат дека поимот на „повреда на човековите права“ обезбедува доволно концептуални ресурси за да се објасни зошто некои традиционални поводи за одвратност навистина претставуваат морална одбивност, а други само изгледаат такви. Тие го сметаат моралниот напредок за растечка способност да се согледа реалноста зад илузиите создадени од суеверјето, предрасудите и непромислените обичаи. Типичниот универзалист е морален реалист, некој кој мисли дека нешто таму надвор во светот ги прави моралните судови вистинити. Универзалистите сметаат дека она што ја прави вистината се интринсичните белези на човечките суштества *qua* човечки. Тие мислат дека вие можете да ги различите реалните од илузорните одвратности, сфаќајќи кои се овие интринсични одлики, и дека сè што е потребно да се сфати ова е цврста, јасна мисла.

Наспроти нив, историчистите сметаат дека доколку „интринсично“ значи „историско, негибнато од историс-

misuses of language-familiar words used in ways which initially sound crazy. Something traditionally regarded as a moral abomination can become an object of general satisfaction, or conversely, as a result of the increased popularity of an alternative description of what is happening. Such popularity extends logical space by making descriptions of situations which used to seem crazy seem sane. Once, for example, it would have sounded crazy to describe homosexual sodomy as a touching expression of devotion, or to describe a woman manipulating the elements of the Eucharist as a figuration of the relation of the Virgin to her Son. But such descriptions are now acquiring popularity. At most times, it sounds crazy to describe the degradation and extirpation of helpless minorities as a purification of the moral and spiritual life of Europe. But at certain periods and places--under the Inquisition, during the Wars of Religion, under the Nazis--it did not.

Universalistic moral philosophers think that the notion of "violation of human rights" provides sufficient conceptual resources to explain why some traditional occasions of revulsion really are moral abominations and others only appear to be. They think of moral progress as an increasing ability to see the reality behind the illusions created by superstition, prejudice, and unreflective custom. The typical universalist is a moral realist, someone who thinks that true moral judgments are *made* true by something out there in the world. Universalists typically take this truth-maker to be the intrinsic features of human beings *qua* human. They think you can sort out the real from the illusory abominations by figuring out which those intrinsic features are, and that all that is required to figure this out is hard, clear, thought.

Historicists, by contrast, think that if "intrinsic" means "ahistorical, untouched by historical change", then the only in-



ките промени“, тогаш единствените интринсични одлики на човечките суштества се оние кои тие ги споделуваат со животните - на пример, способноста да трпат и да нанесуваат болка. Секоја друга одлика е превисок влог. Историцистите велат, според зборовите на Сузан Харли (Susan Hurley), дека „постоењето на извесни споделени практики, од кои секоја можела и да не постои, е сето она врз коешто почива нашето располагање со определени разлики ... да сториме нешто“. <sup>7</sup> Така, тие мислат дека ние сè уште не сме во позиција да знаеме што се човечките суштества, бидејќи сè уште не знаеме кои практики тие би можеле да почнат да ги споделуваат. <sup>8</sup> Универзалистите зборуваат на таков начин како секој рационален агент, во која и да било епоха, некако да може да ги предочи сите можни морално релевантни разлики, сите можни морални идентитети кои запостојуваат при ваквите споделени практики. Но, за МекКинон, како и за Хегел и Дјуи, ние, во најдобар случај, ги знаеме единствено оние можности кои историјата досега ги има актуализирано. Клучната поента на МекКинон, онака како што јас ја читам, е дека „жена“ сè уште не е име за еден начин на бидување човек - ниту име за морален идентитет, туку, во најдобар случај, име за онеспособеност. <sup>9</sup>

Доколку ја сфатиме сериозно идејата дека сè уште нереализираните можности и сè уште непрепознаените морални одбојности произлегуваат од неуспехот да се предочат со овие можности, тоа изискува да ја сфатиме сериозно и сугестијата дека сега засега не го поседуваме логичкиот простор неопходен за адекватно морално промислување. Единствено доколку ваквите сугестии се сфатат сериозно, пасусите како оној кој го наведов од МекКинон, можат да бидат читани како пророштво наместо како празна хипербола. Но, ова значи ревидирање на нашата концепција на моралниот напредок. Треба да престанеме да зборуваме за потребата да напредуваме од изобличената кон неизобличената перцепција на моралната реалност, и наместо тоа, да зборуваме за потребата да ги модификуваме нашите практики со цел да ги земеме предвид новите описи на она што се случува.

trinsic features of human beings are those they share with the brutes--for example, the ability to suffer and inflict pain. Every other feature is up for grabs. Historicists say, with Susan Hurley, that "the existence of certain shared practices, any of which might not have existed, is all that our having determinate reasons...to do anything rests on."<sup>7</sup> So they think that we are not yet in a position to know what human beings are, since we do not yet know what practices human beings may start sharing.<sup>8</sup> Universalists talk as if any rational agent, at any epoch, could somehow have envisaged all the possible morally relevant differences, all the possible moral identities, brought into existence by such shared practices. But for MacKinnon, as for Hegel and Dewey, we know, at most, only those possibilities which history has actualized so far. MacKinnon's central point, as I read her, is that "a woman" is not yet the name of a way of being human--not yet the name of a moral identity, but, at most, the name of a disability.<sup>9</sup>

Taking seriously the idea of as yet unrealized possibilities, and of as yet unrecognized moral abominations resulting from failure to envisage those possibilities, requires one to take seriously the suggestion that we do not presently have the logical space necessary for adequate moral deliberation. Only if such suggestions are taken seriously can passages like the one I quoted from MacKinnon be read as prophesy rather than empty hyperbole. But this means revising our conception of moral progress. We have to stop talking about the need to go from distorted to undistorted perception of moral reality, and instead talk about the need to modify our practices so as to take account of new descriptions of what has been going on.

Here is where pragmatist philosophy might be useful to feminist politics. For pragmatism redescribes both intellectual and moral progress by substituting metaphors of evolutionary development for metaphors of progressively less distorted perception. By dropping a representationalist account of knowl-

Токму тука прагматистичката философија може да биде полезна за феминистичката политика. Имено, прагматизмот ги преопишува како интелектуалниот, така и моралниот напредок, заменувајќи ги метафорите на сè помалку изобличена перцепција со метафорите на еволутивниот развиток. Отфрлајќи го репрезентационалистичкото објаснување на знаењето, ние прагматистите ја отфрламе дистинкцијата појава-реалност во полза на дистинкцијата помеѓу верувањата кои им служат на некои цели и верувањата кои им служат на други цели - на пример, целите на една и оние на некоја друга група. Ние ја отфрламе замислата дека реалноста е она што ги прави верувањата вистинити, како и дистинкцијата помеѓу интринсичните и акциденталните одлики на нештата. Така, ние ги отфрламе прашањата за (според фразата на Нелзон Гудмен (Nelson Goodman)) Начинот на кој Светот Е. Оттаму, ги отфрламе и идејата за Природата на Човештвото и за Моралниот Закон, сфатени како објекти кои истражувањето настојува точно да ги претстави, или како објекти кои вистинитите морални судови ги прават вистинити. Така, треба да се откажеме од удобното верување дека ривалските групи секогаш ќе бидат способни да расудуваат заедно врз основа на плаузибилни и неутрални премиси.

Од прагматистички агол, ниту христијанството, ниту просветителството, ниту современиот феминизам, не се случаи на когнитивна јасноста која го надраснува когнитивното изобличување. Наместо тоа, секој од нив е пример на еволутивна борба - борба којашто не е раководена од никаква иманентна телеологија. Историјата на човечките социјални практики е во континуитет со историјата на биолошката еволуција, а единствената разлика е во тоа што она коешто Ричард Докинс (Richard Dawkins) и Даниел Денет (Daniel Dennet) го нарекуваат „меми“ постепено ја презема улогата на Менделовите (Mendel) гени. Мемите се нешта како јазични обрти, изрази на естетичка или морална пофалба, политички слогани, пословици, музички фрази, стереотипски икони и слично. Мемите меѓусебно се натпреваруваат за расположливиот културен простор како што гените се натпреваруваат за располож-

edge, we pragmatists drop the appearance-reality distinction in favor of a distinction between beliefs which serve some purposes and beliefs which serve other purposes-for example, the purposes of one group and those of another group. We drop the notion of beliefs being made true by reality, as well as the distinction between intrinsic and accidental features of things. So we drop questions about (in Nelson's Goodman phrase) The Way the World Is. We thereby drop the ideas of The Nature of Humanity and of The Moral Law, considered as objects which inquiry is trying to represent accurately, or as objects which make true moral judgments true. So we have to give up the comforting belief that competing groups will always be able to reason together on the basis of plausible and neutral premises.

From a pragmatist angle, neither Christianity nor the Enlightenment nor contemporary feminism are cases of cognitive clarity overcoming cognitive distortion. They are, instead, examples of evolutionary struggle-struggle which is Mendelian rather than Darwinian in character, in that it is guided by no immanent teleology. The history of human social practices is continuous with the history of biological evolution, the only difference being that what Richard Dawkins and Daniel Dennet call "memes" gradually take over the role of Mendel's genes. Memes are things like turns of speech, terms of aesthetic or moral praise, political slogans, proverbs, musical phrases, stereotypical icons, and the like. Memes compete with one another for the available cultural space as genes compete for the available *Lebensraum*.<sup>10</sup> Different batches of both genes and memes are carried by different human social groups, and so the triumph of one such group amounts to the triumph of those genes

ливиот *Lebensraum*.<sup>10</sup> Ниеден ген или мем не е поблизок до целта на еволуцијата или до природата на човештвото одошто кој и да било друг - бидејќи еволуцијата нема цел, а човештвото нема природа. Така, моралниот свет не се дели на интринсично пристоеен и интрисично одвратен, туку поскоро на добрата на различни групи и различни епохи. Како што тоа го изразува Дјуи, „Полошото или злото е отфрлено добро. При промислувањето и пред изборот ниедно зло не се прикажува себеси како зло. Сè додека не биде отфрлено, тоа е натпреварувачко добро. По отфрлањето, тоа не фигурира како помало добро, туку како лошото на таа ситуација.“<sup>11</sup> Според едно дјуиевско гледиште, заменувањето на еден вид со друг во дадена еколошка ниша, или поробувањето на едно човечко племе или раса од друга, или на човечките жени од човечките мажјаци, не е интринсично зло. Последново е отфрлено добро, отфрлено врз основа на поголемото добро коешто феминизмот сега го прави замисливо. Тврдењето дека ова добро е поголемо наликува на тврдењето дека цицачите се пожелни од рептилите, или Ариевците од Евреите; тоа е едно етноцентрично тврдење направено од гледната точка на даден грст гени или мими. Не постои поголем ентитет кој стои зад овој грст и го прави тврдењето (или некое на него противречно тврфзбгфсдење) вистинито.

Прагматистите како што сум јас сметаат дека ова дјуиевско објаснување на моралната вистина и моралниот напредок подобро се согласува со пророчкиот тон во современиот феминизам, одошто тоа го прават универзализмот и реализмот. Прорекувањето, како што ние го согледуваме ова, е сето она на коешто можат да се потпрат ненасилните политички движења кога аргументите ќе потфрлат. Аргументот за правата на угнетените ќе потфрли само доколку единствениот јазик во кој можат да се формулираат релевантните премиси е оној во кој релевантните еманципаторски премиси звучат налудничаво.

Ние прагматистите ги согледуваме универзализмот и реализмот како приврзани кон идејата за една способност за откривање на реалноста наречена „разум“ и една непроменлива морална реалност којашто треба да биде

or memes. But no gene or meme is closer to the purpose of evolution or to the nature of humanity than any other-for evolution has no purpose and humanity no nature. So the moral world does not divide into the intrinsically decent and the intrinsically abominable, but, rather into the goods of different groups and different epochs. As Dewey put it, "The worse or evil is a rejected good. In deliberation and before choice no evil presents itself as evil. Until it is rejected, it is a competing good. After rejection, it figures not as a lesser good, but as the bad of that situation."<sup>11</sup> On a Deweyan view, the replacement of one species by another in a given ecological niche, or the enslavement of one human tribe or race by another, or of the human females by the human males, is not an intrinsic evil. The latter is a rejected good, rejected on the basis of the greater good which feminism is presently making imaginable. The claim that this good is greater is like the claim that mammals are preferable to reptiles, or Aryans to Jews; it is an ethnocentric claim made from the point of view of a given cluster of genes or memes. There is no larger entity which stands behind that cluster and makes its claim true (or makes some contradictory claim true).

Pragmatists like myself think that this Deweyan account of moral truth and moral progress comports better with the prophetic tone in contemporary feminism than do universalism and realism. Prophecy, as we see it, is all that non-violent political movements can fall back on when argument fails. Argument for the rights of the oppressed *will* fail just insofar as the only language in which to state relevant premises is one in which the relevant emancipatory premises sound crazy.

We pragmatists see universalism and realism as committed to the idea of a reality-tracking faculty called "reason" and an unchanging moral reality to be tracked, and thus unable to make sense of the claim that a new voice is needed. So we



откриена, и оттаму, неспособни да го разберат тврдењето дека е потребен нов глас. Така, ние се препорачуваме себеси на феминист(к)ите врз основа на тоа што релативно лесно можеме да го вклопиме ова тврдење во *нашето* гледиште за моралниот напредок.

Сметаме дека е неповолно тоа што многу феминист(к)и ги мешаат прагматистичката и реалистичката реторика. На пример, МекКинон на едно место го определува феминизмот како верување „дека жените се навистина човечки суштества, но не во социјалната реалност“. <sup>12</sup> Фразата „навистина“ тука може да значи единствено „во една реалност која е различна од социјалната реалност“, онаа која што е таква каква што е без разлика дали жените некогаш ќе успеат во искажувањето на она што никогаш не било слушнато. Таквите привикнувања на еден аисторичистички реализам го оставаат нејасно прашањето дали МекКинон смета дека жените, од една лоша социјална практика повикуваат кон нешто што ја трансцендира социјалната практика, дека повикуваат од привидот кон реалноста, или наместо тоа, смета дека тие го прават истото нешто како раните христијани, раните социјалисти, албигенците, и нацистите: се обидуваат да ги актуализираат можностите за коишто дотогаш не се сонувало воведувајќи ги во игра новите јазички и други практики и изградувајќи нови социјални конструкции. <sup>13</sup>

Некои современи феминистички философи се наклонети кон вторава алтернатива, бидејќи тие експлицитно ги отфрлаат универзализмот и реализмот. Тие го прават ова бидејќи обата ги согледуваат како симптоми на она што Дерида го нарекуваше „фалогоцентризам“ - она што МекКинон го нарекува „епистемолошко стојалиште... чија машка надмоќ е политиката“. <sup>14</sup> Сепак, други такви философи предупредуваат против прифаќањето на критиките на универзализмот и реализмот заеднички за Ниче, Хајдегер и Дерида - против пронаоѓањето сојузник во она што понекогаш се нарекува „постмодернизам“. Сабина Лавибонд (Sabina Lovibond), на пример, предупредува против отфрлањето на просветителскиот универзализам и реализам. „Како може некој да бара од мене да се простам

commend ourselves to feminists on the ground that we can fit that claim into *our* view of moral progress with relative ease.

We see it as unfortunate that many feminists intermingle pragmatist and realist rhetoric. For example, MacKinnon at one point defines feminism as the belief "that women are human beings in truth but not in social reality."<sup>12</sup> The phrase "in truth" here can only mean "in a reality which is distinct from social reality", one which is as it is whether or not women ever succeed in saying what has never been heard. Such invocations of an ahistoricist realism leave it unclear whether MacKinnon sees women as appealing from a bad social practice to something which transcends social practice, appealing from appearance to reality, or instead sees them as doing the same sort of thing as the early Christians, the early socialists, the Albigensians, and the Nazis did: trying to actualize hitherto undreamt-of possibilities by putting new linguistic and other practices into play, and erecting new social constructs.<sup>13</sup>

Some contemporary feminist philosophers are sympathetic to the latter alternative, because they explicitly reject universalism and realism. They do so because they see both as symptoms of what Derrida has called "phallogocentrism"-what MacKinnon calls "the epistemological stance...of which male dominance is the politics."<sup>14</sup> Other such philosophers, however, warn against accepting the criticisms of universalism and realism common to Nietzsche, Heidegger and Derrida-against finding an ally in what is sometimes called "postmodernism". Sabina Lovibond, for example, cautions against throwing Enlightenment universalism and realism overboard. "How can any one ask me to say goodbye to 'emancipatory metanarratives'", she asks, "when my own emancipation is still such a patchy, hit-or-miss affair?"<sup>15</sup> Lovibond's universalism comes out when

од еманципаторските метанаративи“, прашува таа, „кога мојата сопствена еманципација е сè уште прикрпена, непредвидлива работа?“<sup>15</sup> Универзализмот на Лавибонд се покажува кога таа вели „би било произволно да се работи во прилог на сексуалната еднаквост доколку не веруваме дека човечкото општество било изобличено од нееднаквоста како таква“. Нејзиниот реализам се покажува во нејзиното тврдење дека феминизмот има „примарна посветеност... кон елиминацијата на (себичното) когнитивно изобличување“.<sup>16</sup>

Јас ги споделувам сомнежите на Лавибонд во поглед на апокалиптичниот тон и реториката на демаскирањето што преовладуваат помеѓу луѓето кои веруваат дека ние живееме во еден „постмодерен“ период.<sup>17</sup> Но, во поглед на сите пресудни философски прашања, јас сум на страната на постмодернистичките опоненти на Лавибонд.<sup>18</sup> Се надевам дека феминист(к)ите ќе продолжат да ја разгледуваат можноста за напуштањето на реализмот и универзализмот, за напуштањето на сфаќањето дека потчинетоста на жените е *интринсично* одвратна, за напуштањето на тврдењето дека постои нешто наречено „исправно“ или „праведност“ или „човештво“ коешто отсекогаш било на нивна страна, правејќи ги нивните тврдења вистинити. Се согласувам со оние коишто Лавибонд ги парафразира велејќи, „просветителската реторика на „еманципација“, „автономија“ и слично е соучесник во фантазијата за бегство од отелотворените услови“.<sup>19</sup> Особено, таа е соучесник во фантазијата за бегство од една историска ситуација во аисториските небеса - оние во кои моралната теорија може да биде проследена, како и евклидовата геометрија, во еден неменлив, нерастеглив логички простор. Иако практичната политика, несомнено, честопати ќе изискува феминист(к)ите да зборуваат просто универзалистички, тие можат да извлечат корист мислејќи заедно со прагматистите.

Едно од најдобрите нешта во современиот феминизам, ми се чини, е неговата способност да се отргне од таквите просветителски фантазии за бегство. Моите омилени пасуси кај МакКинон се оние во кои таа кажува

she says that "It would be arbitrary to work for sexual equality unless one believed that human society was disfigured by inequality *as such*". Her realism comes out in her claim that feminism has a "background commitment ...to the elimination of (self-interested) cognitive distortion."<sup>16</sup>

I share Lovibond's doubts about the apocalyptic tone, and the rhetoric of unmasking, prevalent among people who believe that we are living in a "postmodern" period.<sup>17</sup> But, on all the crucial philosophical issues, I am on the side of Lovibond's postmodernist opponents.<sup>18</sup> I hope that feminists will continue to consider the possibility of dropping realism and universalism, dropping the notion that the subordination of women is *intrinsically* abominable, dropping the claim that there is something called "right" or "justice" or "humanity" which has always been on their side, making their claims true. I agree with those whom Lovibond paraphrases as saying "the Enlightenment rhetoric of 'emancipation', 'autonomy' and the like is complicit in a fantasy of escape from the embodied condition"<sup>19</sup>. In particular, it is complicit in the fantasy of escape from an historical situation into an ahistoricist empyrean--one in which moral theory can be pursued, like Euclidean geometry, within an unalterable, unextendable, logical space. Although practical politics will doubtless often require feminists to speak with the universalist vulgar, I think that they might profit from thinking with the pragmatists.

One of the best things about contemporary feminism, it seems to me, is its ability to eschew such Enlightenment fantasies of escape. My favorite passages in MacKinnon are ones in which she says things like "we are not attempting to be objective

нешта како „[Н]ие не се обидуваме да бидеме објективни во врска со тоа, туку се обидуваме да ја прикажеме гледната точка на жените.“<sup>20</sup> Феминист(к)ите се многу помалку од марксистите наклонети кон запаѓање во удобната доктрина на иманентна телеологија. Голем дел од феминистичките списи можат да бидат читани како да велат: Ние не повикуваме од фаличкиот привид кон нефаличката реалност. Ние не велíme дека гласот со кој еден ден ќе зборуваат жените подобро ќе ја претставува реалноста отколку денешниот маскулинистички дискурс. Ние не целíme кон невозможната задача на развивање на еден нехегемонистички дискурс, таков во кој вистината повеќе не е поврзана со моќта. Не се обидуваме да ги укинеме социјалните конструкти со цел да изнајдеме нешто коешто не е социјален конструкт. Само се обидуваме да им помогнеме на жените да излезат од стапиците кои за нив ги конструирале мажите, да им помогнеме да ја здобијат моќта која сега ја немаат, и да им помогнеме да создадат морален идентитет како жени.

Порано докажував дека дјуиевскиот прагматизам, лингвистификуван во насоката сугерирана од Хилари Патнам (Hilary Putnam) и Доналд Дејвидсон (Donald Davidson), го обезбедува сето она коешто е политички полезно во традицијата Ниче-Хајдегер-Дерида-Фуко. Јас тврдам дека прагматизмот ги нуди сите дијалектички предности на постмодернизмот, а ја одбегнува самопротивречната постмодернистичка реторика на демаскирањето. Прифаќам дека во онаа мерка во која феминистите ја усвојуваат дјуиевската реторика од тукушто опишаниот вид, тие се обврзуваат на мноштво привидни парадокси и ги навлекуваат на себеси вообичаените обвинувања за релативизам, ирационализам и обожување на моќта.<sup>21</sup> Но, сметам дека предностите претежнуваат над овие недостатоци. Опишувајќи се себеси на дјуиевски начин, феминист(к)ите би се ослободиле себеси од барањето на Лавибонд за една општа теорија на угнетувањето - начин на согледување на угнетувањето врз основа на расата, класата, сексуалните преференции и родот, како примери на генерален неуспех во третирањето на еднаквите како еднакви.<sup>22</sup> Со тоа, тие би ги одбегнале неволите на универзалистичкиот

about it, we're attempting to represent the point of view of women".<sup>20</sup> Feminists are much less inclined that Marxists were to fall back on a comfortable doctrine of immanent teleology. There is a lot of feminist writing which can be read as saying: we are *not* appealing from phallic appearance to non-phallic reality. We are *not* saying that the voice in which women will some day speak will be better at representing reality than present-day masculinist discourse. We are not attempting the impossible task of developing a non-hegemonic discourse, one in which truth is no longer connected with power. We are not trying to do away with social constructs in order to find something that is not a social construct. We are just trying to help women out of the traps men have constructed for them, help them get the power they do not presently have, and help them create a moral identity as women.

I have argued in the past that Deweyan pragmatism, when linguistified along the lines suggested by Hilary Putnam and Donald Davidson, gives you all that is politically useful in the Nietzsche-Heidegger-Derrida-Foucault tradition. Pragmatism, I claim, offers all the dialectical advantages of postmodernism while avoiding the self-contradictory postmodernist rhetoric of unmasking. I admit that insofar as feminists adopt a Deweyan rhetoric of the sort I have just described, they commit themselves to a lot of apparent paradoxes, and incur the usual charges of relativism, irrationalism and power-worship.<sup>21</sup> But these disadvantages are, I think, outweighed by the advantages. By describing themselves in Deweyan terms, feminists would free themselves from Lovibond's demand for a general theory of oppression—a way of seeing oppression on the basis of race, class, sexual preference, and gender as so many instances of a general failure to treat equals equally.<sup>22</sup> They would thereby avoid the embarrassments of the universalist claim that the term "human being"—or even the term "woman"—names an unchanging essence, an ahistorical natural kind with a permanent set of intrinsic features. Further, they would no longer need to raise what seem to me unanswerable questions about the accuracy



став дека терминот „човечко суштество“ - или дури и терминот „жена“ - именува една непроменлива суштина, еден аисториски природен вид со трајно множество интринсични одлики. Понатаму, тие повеќе не би имале потреба да го покренуваат она што мене ми изгледа како неодговорливо прашање за точноста на нивните претставувања на „женското искуство“. Наместо ова, тие би се согледувале себеси како да го *создаваат* таквото искуство, создавајќи јазик, традиција и идентитет.

Во преостанатиот дел од овој есеј јас сакам подетално да ја развијам дистинкцијата помеѓу изразувањето и создавањето. Но, најнапред сакам да вметнам една предупредувачка забелешка за релативната безначајност на философските во споредба со социо-политичките движења. Соединувањето на феминизмот и прагматизмот наликува на соединувањето на христијанството и платонизмот, или на социјализмот и дијалектичкиот материјализам. Во секој случај, нешто големо и значајно, опфатна социјална надеж е соединета со нешто споредбено мало и безначајно, множество одговори на философските прашања - прашања кои искрснуваат единствено за луѓето кои философските теми ги сметаат за провокативни, а не за глупави. Универзалистите - како од видот на буржоаските либерали, така и од оној на марксистите - честопати тврдат дека таквите прашања се фактички неодложни, бидејќи политичките движења *изискуваат* философски темели. Но ние прагматистите не можеме да го кажеме ова. Темелите не се наша работа. Сè што можеме да сториме е да им понудиме на феминистите неколку парчиња муниција за специјална намена - на пример, неколку дополнителни одговори на обвинувањата дека нивните цели се неприродни, нивните барања ирационални, а нивните тврдења преувеличани.

Толку за прегледот на моите разлози за обидот меѓусебно да ги поврзам феминизмот и прагматизмот. Сега сакам да го проширам моето тврдење дека една прагматистичка феминистка би се согледувала себеси како да помага во создавањето на жените поскоро одошто во обидот тие да се опишат посоодветно. Ова ќе го сторам зе-

of their representations of "woman's experience". They would instead see themselves as *creating* such an experience by creating a language, a tradition, and an identity.

In the remainder of this paper I want to develop this distinction between expression and creation in more detail. But first I want to insert a cautionary remark about the relative insignificance of philosophical movements as compared to social-political movements. Yoking feminism with pragmatism is like yoking Christianity with Platonism, or socialism with dialectical materialism. In each case, something big and important, a vast social hope, is being yoked with something comparatively small and unimportant, a set of answers to philosophical questions--questions which arise only for people who find philosophical topics intriguing rather than silly. Universalists--of both the bourgeois liberal and the Marxist sort--often claim that such questions are in fact urgent, for political movements *need* philosophical foundations. But we pragmatists cannot say this. We are not in the foundations business. *All* we can do is to offer feminists a few pieces of special-purpose ammunition--for example, some additional replies to charges that their aims are unnatural, their demands irrational, or their claims hyperbolic.

So much for an overview of my reasons for trying to bring feminism and pragmatism together. I want now to enlarge on my claim that a pragmatist feminist will see herself as helping to create women rather than attempting to describe them more accurately. I shall do so by taking up two objections which might be made to what I have been saying. The first is the famil-

мајки предвид два приговора кои можат да бидат упатени кон она што го реков. Првиот е познатото обвинување дека прагматизмот е инхерентно конзервативен, пристрасен во полза на status quo.<sup>23</sup> Вториот приговор произлегува од фактот дека доколку велите оти жените треба да бидат создадени наместо едноставно ослободени, изгледа како да велите оти во некоја смисла жените сега не постојат наполно. Но, тогаш се чини дека нема основа да се каже оти мажите им грешеле на жените, бидејќи не можете да му грешите на некој кој не постои.

Хилари Патнам, најзначајниот современ философ кој себеси се нарекува прагматист, има кажано дека „некој исказ е вистинит за некоја ситуација единствено во случајот кога би било коректно зборовите од кои се состои исказот да се употребат на тој начин за опишување на ситуацијата.“ Ваквата формулација непосредно го сугерира прашањето: коректно според чии стандарди? Патнамовата позиција дека „вистината и рационалната прифатливост се заемно зависни поими“ ни отежнува да согледаме како воопшто можеме, од угнетувачките конвенции на нашата заедница да повикуваме кон нешто неконвенционално, и оттаму, како некогаш воопшто би можеле да се зафатиме со нешто како „радикална критика“.<sup>24</sup> Така, би можело да се чини дека ние прагматистите, во нашите запенети напори да го сосечеме епистемолошкиот скептицизам укинувајќи го она што Дејвидсон го нарекува „дистинкција схема-содржина“, исто така сме го укинале и политичкиот радикализам.

На ова обвинување, прагматистите би требале да одговорат велејќи дека тие не можат да го разберат повикувањето од практиките на нашата заедница кон што и да било друго, освен кон практиката на една реална или замислена алтернативна заедница. Така, кога пророчки настроените феминист(к)и велат дека не е доволно практиките на нашата заедница да се направат кохерентни, дека самиот јазик на нашата заедница мора да биде подложен на радикална критика, прагматистите додаваат дека таквата критика може да да добие облик единствено на замислување на една заедница чишто јазички и други практики се раз-

iar charge that pragmatism is inherently conservative, biased in favor of the status quo.<sup>23</sup> The second objection arises from the fact that if you say that women need to be created rather than simply freed, you seem to be saying that in some sense women do not now fully exist. But then there seems no basis for saying that men have done women wrong, since you cannot wrong the non-existent.

Hilary Putnam, the most important contemporary philosopher to call himself a pragmatist, has said that "a statement is true of a situation just in case it would be correct to use the words of which the statement consists in that way in describing the situation". Putting the matter this way immediately suggests the question: correct by whose standards? Putnam's position that "truth and rational acceptability are interdependent notions" makes it hard to see how we might ever appeal from the oppressive conventions of our community to something non-conventional, and thus hard to see how we could ever engage in anything like "radical critique."<sup>24</sup> So it may seem that we pragmatists, in our frenzied efforts to undercut epistemological skepticism by doing away with what Davidson calls "the scheme-content distinction," have also undercut political radicalism.

Pragmatists should reply to this charge by saying that they cannot make sense of an appeal from our community's practices to anything except the practice of a real or imagined alternative community. So when prophetic feminists say that it is not enough to make the practices of our community coherent, that the very *language* of our community must be subjected to radical critique, pragmatists add that such critique can only take the form of imagining a community whose linguistic and other practices are different from our own. Once one grants McKinnon's point that one can only get so far with an appeal to make present beliefs more coherent by treating women on a par

лични од нашите. Откако еднаш ќе ја прифатиме поентата на МекКинон дека со повикување можеме да дотуркаме до-таму, сегашните верувања да ги направиме покохерентни единствено доколку жените ги третираме еднакво со мажите, откако еднаш ќе ја согледаме потребата за нешто повеќе одошто повикување на рационална прифатливост според стандардите на постојната заедница, тогаш еден таков чин на имагинација е единственото прибежиште.

Ова значи дека ослободителните движења ќе бидат величани не поради точноста на нивните дијагнози, туку поради имагинацијата и храброста на нивните предлози. Разликата помеѓу прагматизмот и позициите како што е марксизмот, кои ја задржуваат реториката на сциентизмот и реализмот, може да се смета како разлика помеѓу утопизмот и радикализмот. Радикалите мислат дека е направена базична грешка, грешка длабоко во корените. Тие сметаат дека е потребно длабинско мислење за да се дојде долу, до ова длабинско ниво, и дека единствено таму, кога ќе бидат сосечени сите суперструктурални појавности, нештата можат да бидат согледани такви какви што навистина се. Сепак, утопистите не мислат во категориите на грешки или на длабочина. Тие го напуштаат контрастот помеѓу површинската појавност и длабинската реалност во полза на контрастот помеѓу една мачна сегашнина и една можеби помалку мачна, магливо согледана иднина. Прагматистите не можат да бидат радикали, во оваа смисла, но можат да бидат утописти. Тие не сметаат дека философијата обезбедува инструменти за радикални хируршки зафати или микроскопи кои ја прават возможна прецизната дијагноза.<sup>25</sup> Функцијата на философијата е поскоро во тоа да го расчисти патот за проците и поетите, да го направи интелектуалниот живот малку поедноставен и побезбеден за оние кои имаат визији за новите заедници.<sup>26</sup>

Досега јас ја земав МекКинон како мој пример за феминистка со таква визија. Но, се разбира, таа е само една од многуте. Друга е Мерилин Фрај (Marylin Frye), која во својата моќна книга *The Politics of Reality*, вели дека „најпосле, најверојатно нема никаква разлика помеѓу има-

with men, once one sees the need for something more than an appeal to rational acceptability by the standards of the existing community, then such an act of imagination is the only recourse.

This means that one will praise movements of liberation not for the accuracy of their diagnoses but for the imagination and courage of their proposals. The difference between pragmatism and positions such as Marxism, which retain the rhetoric of scientism and realism, can be thought of as the difference between utopianism and radicalism. Radicals think that there is a basic mistake being made, a mistake deep down at the roots. They think that deep thinking is required to get down to this deep level, and that only there, when all the superstructural appearances have been undercut, can things be seen as they really are. Utopians, however, do not think in terms of mistakes or of depth. They abandon the contrast between superficial appearance and deep reality in favor of the contrast between a painful present and a possibly less painful, dimly-seen, future. Pragmatists cannot be radicals, in this sense, but they can be utopians. They do not see philosophy as providing instruments for radical surgery, or microscopes which make precise diagnosis possible.<sup>25</sup> Philosophy's function is rather to clear the road for prophets and poets, to make intellectual life a bit simpler and safer for those who have visions of new communities.<sup>26</sup>

So far I have taken MacKinnon as my example of a feminist with such a vision. But of course she is only one of many. Another is Marilyn Frye, who says, in her powerful book *The Politics of Reality*, that "there probably is really no distinction, in the end, between imagination and courage". For, she



гинацијата и храброста“. Имено, продолжува таа, потребна е храброст за да се совлада „смртниот уплав да се биде вон видното поле на арогантното око“. Тоа е окото на личноста која возгордеала затоа што ја увидела рационалната неприфатливост на кажаното - т.е., неговата некохерентност со останатите уверувања на оние кои тековно ги контролираат животните шанси и логичкиот простор. Така, феминист(к)ите мораат, продолжува Фрај, „да се осмелат да се потпрат врз самите себеси за да произведат значење; ние мораме да се замислиме себеси способни за ... исткајувања на мрежата на значење која ќе нè одржува во некаков вид интелигибилност“.<sup>27</sup> Таквата храброст е неразличлива од имагинацијата која е потребна за да се слушнеме себеси како гласноговорник на една возможна заедница, поскоро одошто како осаменици, и можеби споулавен, отпадници од една актуална заедница.

МакКинон и многу други феминист(к)и го употребуваат „либерализмот“ како име за неспособноста да се поседува овој вид храброст и имагинација. „За либералниот ум“, вели МакКинон, „колку е потешка и посистематска нивната злоупотреба, толку таа изгледа пооправдана. Либерализмот... никогаш не ја согледува моќта како моќ, а сепак може да го согледа како значајно единствено она што моќта го чини“.<sup>28</sup> Феноменот на кој таа укажува несомнено постои, но ми се чини оти „либерализам“ е погрешно име за него. Истото важи и за „прагматизам“. Сметам дека главниот разлог зошто pejоративната употреба на термините „либерал“ и „прагматист“ е сè уште вообичаена помеѓу политичките радикали - настрана од извесни рефлексии преостанати од раното марксистичко условување - е тоа што доколку кажете, заедно со Патнам, дека „вистината не ја трансцендира употребата“, лесно може да се смета оти упатувате на актуалната, сегашна употреба. Одново, доколку одрекувате оти вистината е прашање на соодветствување со реалноста, лесно можете да бидете сфатени како да тврдите дека вистинито верување е тоа коешто е кохерентно со она во што повеќето луѓе во тој миг веруваат. Доколку мислите дека еманципаторската морална или социјална мисла изискува проникнување во една дотогаш неувидена реалност која стои

continues, it takes courage to overcome "a mortal dread of being outside the field of vision of the arrogant eye." This is the eye of a person who prides himself on spotting the rational unacceptability of what is being said-that is, its incoherence with the rest of the beliefs of those who currently control life-chances and logical space. So feminists must, Frye goes on to say, "dare to rely on ourselves to make meaning and we have to imagine ourselves capable of...weaving the web of meaning which will hold us in some kind of intelligibility."<sup>27</sup> Such courage is indistinguishable from the imagination it takes to hear oneself as the spokesperson of a merely possible community, rather than as a lonely, and perhaps crazed, outcast from an actual one.

MacKinnon and many other feminists use "liberalism" as a name for an inability to have this sort of courage and imagination. "In the liberal mind," MacKinnon says, "the worse and more systematic one's mistreatment it, the more it seems justified. Liberalism...never sees power as power, yet can see as significant only that which power does."<sup>28</sup> The phenomenon she is pointing to certainly exists, but "liberalism" seems to me the wrong name for it. So, of course, does "pragmatism". I think the main reason-apart from some reflexes left over from early Marxist conditioning-why pejorative uses of the terms "liberal" and "pragmatist" are still common among political radicals is that if you say, with Putnam, that "truth does not transcend use", you may easily be taken as referring to actual, present use. Again, if you deny that truth is a matter of correspondence to reality, you may easily be taken as holding that a true belief is one that coheres with what most people currently believe. If you think that emancipatory moral or social thought requires penetrating to a presently unglimped reality beneath the current appearances, and find pragmatists telling you that there is no such reality, you may easily conclude that a pragmatist cannot help the cause of emancipation.

зад тековните појавности, а прагматистот ви кажува дека таква реалност не постои, лесно можете да заклучите дека прагматистот не може да ја придонесе кон каузата на еманципацијата.

Сепак, кога ќе се потсетиме дека Џон Дјуи - парадигматичен либерал, но и парадигматичен прагматист - потроши доста време величајќи го оној вид храброст и имагинација кои ги опишува Фрај, можеби би биле подготвени да допуштиме дека релацијата помеѓу прагматизмот и еманципацијата е посложена. Дјуи кажа мошне малку за положбата на жените, но едно од малкуте нешта кои ги има кажано е достоино за цитирање:

Жените досега дале мал придонес за философијата, но кога жени кои не се само проучувачи на философијата на други личности ќе се нафатат да пишуваат философија, не можеме да замислуваме дека таа, според гледната точка или ставот, ќе биде иста како онаа сочинета од стојалиштето на инаквото машко искуство на нештата. Институциите, животните обичаи, потхрануваат извеси систематизирани склоности и аверзии. Умниот човек ги чита историските философии со цел во нив да ги открие интелектуалните формулации на вообичаените цели и култивирани потреби на луѓето, а не да се здобие со увид во крајната природа на нештата или со информација за градбата на реалноста. Сè додека она што неопределено се нарекува реалност фигурира во философиите, можеме да бидеме сигурни дека тоа ги означува оние одбрани аспекти од светот кои се избрани бидејќи се нудат себеси како поткрепа на човечките судови за достоиниот живот, и оттаму се највисоко ценети. Во философијата „реалност“ е термин за вредност или избор.<sup>29</sup>

Да претпоставиме дека ние сметаме, како што честопати прават феминист(к)ите, оти „вообичаените цели и култивирани потреби на луѓето“ се вообичаени цели и култивирани потреби на мажјаците, половината од видот која мошне одамна ја поробила другата половина. Ова ни овозможува да го читаме Дјуи како да вели: доколку се сметате себеси за роб, не го прифаќајте описот на реалноста од вашите господари; не дејствувајте внатре грани-

When, however, we remember that John Dewey--a paradigmatic liberal as well as a paradigmatic pragmatist--spent a great deal of time celebrating the sort of courage and imagination Frye describes, we may be willing to grant that the relation between pragmatism and emancipation is more complex. Dewey said remarkably little about the situation of women, but one of the few things he did say is worth quoting:

Women have as yet made little contribution to philosophy, but when women who are not mere students of other persons' philosophy set out to write it, we cannot conceive that it will be the same in viewpoint or tenor as that composed from the standpoint of the different masculine experience of things. Institutions, customs of life, breed certain systematized predilections and aversions. The wise man reads historic philosophies to detect in them intellectual formulations of men's habitual purposes and cultivated wants, not to gain insight into the ultimate nature of things or information about the make-up of reality. As far as what is loosely called reality figures in philosophies, we may be sure that it signifies those selected aspects of the world which are chosen because they lend themselves to the support of men's judgment of the worth-while life, and hence are most highly prized. In philosophy, "reality" is a term of value or choice.<sup>29</sup>

Suppose we think, as feminists often do, of "men's habitual purposes and cultivated wants" as "the habitual purposes and cultivated wants of the males, the half of the species which long ago enslaved the other half". This permits us to read Dewey as saying: if you find yourself a slave, do not accept your masters' descriptions of the real; do not work within the boundaries of their moral universe; instead, try to invent a reality of your own by selecting aspects of the world which

ците на нивниот морален универзум. Наместо тоа, обидете се да изумите ваша сопствена реалност, избирајќи ги аспектите од светот кои се нудат себеси како поткрепа на вашиот суд за достоиниот живот.<sup>30</sup>

Дјуиевата доктрина за континуумот на средствата и целите би можела да го наведе да каже: не очекувајте непосредно да узнаете кој вид живот е достоин, бидејќи тоа е едно од нештата за кои постојано ќе го менувате мислењето во процесот на избирање на реалноста. Не можете ниту да ги поставите своите цели врз основа на јасен и експлицитен став за природата на моралната реалност, ниту да го изведете таквиот став од јасни и експлицитни цели. Не постои метод или процедура која треба да се следи, освен храброто и имагинативно експериментирање. Сметам дека Дјуи брзо би ја видел поентата на описот на Фрај на нејзините сопствени списи како „вид флертување со бесмисленоста - танцување околу регионот на когнитивните јазови и негативните семантички простори, одржувано во воздух единствено преку ритамот и забрзувањето на моето сопствено движење, во обид да ги долови злоупотребите кои, според општата согласност, не постојат.“<sup>31</sup> Имено, бесмисленоста е токму она со кое треба да флертувате кога се наоѓате среде социјалните, особено јазичките практики - не сакајќи да учествувате во старата, но сè уште не успевајќи да создадете нова практика.

Значењето на Дјуиевиот прагматизам за движењата како феминизмот, може да се согледа доколку го парафразираме Дјуи на следниов начин: не обвинувајте ја тековната социјална практика или тековниот јазик дека не е верен на реалноста, дека погрешно ги сфаќа нештата. Не критикувајте го дека е резултат на идеологија или претрасуди, наспроти вашето сопствено ползување на способноста за откривање на реалноста, наречена „разум“, или на неутрален метод наречен „непристрасно набљудување“. Не критикувајте го ниту како „неправеден“, доколку „неправеден“ треба да значи нешто повеќе отколку „напати некохерентен, дури и во сопствените изрази“. Наместо од минливите тековни појавности да повикувате кон трај-

lend themselves to the support of *your* judgment of the worthwhile life.<sup>30</sup>

Dewey's doctrine of the means-end continuum might have led him to add: do not expect to know what sort of life is worth-while right off the bat, for that is one of the things you will constantly change your mind about in the process of selecting a reality. You can neither pick your goals on the basis of a clear and explicit claim about the nature of moral reality, nor derive such a claim from clear and explicit goals. There is no method or procedure to be followed except courageous and imaginative experimentation. Dewey would, I think, have been quick to see the point of Frye's description of her own writing as "a sort of flirtation with meaninglessness-dancing about a region of cognitive gaps and negative semantic spaces, kept aloft only the rhythm and momentum of my own motion, trying to plumb abysses which are generally agreed not to exist."<sup>31</sup> For meaninglessness is exactly what you have to flirt with when you are in between social, and in particular linguistic, practices--unwilling to take part in an old one but not yet having succeeded in creating a new one.

The import of Dewey's pragmatism for movements such as feminism can be seen if we paraphrase Dewey as follows: do not charge a current social practice or a currently spoken language with being unfaithful to reality, with getting things wrong. Do not criticize it as a result of ideology or prejudice, where these are tacitly contrasted with your own employment of a truth-tracking faculty called "reason" or a neutral method called "disinterested observation". Do not even criticize it as "unjust" if "unjust" is supposed to mean more than "sometimes incoherent even on its own terms." Instead of appealing from the transitory current appearances to the permanent reality, appeal to a still only dimly imagined future practice. Drop the appeal to neutral criteria, and the claim that something large like Nature or Rea-



ната реалност, повикувајте кон една сè уште магловито замислувана идна практика. Отфрлете го повикувањето на неутрални критериуми, и тврдењето дека нешто големо како Природата или Разумот, или Историјата, или Моралниот Закон е на страната на угнетениот. Наместо тоа, едноставно правете копнежливи споредби помеѓу актуалната сегашнина и една возможна, макар и во зародиш, иднина.<sup>32</sup>

Толку за релацијата помеѓу прагматизмот и политичкиот утопизам. Јас докажував дека обата се компатибилни и дека заемно се поткрепуваат. Ова се должи на фактот што прагматизмот ја допушта можноста за проширување на логичкиот простор, и оттаму, за еден повик кон храброст и имагинација поскоро одошто кон навидум неутралните критериуми. Она што прагматизмот го губи кога се откажува од претензијата дека исправноста или реалноста е на негова страна, го добива со способноста да го препознае присуството на тоа што Фрај го нарекува „злоупотреби кои, според општата согласност, не постојат.“ Тоа се ситуациите кои им задаваат маки на универзалистите и реалистите - оние во кои се достапни мноштво описи што наложуваат согласност, но ниеден од овие описи не го исполнува бараното.

Сега се свртувам кон парадоксот којшто го бев набележал претходно: сугестијата дека жените дури сега запостојуваат, а не дека биле лишени од способноста да го изразат она што цело време било длабоко во нив. Сметам оти привикувањето од страна на МекКинон на „улогата која жените допрва треба да ја одиграат“ е еден начин да се сугерира дека жените дури сега започнуваат да обликуваат еден морален идентитет како жени. Да се пронајде нечиј морален идентитет во бидувањето X значи да се биде кадарен да се направи следново: да го истакнете вашето бидување X како пресудно во вашето оправдување на значајните, непринудни избори, да го направите вашето бидување X важен дел од приказната којашто си ја раскажувате себеси кога имате потреба да си ја возобновите самодовербата, да ги направите вашите релации со другите X-ови клучни за вашиот став дека сте одговорна лич-

сон or History or the Moral Law is on the side of the oppressed. Instead, just make invidious comparisons between the actual present and a possible, if inchoate, future.<sup>32</sup>

So much for the relations between pragmatism and political radicalism. I have been arguing that the two are compatible and mutually supporting. This is because pragmatism allows for the possibility of expanding logical space, and thereby for an appeal to courage and imagination rather than to putatively neutral criteria. What pragmatism loses when it gives up the claim to have right or reality on its side it gains in ability to acknowledge the presence of what Frye calls "abysses which are generally agreed not to exist". These are situations which give the universalist and the realist trouble-ones in which plenty of assent-commanding descriptions are available, but such that none of these descriptions do what is needed.

I turn now to the paradox I noted earlier: the suggestion that women are only now coming into existence, rather than having been deprived of the ability to express what was deep within them all the time. I take MacKinnon's evocation of a "role that women have yet to make" as a way of suggesting that women are only now beginning to put together a moral identity as women. To find one's moral identity in being an X means being able to do the following sort of thing: make your Xness salient in your justification of important uncoerced choices, make your Xness an important part of the story you tell yourself when you need to recover your self-confidence, make your relations with other X's central to your claim to be a responsible person. These are all things men have usually been able to do by reminding themselves that they are, come what may, *men*. They are things which men have made it hard for women to do by reminding themselves that they are women. As Frye puts it, men have

ност. Ова се сите нешта коишто мажите обично се способни да ги сторат потсетувајќи се себеси дека тие, без оглед на се, се *мажи*. Тоа се нештата кои жените, поради мажите, тешко можат да ги сторат потсетувајќи се себеси дека се жени. Како што тоа го формулира Фрај, мажите себеси си го имаат припишано статусот на „комплетни личности“ - луѓе кои го уживаат она што таа го нарекува „неограничено учество во радикалната „супериорност“ на видот“<sup>33</sup> и им го ускратуваат тој статус на жените. Резултатот од фактот што мажите постојано, ревносно и јавно му заблагодаруваат на Бога што *не* се жени, е тоа што жените тешко би му заблагодариле на Бога што се жени. Имено, сè до неодамна, кога некоја жена би кажала дека таа го пронаоѓа својот морален идентитет во тоа што е жена, ова би прозвучело исто така настрано како кога некој роб би рекол дека го пронаоѓа својот морален идентитет во тоа што е роб.

Повеќето феминист(к)и би се согласиле дека дури со почетоките на феминистичкото движење жените започнаа да го пронаоѓаат својот морален идентитет во тоа што се жени.<sup>34</sup> Но повеќето феминист(к)и веројатно се сè уште доволно реалисти и универзалисти за да инсистираат дека постои разлика помеѓу тврдењето дека некој не може да го пронајде својот морален идентитет во бидувањето X и тврдењето дека еден X сè уште не е полнокрвна личност, личност на која ѝ е нанесена неправда со забраната да го пронајде својот морален идентитет во своето бидување X. Имено, големата предност на реализмот и универзализмот над прагматизмот е во тоа што тие овозможуваат да се каже дека жените биле сето она што тие се сега, и *следствено*, имале право на сето она кое сега се обидуваат да го здобијат - дури и кога не знаеле, па и експлицитно порекнувале дека имаат право на тоа.

Сепак, за нас прагматистите не е така лесно да се каже ова. Имено, бидувањето личност ние го согледуваме како проблем на степенот, а не како прашање на „сè или ништо“, нешто рамномерно распределено низ видот. Ние го согледуваме тоа како нешто што рабовите обично го имаат помалку отколку нивните господари. Ова не се

assigned themselves the status of "full persons"-people who enjoy what she calls "unqualified participation in the radical 'superiority' of the species"<sup>33</sup>, and withheld this status from women. The result of men constantly, fervently and publicly thanking God that they are *not* women has been to make it hard for women to thank God that they are. For a woman to say that she finds her moral identity in being a woman would have sounded, until relatively recently, as weird as for a slave to say that he or she finds his or her moral identity in being a slave.

Most feminists might agree that it was only with the beginnings of the feminist movement that it began to become possible for women to find their moral identities in being women.<sup>34</sup> But most feminists are probably still realist and universalist enough to insist that that there is a difference between the claim that one cannot find one's moral identity in being an X and the claim that an X is not yet full-fledged person, a person to whom injustice has been done by forbidding her to find her moral identity in her X-hood. For the great advantage of realism and universalism over pragmatism is that it permits one to say that women were everything they are now, and *therefore* were entitled to everything they are now trying to get--even when they did not know, and might even have explicitly denied, that they were entitled to it.

For us pragmatists, however, it is not so easy to say that. For we see personhood as a matter of degree, not as an all-or-nothing affair, something evenly distributed around the species. We see it as something that slaves typically have less of than their masters. This is not because there are such things as "natural slaves" but because of the masters' control over the

должи на постоењето на некакви „природни робови“, туку на фактот што господарите го контролираат јазикот на кој зборуваат робовите - на нивната способност да ги натераат робовите да мислат за својата болка како судбинска, дури и на некој начин заслужена, нешто што треба да се поднесе, а не да му се пружи отпор. Ние не можеме да го поддржуваме поимот на длабинска реалност којашто почива непрепознаена под површинските појавности. Така, треба сериозно да ја сфатиме идејата, која ја одомаќинија Чарлс Тејлор (Charles Taylor) и други писатели, дека интерпретацијата оди надолу: дека она што, во морална смисла, едно човечко суштество е - во голема мерка е прашање на тоа како тој или таа се опишува себеси. Треба сериозно да ја сфатиме идејата дека начинот на кој се доживуваат себеси е во голема мерка функција од начинот на којшто можете смислено да се опишете себеси во јазикот што сте способни да го употребувате. Треба да кажеме дека Делтите и Епсилоните од *Храбриот нов свет* на Хаксли и пролите од Орвеловата *1984* беа личности единствено во смислата во која се личности оплодените човечки јајце-клетки или човечките цицалчиња - имено, во смислата дека се способни да станат личности. Така, ние прагматистите треба неправедноста на машкото угнетување во минатото главно да ја идентификуваме со неговото потиснување на минатата можност, наместо со неправдата што тоа ѝ ја нанело на минатата актуалност.

За да кажам дека жените дури сега се во процес на стекнување на моралниот идентитет како жени, не мора да одречам дека некои жени, во секоја епоха, имале сомнежи и нуделе алтернативи на стандардните, андроцентрични описи на жените. Сè што треба да порекнам е дека жените биле кадарни да ги *заборават* последниве описи - оние кои ги принудувале да изгледаат неспособни да бидат потполни личности. Јас порекнувам дека жените во претходните епохи биле кадарни да ја избегнат растргнатоста, расколот помеѓу машките описи за нив и какви и да било алтернативни описи кои тие ги давале за самите себеси. Како еден пример за она што го имам на ум - за потребата да се именува и така да почне да се премостува, она што Фрај го нарекува „злоупотреби кои, според општата согла-

language spoken by the slaves-their ability to make the slave think of his or her pain as fated and even somehow deserved, something to be borne rather than resisted. We cannot countenance the notion of a deep reality which reposes unrecognized beneath the superficial appearances. So we have to take seriously the idea, made familiar by such writers as Charles Taylor, that interpretation goes all the way down: that what a human being is, for moral purposes, is largely a matter of how he or she describes himself or herself. We have to take seriously the idea that what you experience yourself to be is largely a function of what it makes sense to describe yourself as in the languages you are able to use. We have to say that the Deltas and Epsilons of Huxley's *Brave New World*, and the proles of Orwell's *1984*, were persons only in the sense in which fertilized human ova or human infants are persons-in the sense, namely, that they are capable of being made into persons. So we pragmatists have to identify most of the wrongness of past male oppression with its suppression of past potentiality, rather than in its injustice to past actuality.

In order to say that women are only now in the process of achieving a moral identity as women, I do not need to deny that some women have, in every epoch, had doubts about, and offered alternatives to, the standard, androcentric, descriptions of women. All I need to deny is that women have been able to *forget* the latter descriptions-the ones which make them seem incapable of being full persons. I am denying that women in previous epochs have been able to avoid being torn, split, between the men's description of them and whatever alternative descriptions they have given to themselves. As an example of the sort of thing I have in mind-of the need to name, and thus to begin to bridge, what Frye calls "abysses generally agreed not to exist"-consider Adrienne Rich's description of her situation when young. She was, she says, "split between the girl who



сност, не постојат“ - да го разгледаме описот на Едриен Рич (Adrienne Rich) на нејзината ситуација во младоста. Таа била, како што вели, „во раскол помеѓу девојката која што пишувала песни, којашто се дефинирала себеси како писател на песни, и девојката којашто требала да се дефинира себеси преку нејзините врски со мажите.“<sup>35</sup> Јас сакам да ја протолкувам индивидуалната ситуација на Рич како една алегорија на многу поопштата ситуација во која жените се наоѓале пред феминизмот да земе замав - за нивната неспособност да престанат да се дефинираат себеси преку нивните врски со мажите. За да си ја предочиме оваа неспособност, да согледаме како ситуацијата на Рич се разликувала од онаа на еден млад маж во слична ситуација.

Од Бајрон и Гете наваму, пишувањето песни мажите го сметале за еден од најдобрите начини да создадат автономна себност, да ја избегнат принудата да се дефинираат себеси преку изразите употребувани од нивните родители, учители, работодавци и владетели. Од 1820 или тука некаде, младиот маж ја имал опцијата да се дефинира себеси како поет, или да го пронајде својот морален идентитет во пишувањето стихови. Но, како што ни кажува Рич, тоа не било лесно за една млада жена.

Во што се состои тешкотијата? Не во тоа дека постои недостиг од вистинити описи кои Рич можела да ги примени врз себеси. Не постоеле добро-оформени - т.е. генерално интелигибилни - прашања на коишто Рич не би можела да даде вистинити, добро-оформени одговори. Но сепак, ни кажува таа, постоел раскол. Различните вистинити описи коишто таа ги применувала не се вклопувале во една целина. Но, како што таа имплицитно сугерира, описите на младиот маж - поет лесно би се вклопиле. Во нејзината младост, Рич беше неспособна да го досегне оној вид на кохерентност или интегритет кој сметаме дека е карактеристичен за комплетните личности. Имено, личностите кои се способни за целиот престиж на човечноста, способни се да се согледаат себеси сталожено и целовито. Наместо да се чувствуваат растргнати од расколите, тие можат тензиите помеѓу нивните алтернативни описи да

wrote poems, who defined herself as writing poems, and the girl who was to define herself by her relationships with men.<sup>35</sup> I want to interpret Rich's individual situation as an allegory of the more general situation in which women found themselves before feminism achieved lift-off-of their inability to stop defining themselves in terms of their relationships with men. To envisage this inability, consider how Rich's situation differed from that of a young man in a similar situation.

Since Byron and Goethe men have thought of writing poems as one of the best ways to create an autonomous self, to avoid having to define oneself in the terms used by one's parents, teachers, employers and rulers. Since 1820 or thereabouts, a young man has had the option of defining himself as a poet, of finding his moral identity in writing verse. But, Rich tells us, this is not easy for a young woman.

What is the difficulty? It is not that there is any dearth of true descriptions which Rich might have applied to herself. There were no well-formed-that is, generally intelligible-questions to which Rich could not have given true, well-formed answers. But nevertheless there was, she tells us, a split. The various true descriptions which she applied did not fit together into a whole. But, she is implicitly suggesting, a young male poet's descriptions would have fitted together easily. Rich was, in her youth, unable to attain the kind of coherence, the kind of integrity, which we think of as characteristic of full persons. For persons who capable of the full glory of humanity are capable of seeing themselves steadily and whole. Rather than feel that splits are tearing them apart, they can see tensions between their alternative self-descriptions as, at worst, necessary elements in a harmonious variety-in-unity.

ги согледаат, во најлош случај, како неопходни елементи на една хармонична разнообразност-во-единство.

Објаснувањето на Рич за самата себеси како подвоена звучи вистинито, бидејќи, како што покажува во својот есеј за Емили Дикинсон и на други места, јазичките игри за кои мажите уредиле дека треба да ги играат младите жени, нив ги принудуваат да ги третираат мажите во своите животи (или отсуството на мажи во нивните животи) како независна менлива, а сето останато - дури и нивните песни - како зависни менливи. Така, сè додека Рич не можела да ги доведе своите песни во врска со нејзините односи со мажите, таа имала проблем. Таа била во раскол. Таа не можела да биде, така да се каже, целовремен поет, бидејќи јазикот којшто таа не можела да го заборави, не му допуштал некому да биде и целовремен поет и целовремено женско. Наспроти ова, од Бајрон наваму, јазикот допуштил некому да биде и целовремен поет и целовремен херој (исто како што, од Сократ наваму, стана возможно да се биде целовремен интелектуалец и целовремен херој).

Што би можело да го разреши проблемот на Рич? Навистина, денес, за една млада жена можеби е малку полесно да се дефинира себеси преку и во нејзините песни, одошто во времето кога Рич била млада - едноставно поради тоа што таа жена имала можност да ги чита книгите од Рич, Фрај, и останатите. Но, само малку полесно. Што *навистина* би го олеснило ова? Единствено, би сугерирал јас, оној вид околности кои на младиот маж во генерацијата после Бајрон, му олесниле да ја направи својата поетска активност независна менлива во приказната за себеси која си ја раскажувал на себеси. Во претходната генерација постоеше она што денес нам ни изгледа како братска дружина - Хелдерлин и Китс, Бајрон и Гете, Шели и Шамисо. Блаженство беше во таа зорнина да се биде жив, а да се биде млад маж со поетски дарбини, значеше да се биде способен за себеопишување со херојски изрази, изрази коишто порано човек не би можел да ги употреби без да прозвучи налудничаво. Оваа братска дружина основаше еден невидлив клуб, мошне добар клуб, таков што сè уште

Rich's account of herself as split rings true for, as she shows in her essay on Emily Dickinson and elsewhere, the language-games men have arranged that young women should play forces them to treat the men in their lives (or, the absence of men in their lives) as the independent variable and everything else-even their poems-as dependent variables. So insofar as Rich could not tie her poems in with her relationships with men, she had a problem. She was split. She could not be, so to speak, a full-time poet, because a language she could not forget did not let one be both a full-time poet and a full-time female. By contrast, since Byron, the language has let one be a full-time poet and a full-time hero (just as, since Socrates, it has been possible to be a full-time intellectual and a full-time hero).

What might solve Rich's problem? Well, perhaps nowadays it is a little easier for a young woman to define herself by and in her poems than when Rich was young--simply because she may have read books by Rich, Frye and others. But only a little easier. What would make it *really* easy? Only, I would suggest, the sort of circumstance which made it easy for a young man in the generation after Byron to make his poetic activity the independent variable in the story he told himself about himself. In the previous generation there had been what now looks to us like a band of brothers-Hoelderlin and Keats, Byron and Goethe, Shelley and Chamisso. Bliss was it in that dawn to be alive, and to be a young male with poetic gifts was to be able to describe oneself in heroic terms, terms which one could not have used earlier without sounding crazy. That band of brothers founded an invisible club, a very good club, one which is still giving new members a warm welcome.<sup>36</sup> So young male poets do not face abysses when they attempt self-definition. But, as Rich points out, Emily Dickinson was not allowed into that club.<sup>37</sup> So, to make things *really* easy for



им посакува топло добредојде на своите нови членови<sup>36</sup>. Така, младите машки поети не се соочуваат со омаловажувања при обидот за себе-дефинирање. Но, како што укажува Рич, на Емили Дикинсон не ѝ беше дозволен пристапот кон овој клуб.<sup>37</sup> Така, за да им биде навистина лесно на идните Дикинсонови и Ричови, би требало да постои добар, етаблиран клуб на кој тие би можеле да му се придружат.

Сметам дека токму тука стапува на сцена феминистичкиот сепаратизам. Рич бара

да го разбереме лезбејството/феминизмот во неговата најдлабока, најрадикална смисла: како онаа љубов за себеси и за другите жени, онаа преданост кон слободата на сите нас, која ја трансцендира категоријата на „сексуална преференција“ и прашањето за граѓанските права, со цел да стане политика на *поставување на женските прашања*, барање за еден свет во кој интегритетот на сите жени - а не на неколку избрани - ќе биде честуван и вреднуван во секој аспект од културата.<sup>38</sup>

Некој кој се обидува да го вклопи она што го вели Рич во мапата исцртана врз универзалистичка и реалистичка решетка би имал проблеми при лоцирањето на каков и да било простор засебен од оној кој го покрива „категиријата на „сексуална преференција“, „или “прашањето за граѓанските права“. Имено, праведноста, според ова универзалистичко гледиште, е работа на нашето заемно обзбедување со еднакви погодности. Ништо, во оваа визија, не би можело да ги трансцендира граѓанските права и реализацијата на овие права преку институционални промени. Така, на пример, лезбејскиот сепаратизам најверојатно треба да биде посматран единствено како договор преку кој луѓето со извесна сексуална преференција можат да ја избегнат стигмата сè додека не дојде времето кога законите ќе бидат дополнети со цел да ги заштитат лезбејските права и кога обичаите ќе фатат чекор со законите.

Фрај нуди едно спротоставено гледиште за функцијата на сепаратизмот кога пишува:

future Dickinsons and Riches, there would have to be a good, well-established club which they could join.

Here, I take it, is where feminist separatism comes in. Rich asks that

we understand lesbian/feminism in the deepest, most radical sense: as that love for ourselves and other women, that commitment to the freedom of all of us, which transcends the category of "sexual preference" and the issue of civil rights, to become a politics of *asking women's questions*, demanding a world in which the integrity of all women--not a chosen few--shall be honored and validated in every aspect of culture.<sup>38</sup>

Someone who tries to fit what Rich is saying into a map drawn on a universalist and realist grid will have trouble locating any space separate from that covered by "the category of 'sexual preference'" or by "the issue of civil rights". For justice, on this universalist view, is a matter of our providing each other with equal advantages. Nothing, in this vision, *could* transcend civil rights and the realization of those rights by institutional change. So, for example, lesbian separatism is likely to be seen simply as an arrangement by which those with a certain sexual preference can escape stigma until such time as the laws have been extended to protect lesbians' rights and the mores have caught up with the laws.

Frye offers a contrasting view of the function of separatism when she writes



Благодарение на новото суштествување и значење кои денес се создадени од лезбејките-феминистки, ние *имаме* семантички авторитет, и колективно, делотворно можеме да дефинираме. Сметам дека единствено преку одржувањето на нашите граници, преку контролирањето на конкретниот пристап кон нас, ние можеме, на оние кои се не-ние, да им ја наложиме нашата дефиниција на самите себеси, и следствено, да им го наметнеме *фактот на нашето постоење* и оттука да ја отвориме *возможноста* на нашето поседување семантички авторитет заедно со нив.<sup>39</sup>

Јас сметам дека поентата на Фрај, делумно, се состои во тоа што индивидуите - дури и индивидуите со голема храброст и имагинација - не можат сами да стекнат семантички авторитет, *дури ни семантички авторитет врз самите себеси*. За да се здобиете со таков авторитет, вие треба вашите сопствени искази да ги слушнете како дел од една споделена практика. Во спротивно, никогаш нема да узнаете дали се нешто повеќе од крици, никогаш нема да узнаете дали сте хероина или манијак. Луѓето во потрага по таков авторитет имаат потреба да се здружат и образуваат клубови, ексклузивни клубови. Имено, доколку сакате да истакате приказна за тоа кој сте вие - да оформите морален идентитет - кој ја намалува важноста на вашите релации со едно множество луѓе и ја зголемува важноста на вашите релации со друго такво множество, физичкото отсуство на првото множество е можеби токму она коешто ви е потребно. Така, феминистичкиот сепаратизам навистина може, како што вели Рич, да има незначителна врска со сексуалните преференции или со граѓанските права, а длабока врска со олеснувањето на жените од иднината да се дефинираат себеси со изрази кои сега не се расположливи. Тоа би биле изрази кои би им олесниле на „жените како жени“ да го поседуваат она што Дјуи го нарекува „вообичаени цели и култивирани потреби“ - цели и потреби коишто денес, како што вели Рич, ги имаат единствено мал број жени.

Да сумирам: јас сугерирам дека ние сметаме оти современото феминистичко движење ја игра истата улога во интелектуалниот и моралниот напредок којашто ја иг-

*Re* the new being and meaning which are being created now by lesbian-feminists, we *do* have semantic authority, and, collectively, can and do define with effect. I think it is only by maintaining our boundaries through controlling concrete access to us that we can enforce on those who are not-us our definitions of ourselves, hence force on them *the fact of our existence* and thence open up the *possibility* of our having semantic authority with them.<sup>39</sup>

I take Frye's point to be, in part, that individuals-even individuals of great courage and imagination--cannot achieve semantic authority, *even semantic authority over themselves*, on their own. To get such authority you have to hear your own statements as part of a shared practice. Otherwise you yourself will never know whether they are more than ravings, never know whether you are a heroine or a maniac. People in search of such authority need to band together and form clubs, exclusive clubs. For if you want to work out a story about who you are-put together a moral identity-which decreases the importance of your relationships to one set of people and increases the importance of your relationships to another set, the physical absence of the first set of people may be just what you need. So feminist separatism may indeed, as Rich says, have little to do with sexual preference or with civil rights, and a lot to do with making things easier for women of the future to define themselves in terms not presently available. These would be terms which made it easy for "women as women" to have what Dewey calls "habitual purposes and cultivated wants"-purposes and wants which, as Rich says, only a chosen few women presently have.

To sum up: I am suggesting that we see the contemporary feminist movement as playing the same role in intellectual and moral progress as was played by, for example, Plato's Acad-

раше, на пример, Платоновата Академија, ранохристијанските средби во катакомбите, невидливите коперникански колеџи од седумнаесеттиот век, групите од работници кои се собираа за да расправаат за памфлетите на Том Пејн, и многу други клубови кои беа основани со цел да испробаат нови начини на говорење и да соберат морална сила да излезат надвор и да го променат светот. Имено, групите ја изградуваат својата морална сила преку стекнувањето растечки семантички авторитет врз нивните членови, зголемувајќи ја, со тоа, способноста на овие членови да го пронајдат својот морален идентитет во нивното членство во овие групи.

Кога една група се оформува себеси во свесно спротиставување на оние кои ги контролираат животните шанси на нејзините членови и успева во стекнувањето семантички авторитет врз своите членови, резултатот може да биде нејзино безмилосно задушување - она што им се случи на албигенците и што, според Маргарет Етвуд (Margareth Atwood) им се случува на феминист(к)ите. Но може исто така да се случи, со следот на поколенијата, господарите, оние кои ја имаат контролата, постепено да откријат дека нивните концепции за можностите кои се отворени за човечките суштества, се менуваат. На пример, тие можат постепено да почнат да мислат за опциите кои им се отвораат на нивните сопствени деца, а една од нив да е и членството во споменатата група. Новиот јазик кој го говори сепаратистичката група може постепено да биде вткаен во јазикот кој се предава во школите.

Сè додека се случуваат вакви нешта, очите стануваат помалку арогантни и членовите на групата престануваат да бидат третирали како застранети деца или како малку луѓе (начините на кои беше третирана Емили Дикинсон). Наместо тоа, тие постепено го стекнуваат она што Фрај го нарекува „бидување целосна личност“ во сечии очи, откако прво ја стекнале во очите на членовите на нивниот сопствен клуб. Тие почнуваат да бидат третирали како полнокрвни човечки суштества, а не како деца или нездрави, како дегенерирани случаи - како оние кои имаат право на љубов и заштита, но не на учество во промислу-

emy, the early Christians meeting in the catacombs, the invisible Copernican colleges of the seventeenth century, groups of workingmen gathering to discuss Tom Paine's pamphlets, and lots of other clubs which were formed to try out new ways of speaking, and to gather the moral strength to go out and change the world. For groups build their moral strength by achieving increasing semantic authority over their members, thereby increasing the ability of those members to find their moral identities in their membership of such groups.

When a group forms itself in conscious opposition to those who control the life-chances of its members, and succeeds in achieving semantic authority over its members, the result may be its ruthless suppression-the sort of thing that happened to the Albigensians, and which Margaret Atwood has imagined happening to the feminists. But it may also happen that, as the generations succeed one another, the masters, those in control, gradually find their conceptions of the possibilities open to human beings changing. For example, they may gradually begin to think of the options open to their own children as including membership in the group in question. The new language spoken by the separatist group may gradually get woven into the language taught in the schools.

Insofar as this sort of thing happens, eyes become less arrogant and the members of the group cease to be treated as wayward children, or as a bit crazy (the ways in which Emily Dickinson was treated). Instead, they gradually achieve what Frye calls "full personhood" in the eyes of everybody, having first achieved it only in the eyes of fellow-members of their own club. They begin to be treated as full-fledged human beings, rather than being seen, like children or the insane, as degenerate cases--as beings entitled to love and protection, but not to participation in deliberation on serious matters. For to be a full-fledged person in a given society is a matter of double negation:

вањето на сериозните прашања. Имено, да се биде полнокрвна личност во дадено општество е прашање на двојна негација: да *не* се сметаме себеси за припадник на група таква што моќните луѓе во тоа општество му заблагодаруваат на Бога дека *не* ѝ припаѓаат.

Во нашето општество, „нормалните“ бели машки од мојата генерација - дури и искрено егалитаристички настроените „нормални“ бели машки - не можат туку така да престанат да чувствуваат виновничко олеснување поради тоа што не се родени како жени или како геј или како црнци, исто како што не можат да се воздржат од чувството дека им е мило што не се родени како ментално ретардирани или како шизофреници. Ова делумно, но не целосно, се должи на калкулацијата за очевидните социоекономски непогодности за оние кои се родени такви. Но тоа, исто така, е и еден вид инстинктивен и неискажлив ужас кој благородничките деца обично го чувствувале при помислата дека можеле да бидат родени од не-благороднички родители, дури и мошне богати не-благороднички родители.<sup>40</sup>

На извесна точка од развојот на нашето општество, виновничкото олеснување поради тоа што не се родени како жени, можеби нема да минува низ машките умови, не повеќе одошто сега тоа е случај со прашањето „благородник или од ниско потекло?“<sup>41</sup> Ова би била точката на којашто и машките и женските го *заборавиле* традиционалниот андроцентричен јазик, исто како што сите ние сме ја заборавиле дистинкцијата помеѓу ниското и благородничкото потекло. Но ако дојде оваа иднина, како што сметаме ние прагматистите, тоа нема да биде поради фактот што се открило дека женките поседуваат нешто - имено, целосно човечко достоинство - за коешто сите, дури и самите тие, некогаш погрешно мислеле дека им недостига. Тоа ќе се должи на фактот што јазичките и другите практики на општата култура веќе инкорпорирале некои од практиките карактеристични за имагинативните и храбри прогнаници.

it is *not* to think of oneself as belonging to a group which powerful people in that society thank God they do *not* belong to.

In our society, straight white males of my generation—even earnestly egalitarian straight white males—cannot easily stop themselves from feeling guilty relief that they were not born women or gay or black, any more than they can stop themselves from being glad that they were not born mentally retarded or schizophrenic. This is in part because of a calculation of the obvious socio-economic disadvantages of being so born, but not entirely. It is also the sort of instinctive and ineffable horror which noble children used to feel at the thought of having been born to non-noble parents, even very rich non-noble parents.<sup>40</sup>

At some future point in the development of our society, guilty relief over not having been born a woman may not cross the minds of males, any more than the question "noble or base-born?" now crosses their minds.<sup>41</sup> That would be the point at which both males and females had *forgotten* the traditional androcentric language, just as we have all forgotten about the distinction between base and noble ancestry. But if this future comes to pass, we pragmatists think, it will not be because the females have been revealed to possess something—namely, full human dignity—which everybody, even they themselves, once mistakenly thought they lacked. It will be because the linguistic and other practices of the common culture have come to incorporate some of the practices characteristic of imaginative and courageous outcasts.



Новиот јазик кој, со малку среќа, ќе биде вткаен во јазикот на кој се поучуваат децата, сепак, нема да биде јазикот кој прогонетите го говореле во старите времиња, пред образувањето на сепаратистичките групи. Имено, тој бил инфициран од јазикот на господарите. Наместо тоа, тој ќе биде јазик постепено обликуван во сепаратистичките групи во текот на долгата низа флертувања со бесмисленоста. Доколку не постоел стадиум на одвојување, не би постоел ниту последователен стадиум на асимилација. Без претходна антитеза, нема нова синтеза. Без грижливо негуваната гордост поради членството во една група која, доколку не би била угнетувана, не би можела да стекне самосвест, не би постоело ниту проширување на дострелот на можните морални идентитети, ниту еволуција на видот. Тоа е она што Хегел го нарекуваше лукавство на умот, а Дјуи го сметаше за иронија на еволуцијата.

Некој кој го сфаќа сериозно наведениот пасус од Дјуи нема да смета дека угнетените групи учат да го *препознаваат* сопственото бидување целосна личност, а потоа постепено, раскинувајќи го превезот на предрасудите, ги доведуваат своите угнетувачи до соочување со реалноста. Имено, тие нема да го согледаат бидувањето целосна личност како интринсичен атрибут на угнетуваниот, исто како што не сметаат дека човечките суштества поседуваат средишно и неповредливо јадро опкружено од културно условени верувања и желби - јадро кое не може да го објасни ниту биологијата ниту историјата. Да се биде прагматист, а не реалист во опишувањето на стекнувањето на целосна личност изискува да се размислува за нејзиното стекнување од црниците, геј и жените на ист начин како што размислуваме за нејзиното стекнување од галилејските научници и романтичарските поети. Велиме оти вториве групи изумиле нови морални идентитети за самите себеси стекнувајќи семантички авторитет врз самите себеси. Со текот на времето, тие успеале во тоа јазикот којшто го развиле да стане дел од јазикот кој го зборуваат сите. На сличен начин, треба да сметаме дека геј, црниците и жените се изумуваат, наместо да се откриваат себеси, и на тој начин поширокото општество прифаќа нешто ново.

The new language which, with luck, will get woven into the language taught to children will not, however, be the language which the outcasts spoke in the old days, before the formation of separatist groups. For that was infected by the language of the masters. It will be, instead, a language gradually put together in separatist groups in the course of a long series of flirtations with meaninglessness. Had there been no stage of separation, there would have been no subsequent stage of assimilation. No prior antithesis, no new synthesis. No carefully nurtured pride in membership in a group which might not have attained self-consciousness were it not for its oppression, no expansion of the range of possible moral identities, and so no evolution of the species. This is what Hegel called the cunning of reason, and what Dewey thought of as the irony of evolution.

Someone who takes the passage I quoted from Dewey seriously will not think of oppressed groups as learning to *recognize* their own full personhood and then gradually, by stripping away veils of prejudice, leading their oppressors to confront reality. For they will not see full personhood as an intrinsic attribute of the oppressed, any more than they see human beings having a central and inviolable core surrounded by culturally-conditioned beliefs and desires—a core for which neither biology nor history can account. To be a pragmatist rather than a realist in one's description of the acquisition of full personhood requires thinking of its acquisition by blacks, gays and women in the same terms as we think of its acquisition by Galilean scientists and Romantic poets. We say that the latter groups invented new moral identities for themselves by getting semantic authority over themselves. As time went by, they succeeded in having the language they had developed become part of the language everybody spoke. Similarly, we have to think of gays, blacks and women inventing themselves rather than discovering themselves, and thus of the larger society as coming to terms with something new.

Ова значи буквално да се сфати фразата на Фрај „ново *суштествување*“ и да се каже дека пред почетокот на феминизмот имало мошне мал број целосни женски личности, во истата смисла во која имало мошне мал број полнокрвни галилејски научници пред седумнаесеттиот век. Се разбира, во поранешните времиња беше *вистина* дека жените не треба да бидат угнетувани, исто како што беше *вистина* дека гравитациското привлекување го објаснува движењето на планетите, и пред Њутон да го каже тоа.<sup>42</sup> Но, наспроти она што го вели Светото писмо, не е нужно вистината да надвлее. „Вистина“ не е името на некоја моќ која во извесни случаи однесува победа; тоа е само номинализација на една одобрувачка придавка. Така, исто како што прагматистот во философијата на науката не може да ја ползува вистинитоста на гледиштата на Галилео како објаснување ниту на неговиот успех во предвидувањата ниту на неговата постепено растечка слава<sup>43</sup>, така ни прагматизмот во моралната философија не може да ја ползува исправноста на феминистичката кауза како објаснување ниту на нејзината привлечност за современите жени, ниту на нејзиниотвозможен иден триумф. Имено, таквите објаснувања го изискуваат поимот на една моќ за откривање на реалноста, која се надоврзува на претходно постоечките чинители на вистината. Вистината е аисториска, но не поради тоа што аисториските ентитети ги прават вистините вистинити.

Изразот на Фрај „ново *суштествување*“ може да изгледа непотребно хиперболички дури и повеќе од „новиот глас“ на МекКинон, но ние прагматистите можеме да го сфатиме на прв поглед, за разлика од реалистите. Според моето читање на Фрај, поентата е дека пред феминизмот да започне да ги обединува жените во некој вид клуб, постоеја женски ексцентрици како Волстонкрафт и де Гуж, но тие не беа жени кои постоеја како жени, во МекКинонината смисла на „како“. Тие беа ексцентрични поради тоа што не успеваа да се вклопат во улогите коишто мажите ги изумиле за тие да ги исполнат, и поради тоа што сè уште не постоеја други улоги. Имено, улогите изискуваат заедница - мрежа на социјални очекувања и навики кои ја дефинираат улогата за која станува збор. Заедни-

This means taking Frye's phrase "new *being*" literally, and saying that there were very few female full persons around before feminism got started, in the same sense in which there were very few full-fledged Galilean scientists before the seventeenth century. It was of course *true* in earlier times that women should not have been oppressed, just as it was *true* before Newton said so that gravitational attraction accounted for the movements of the planets.<sup>42</sup> But, despite what Scripture says, truth will not necessarily prevail. "Truth" is not the name of a power which eventually wins through, it is just the nominalization of an approbative adjective. So just as a pragmatist in the philosophy of science cannot use the truth of Galileo's views as an explanation either of his success at prediction or of his gradually increasing fame<sup>43</sup>, so a pragmatist in moral philosophy cannot use the rightness of the feminist cause as an explanation either of its attraction for contemporary women or of its possible future triumph. For such explanations require the notion of a truth-tracking faculty, one which latches on to antecedently existing truth-makers. Truth is ahistorical, but that is not because truths are made true by ahistorical entities.

Frye's term "new being" may seem even more unnecessarily hyperbolic than McKinnon's "new voice", but we pragmatists can take it at face value and realists cannot. As I read Frye, the point is that before feminism began to gather women together into a kind of club, there were female eccentrics like Wollstonecraft and de Gouges, but these were not women who existed *as* women, in MacKinnon's sense of "as". They were eccentric because they failed to fit into roles which men had contrived for them to fill, and because there were as yet no other roles. For roles require a community—a web of social expectations and habits which define the role in question. The community may be small, but, like a club as opposed to a convocation, or a new species as opposed to a few atypical mutant members of an old species, it only exists insofar as it is self-sustaining and self-reproducing.<sup>44</sup>

цата може да биде мала, но како клубот наспроти собранието, или како некој нов вид наспроти малубројните атипични мутанти на стариот вид, тој постои единствено додека е способен за себе-одржување и себе-репродуцирање.<sup>44</sup>

Да сумираме за последен пат: пророчките феминист(к)и како МекКинон и Фрај предвидуваат ново суштествување не само за жените, туку и за општеството. Тие предвидуваат едно општество во кое дистинкцијата машко-женско повеќе не е од голем интерес. Феминист(к)ите кои се исто така прагматисти нема да го согледуваат формирањето на таквото општество како отстранување на социјалните конструкти и обновување на начинот на кој нештата отсекогаш требале да бидат. Тие ќе го согледаат тоа како произведување на подобро множество од социјални конструкти одошто оние кои сега се на располагање, и оттаму, како создавање на нов и подобар вид човечки суштества.

Превод: Ана Димишковска Трајаноска

#### БЕЛЕШКИ:

<sup>1</sup> Catharine MacKinnon, "On Exceptionality", во нејзиното дело *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 77.

<sup>2</sup> Ibid., 71. Видете го исто така укажувањето на Каролин Вајтбек (Carolyn Whitbeck) дека "категоријата, лезбејка, како во умовите на нејзините машини изумители така и во нејзината употреба во културата со која доминираат мажите, е онаа на женка во физиолошка смисла, која во другите погледи е стереотипски мажјак" ("Love, Knowledge and Transformation," in *Hypatia Reborn*, ed. Azizah Y. al-Hibri and Margaret A. Simons [Bloomington: Indiana University Press, 1990], 220). Споредете го повикувањето на Мерилин Фрај (Marilyn Frye) на "другата префинета и опстојувачка патријархална институција, Еднаквоста на Половите" (*The Politics of Reality* [Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983], 108).

<sup>3</sup> MacKinnon, "On Exceptionality," 38.

<sup>4</sup> Ibid., 73.

<sup>5</sup> Фрај забележува, "Со цел потчинетоста да биде постојана и ефективна, неопходно е да се создадат услови такви што

To sum up for the last time: prophetic feminists like MacKinnon and Frye foresee a new being not only for women but for society. They foresee a society in which the male-female distinction is no longer of much interest. Feminists who are also pragmatists will not see the formation of such a society as the removal of social constructs and the restoration of the way things were always meant to be. They will see it as the production of a better set of social constructs than the ones presently available, and thus as the creation of a new and better sort of human being.

#### NOTES:

<sup>1</sup> MacKinnon, "On Exceptionality" in her *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1987), p. 77.

<sup>2</sup> Ibid., p. 71. See also Carolyn Whitbeck's point that "the category, lesbian, both in the minds of its male inventors and as used in male-dominated culture is that of a physiological female who is in other respects a stereotypical male." ("Love, Knowledge and Transformation" in *Hypatia Reborn*, ed. Azizah Y. al-Hibri and Margaret A. Simons [Bloomington: Indiana University Press, 1990], p. 220). Compare Marilyn Frye's reference to "that other fine and enduring patriarchal institution, Sex Equality" (*The Politics of Reality* [Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983], p. 108).

<sup>3</sup> Ibid., p. 38

<sup>4</sup> Ibid., p. 73

<sup>5</sup> At p. 33, Frye remarks that "For subordination to be permanent and cost effective, it is necessary to create conditions such that the



потчинетата група до некоја мерка се помирува со потчинетоста" (*Politics of Reality*, 33). Во идеален случај, тоа би биле услови такви што оној член на групата кој не се помирува со тоа би звучел налудничаво. Фрај сугерира дека тоа што некоја личност звучи налудничаво е добар индикатор дека ја угнетувате таа личност (112). Видете исто така MacKinnon, "On Exceptionality": "Особено кога сте дел од една потчинета група, вашата сопствена дефиниција на вашите повреди моќно е обликувана од вашата проценка дали можете да придобиете некого да стори нешто околу тоа, вклучително и нешто официјално (105). На пример, не-налудничавото тврдење дека имало силување е она прифатливо за луѓето (вообичаено за машките) кои се во позиција да понудат поддршка или одмазда. Единствено кога постои социјално прифатен лек, може да постои реална (наместо налудничаво замислена) повре да.

<sup>6</sup> Кога Олимп де Гуж, во името на жените, се повика на Декларацијата на правата на човекот и граѓанинот, дури и најреволуционерно настроените нејзини машки современици ја сметаа за луда. Кога во 1920-те години канадските феминист(ки) докажуваа дека зборот "личности" во еден акт кој ги спецификува условите за да се биде сенатор, ги вклучува и жените исто како и мажите, Врховниот суд на Канада одлучи дека зборот во тој контекст не треба да биде така конструиран, бидејќи всушност никогаш и не бил таков. (Треба да се напомене дека Судскиот комитет на Кралскиот совет подоцна пресуди во корист на феминист(к)ите.)

<sup>7</sup> Овој пасус е од Шефлеровиот (Samuel Scheffler) навод на Харли во неговиот приказ на нејзиното дело *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989) во *London Review of Books* 12 (September 13, 1990), 9-10. Не можев да ја лоцирам страницата од која Шефлер цитира. Гледиштето коешто Харли го сумира не е нејзино, туку на философите под влијание на Витгенштајн.

<sup>8</sup> Во една статија за Ролс ("Reason and Feeling in Thinking about Justice" *Ethics* 99 [1989], 248), Сузан Молер Окин (Susan Moler Okin) укажува дека мислењето според изворната Ролсова позиција не е работа на мислење како "обестелесен никој" туку поскоро на мислење како повеќе различни луѓе последователно - мислење од гледната точка на "секој "конкретен друг" кој тој некој може да биде". Харли (*Natural Reasons*, 381) ја извлекува истата поента. Историчноста на правдата - историчност којашто Ролс ја признава во неговите есеи од осумдесеттите години - се сведува на фактот дека историјата продолжува да продуцира нови видови на "конкретни други", кои некој може да биде.

<sup>9</sup> Видете ја темата на "жената како делумен маж", во "Theories of Sex Difference" на Керолајн Вајтбек (Carolyn Whitbeck), in *Women and Values*, ed. Marilyn Pearsall (Belmont, Calif.: Wadsworth,

subordinated group acquiesces to some extent in the subordination". Ideally, these will be conditions such that a member of the subordinate group who does not acquiesce will sound crazy. Frye suggests at p. 112 that a person's sounding crazy is a good indicator that you are oppressing that person. See also McKinnon, op. cit., p. 105: "Especially when you are part of a subordinated group, your own definition of your injuries is powerfully shaped by your assessment of whether you could get anyone to do anything about it, including anything official." E.g., a non-crazy claim to have been raped is one acceptable to those (usually males) in a position to offer support or reprisal. Only where there is a socially-accepted remedy can there have been a real (rather than crazily imagined) injury.

<sup>6</sup> When Olympe de Gouges appealed in the name of women to The Declaration of the Rights of Men and Citizens, even the most revolution-minded of her male contemporaries thought she was crazy. When Canadian feminists argued, in the 1920's, that the word "persons" in an act specifying the conditions for being a Senator covered women as well as men, the Supreme Court of Canada decided that the word should not be so construed, because it never had been. (The Judicial Committee of the Privy Council, be it said, later ruled in the feminists' favor.)

<sup>7</sup> I am quoting here from Samuel Scheffler's quotation from Hurley in his review of her *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989) in the *London Review of Books*. I have not yet been able to locate the page from which Scheffler is quoting.

<sup>8</sup> In a recent article on Rawls ("Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics* 99 (1989), p. 248), Susan Moller Okin points out that thinking in Rawls' original position is not a matter of thinking like a "disembodied nobody" but rather of thinking like lots of different people in turn-thinking from the point of view of "every 'concrete other' whom one might turn out to be". Hurley (*Natural Reasons*, p. 381) makes the same point. The historicity of justice--a historicity which Rawls has acknowledged in his papers of the 1980's--amounts to the fact that history keeps producing new sorts of "concrete others" whom one might turn out to be.

<sup>9</sup> See the theme of "woman as partial man" in Whitbeck's "Theories of Sex Difference" in *Women and Values*, ed. Marilyn Pearsall (Belmont, California: Wadsworth, 1986), pp. 34-50. This theme is devel-

1986), 34-50. Оваа тема е развиена до фасцинантни детали во Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

<sup>10</sup> Мајкл Грос (Michael Gross) и Мери Бет Ејверил (Mary Beth Averill), во нивната "Evolution and Patriarchal Myths" (in *Discovering Reality*, ed. Sandra Harding and Merrill B. Hintikka [Boston: D. Reidel, 1983]), сугерираат дека терминот "борба" е специфично маскулинистички начин на опишување на еволуцијата и прашуваат: "Зошто да не ја гледаме природата како дарезлива, а не како скржава, и да не прифатиме дека е поверојатно згодата и соработката да го поттикнат новото, иновацијата и креацијата, одошто тоа да го стораат борбата и натпреварот?" (85). Ова прашање ме замисли, и немам јасен одговор на него. Сè што имам е претчувството дека, кај мемите исто како и кај гените, толерантниот плурализам порано или подоцна, во отсуство на меѓусвездени патувања, ќе доведе до недостиг на простор за себе-изразување.

Тука е инволвирана една погенерална поента, која ја покрена тврдењето на Џо-Ен Пиларди (Jo-Ann Pilardi) дека Хегел, Фројд и останатите "биле оптоварени со еден поим на идентитетот кој него го дефинира како опозиционален, оној кој е изведен од психосоцијалниот развој на машките деца" ("On the War Path and Beyond," in *Hypatia Reborn*, ed. al-Hibri and Simons, 12). Токму таков поим за идентитетот е средишен за моите тврдења во овој есеј - а особено за тврдењата за можните придобивки од феминистичкиот сепаратизам во следните страници од есејот. Така, јас го ползувам она што повеќето феминистички писатели би го сметале за специфично машки претпоставки. Сè што можам да кажам како одговор е дека ми се чини оти поимот на идентитетот како опозиционален тешко може да се елиминира од книгите како што е онаа на Фрај - а особено од нејзината расправа за феминистичкиот бес. Бесот и спротиставувањето ми изгледаат како корен на поголемиот дел од моралното пророчство, а во овој есеј јас го нагласувам токму пророчкиот аспект на феминизмот.

<sup>11</sup> John Dewey, *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983), 14: 193. Видете исто така "Outlines of a Critical Theory of Ethics," in *The Early Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969), 3: 379: "Добрината не е оддалеченост од лошотијата. Во една смисла, добрината е заснована врз лошотијата: односно, доброто дејствување секогаш е засновано врз дејствување кое некогаш било добро, но станува лошо доколку продолжи во изменети околности".

<sup>12</sup> MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 126.

<sup>13</sup> Да претпоставиме дека, заедно со Џефри Стаут (Jeffrey Stout) го дефинираме морално одбојното како нешто кое му

опед in fascinating detail in Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990).

<sup>10</sup> Michael Gross and Mary Beth Averill, in their "Evolution and Patriarchal Myths" (in *Discovering Reality*, ed. Sandra Harding and Merrill B. Hintikka) suggest that the term "struggle" is a specifically masculinist way of describing evolution and ask "Why not see nature as bounteous, rather than parsimonious, and admit that opportunity and cooperation are more likely to abet novelty, innovation and creation than are struggle and competition?" (p. 85). The question gives me pause, and I have no clear answer to it. All I have is the hunch that, with memes as with genes, tolerant pluralism will sooner or later, in the absence of interstellar travel, have to come to terms with shortage of space for self-expression.

There is a more general point involved here, the one raised by Jo-Ann Pilardi's claim that Hegel, Freud and others "were burdened with a notion of identity which defines it as oppositional, one which was derived from the psychosocial development of male children." ("On the War Path and Beyond" in *Hypatia Reborn* (cited above), p. 12.) Just such a notion of identity is central to my claims in this paper--and particularly to the claims about the possible benefits of feminist separatism in the paper's later pages. So I am employing what many feminist writers would consider specifically male assumptions. All I can say in reply is that the notion of identity as oppositional seems to me hard to eliminate from such books as Frye's--and especially from her discussion of feminist anger. Anger and opposition seem to me the root of most moral prophecy, and it is the prophetic aspect of feminism that I am emphasizing in this paper.

<sup>11</sup> *Human Nature and Conduct* (Middle Works, vol. 14), p. 193. See also "Outlines of a Critical Theory of Ethics" (*Early Works*, vol. 3, p. 379): "Goodness is not remoteness from badness. In one sense, goodness is based upon badness; that is, good action is always based upon action good once, but bad if persisted in under changing circumstances."

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>13</sup> Suppose we define a moral abomination, with Jeffrey Stout, as something which goes against our sense of "the seams of our moral



се спротиставува на нашето чувство за "шевовите на нашиот морален универзум", она коешто ги пречекорува линиите помеѓу, како што се изразува тој, "категиите на нашата космологија и нашата социјална структура" (*Ethics after Babel* [Boston: Beacon Press, 1988], 159). Тогаш изборот помеѓу реалистичката и прагматистичката реторика е избор помеѓу исказот дека моралниот прогрес постепено ги порамнува овие шевови со *реалните* шевови и исказот дека се работи за едновремено преткајување и проширување на ткивото кое нема за цел да ѝ соодветствува на некоја претходна реалност. Давајќи еден пример за таков шев, Стаут вели, "Колку е поостра линијата помеѓу машките и женските улоги и колку е поголема нејзината улога во определувањето на прашањата како што се поделбата на трудот и правилата на наследување, толку е поверојатно дека содомијата ќе предизвикува одвратност" (153). Подоцна, тој вели "Прашањето не е дали хомосексуалноста е интринсично одвратна туку поскоро, кога сите нешта ќе се земат предвид, што треба да правиме со релевантните категории на нашата космологија и социјална структура" (158). Што се однесува до одбојноста на хомосексуалната содомија, ние прагматистите сметаме дека истото важи и за одбојноста на отсуството или присуството на патријархијата. Во сите вакви случаи, вклучително и одвратноста на измачувањето на луѓе заради чисто задоволство од набљудувањето на нивното страдање, прагматистите сметаат дека во прашање не се интринсичните својства, туку она што треба да го правиме со релевантните категории - прашање коешто се сведува на тоа кои описи за она што се случува треба да ги употребиме.

<sup>14</sup> MacKinnon, "On Exceptionality", 50.

<sup>15</sup> Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism," *New Left Review* 178 (Winter 1989), 12. За нешто поумерено објаснување на релацијата на постмодернизмот кон феминизмот видете Kate Soper, "Feminism, Humanism and Postmodernism", *Radical Philosophy* 55 (Summer 1990), 11-17. Во нивниот текст "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", in *Universal Abandon?* ed. Andrew Ross (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), Ненси Фрејзер (Nancy Fraser) и Линда Николсон (Linda Nicholson) докажуваат дека "една снажна постмодерно-феминистичка парадигма на социјалната критика без философија е возможна" (100). Се разбира, јас се согласувам, но не сум сигурен во поглед на потребата за, или полезноста од "социјално-теориската анализа на нееднаквостите од широки размери" (90), како што е таа на Фрејзер и Николсон.

Ова се должи на тоа што јас сум помалку сигурен од Фрејзер во поглед на можноста дека "базичната институционална рамка на [нашето] општество би можела да биде несправедлива"

universe", one which crosses the lines between, as he puts it, "the categories of our cosmology and our social structure". (Stout, *Ethics After Babel* (Boston: Beacon Press, p. 159). Then the choice between a realist and pragmatist rhetoric is the choice between saying that moral progress gradually aligns these seams with the *real* seams, and saying that it is a matter of simultaneously reweaving and enlarging a fabric which is not intended to be congruent with an antecedent reality. Giving an example of such a seam, Stout says (p. 153) "The sharper the line between masculine and feminine roles and the greater the importance of that line in determining matters such as the division of labor and the rules of inheritance, the more likely it is that sodomy will be abominated." Later he says (p. 158) "The question is not whether homosexuality is intrinsically abominable but rather what, all things considered, we should do with the relevant categories of our cosmology and social structure." As with the abominableness of homosexual sodomy, so, we pragmatists think, with the abominableness of the absence or presence of patriarchy. In all such cases, up to and including the abominableness of torturing people for the sheer pleasure of watching them writhe, pragmatists think that the question is not about intrinsic properties but about what we should do with the relevant categories--a question which boils down to what descriptions we should use of what is going on.

<sup>14</sup> MacKinnon, p. 50.

<sup>15</sup> "Feminism and Postmodernism," *New Left Review*, Winter 1989, p. 12. For a somewhat more tempered account of the relation of postmodernism to feminism see Kate Soper, "Feminism, Humanism and Postmodernism", *Radical Philosophy* 55 (Summer 1990), pp. 11-17. In their "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism" (in *Universal Abandon?*, ed. Andrew Ross (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), Nancy Fraser and Linda Nicholson argue that "a robust postmodern-feminist paradigm of social criticism without philosophy is possible" (p. 100). I of course agree, but I am less sure about the need for, and utility of, "social-theoretical analysis of large-scale inequalities" (p. 90) than are Fraser and Nicholson. This is because I am less sure than Fraser about the possibility that "the basic institutional framework of [our] society could be unjust" (Fraser, "Solidarity or Singularity?" in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), p. 318), and hence about "the utility of a theory that could specify links among apparently discrete social problems via the basic institutional structure" (p. 319). I suspect my



(Fraser, "Solidarity or Singularity?" in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski [Oxford: Blackwell, 1990], 318), и оттаму, во поглед на "полезноста на една теорија која би можела да ги специфицира врските помеѓу навидум засебните социјални проблеми *via* базичната институционална структура" (319). Претпоставувам дека моите разлики со Фрејзер се конкретни и политички, поскоро одошто апстрактни и философски. Таа ги согледува, а јас не ги согледувам, привлечните алтернативи (повеќе или помалку марксистички по форма) на таквите институции какви што се приватната сопственост на средствата за производство и уставната демократија, привлечни алтернативи на традиционалниот социјалдемократски проект за конструирање на една егалитарна држава на благосостојба во контекстот на овие две базични институции. Не сум сигурен дали нашите разлики се должат на антифундационалистичката теориска надеж на Фрејзер (видете ја белешката 17 подолу) или на мојот недостиг од имажинација.

<sup>16</sup> Lovibond, "Feminism", 28. Погледнете го упатувањето на Лавибонд на "пресоздавањето на општеството во рационална, егалитарна насока" (12). Идејата дека егалитаријанизмот е порационален од елитизмот, рационален во таа смисла што обезбедува разлози за дејствување кои *не* се засновани врз контингентни споделени практики, е средишен за мислењето на најголемиот број либерали кои исто така се морални реалисти.

<sup>17</sup> Реториката на "демаскирање на хегемонијата" ја претпоставува дистинкцијата реалност-појава којашто опонентите на фалогоцентризмт тврдат дека ја имаат оставено настрана. Многумина самосвесни "постмодерни" писатели изгледа дека се обидуваат да ја употребуваат на обата начина - да ги гледаат маските како слегуваат надолу, а истовремено да прават завидливи споредби помеѓу маските на другите луѓе и начинот на кој нештата ќе изгледаат кога сите маски ќе бидат симнати. Овие постмодернисти продолжуваат да се оддаваат на лошите навики карактеристични за оние марксиста кои инсистираат на тоа дека моралот е прашање на класниот интерес, а потоа додаваат дека секој има морална обврска да се идентификува со интересите на некоја посебна класа. Исто како што "идеологија" почна да значи само малку повеќе од "идеите на другите луѓе", така "продукт на хегемониски дискурс" почна да значи само малку повеќе од "продукт на начинот на зборување на другите луѓе". Се согласувам со Стенли Фиш (Stanley Fish) дека поголемиот дел од она што оди под насловот "постмодернизам" ја отелотворува внатрешно неконзистентната "анти-фундационалистичка теориска надеж" (видете Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1989], 346, 437-8).

differences with Fraser are concrete and political rather than abstract and philosophical. She sees, and I do not see, attractive alternatives (more or less Marxist in shape) to such institutions as private ownership of the means of production and constitutional democracy, attractive alternatives to the traditional social-democratic project of constructing an egalitarian welfare state within the context of these two basic institutions. I am not sure whether our differences are due to Fraser's anti-foundationalist theory hope (see fn. 17 below) or to my own lack of imagination.

<sup>16</sup> Ibid., p. 28. See Lovibond's reference at p. 12 to "remaking society along rational, egalitarian lines". The idea that egalitarianism is more rational than elitism, rational in a sense which provides reasons for action *not* based on contingent shared practices, is central to the thinking of most liberals who are also moral realists.

<sup>17</sup> A rhetoric of "unmasking hegemony" presupposes the reality-appearance distinction which opponents of phallogocentrism claim to have set aside. Many self-consciously "postmodern" writers seems to me trying to have it both ways--to view masks as going all the way down while still making invidious comparisons between other people's masks and the way things will look when all the masks have been stripped off. These postmodernists continue to indulge the bad habits characteristic of those Marxists who insist that morality is a matter of class interest, and then add that everybody has a moral obligation to identify with the interests of a particular class. Just as "ideology" came to mean little more than "other people's ideas", so "product of hegemonic discourse" has come to mean little more than "product of other people's way of talking." I agree with Stanley Fish that much of what goes under the heading of "post-modernism" exemplifies internally inconsistent "anti-foundationalist theory hope". (See Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Durham: Duke University Press, 1989), pp. 346, 437-8.)

<sup>18</sup> Не сум љубител на терминот "постмодернизам" и малку се сепнав (веројатно, исто како и МекИнтајр (MacIntyre)) кога го открив тврдењето на Лавибонд дека Лиотар (Lyotard), МекИнтајр и јас се вбројуваме "во најсилните застапници на аргументите и вредностите кои го конституираат постмодернизмот во рамките на академската философија" ("Feminism", 5). Сепак, јас ги препознавам сличностите помеѓу нашите позиции кои ја навеле Лавибонд тројцата да нè групира заедно. Некои од овие сличности се прикажани од Фрејзер и Николсон, "Social Criticism", 85-7.

<sup>19</sup> Lovibond, "Feminism", 12.

<sup>20</sup> MacKinnon, "On Exceptionality", 86. Видете ја, исто така, "постмодернистичката" сугестија дека потрагата по објективност е специфично маскулинистичка (50, 51).

<sup>21</sup> Нам прагматистите честопати ни се вели дека моралното несогласување го сведуваме на соголена борба за моќ негирајќи го постоењето на разумот или на човечката природа, сфатена како нешто коешто обезбедува неутрален апелационен суд. Ние честопати реплицираме дека потребата за еден таков суд, потребата за нешто аисториско коешто ќе ратификува нечи тврдења, и самата е симптом на обожување на моќта - на уверувањето оти доколку нешто големо и моќно не е на наша страна, не вреди ни да се обидуваме.

<sup>22</sup> Развивањето на оваа поента би траело премногу долго. Кога би ни биле достапни повеќе време и простор, би докажувал дека обидот феминизмот да се интегрира во една генерална теорија за угнетувањето - честа реакција на обвинувањето дека феминист(к)ите ја забораваат расната и економската неправда - наликува на обидот галилејската физика да се интегрира во една генерална теорија на научните заблуди. Последниов обид е исто толку познат колку што е и бесплоден. Уверувањето оти постои занимлива генерална теорија за човечките суштества или нивното угнетување ми личи на уверувањето дека постои занимлива генерална теорија за вистината и нашиот неуспех да ја досегнеме. Од истите разлози од кои трансценденталните термини како "вистинит" и "добар" не се подложни на дефиниција, ниту заблудите ни угнетувањето немаат еден единствен врат кој може да биде пресечен со еден единствен критички рез.

Марија Лагонс (Maria Lugones) е еден пример на феминистички теоретичар кој ја согледува потребата за општа философска теорија на угнетувањето и ослободувањето. Таа, на пример, вели дека "онтолошката или метафизичката можност на ослободувањето треба да биде докажувана, објаснувана, разоткривана" ("Structure/Antistructure and Agency under Oppression", *Journal of Philosophy* 87 [October 1990], 502). Јас претпочитам да се држам единствено до емпириските можности за ослободување. Иако наполно

<sup>18</sup> I am not fond of the term "postmodernism" and was a bit startled (as presumably was MacIntyre) to find Lovibond saying that Lyotard, MacIntyre and I are "among the most forceful exponents of the arguments and values which constitute postmodernism within academic philosophy." (p. 5). Still, I recognize the similarities between our positions which lead Lovibond to group the three of us together. Some of these similarities are outlined by Fraser and Nicholson at pp. 85ff. of the article cited in fn. 15.

<sup>19</sup> Ibid., p. 12.

<sup>20</sup> MacKinnon, p. 86. See also pp. 50, 54, for the "postmodernist" suggestion that the quest for objectivity is a specifically masculinist one.

<sup>21</sup> We pragmatists are often told that we reduce moral disagreement to a mere struggle for power by denying the existence of reason, or human nature, conceived as something which provides a neutral court of appeal. We often rejoin that the need for such a court, the need for something ahistorical which will ratify one's claims, is itself a symptom of power-worship-of the conviction that unless something large and powerful is on one's side, one shouldn't bother trying.

<sup>22</sup> Developing this point would take too long. Were more time and space available, I should argue that trying to integrate feminism into a general theory of oppression--a frequent reaction to the charge that feminists are oblivious to racial and economic injustice--is like trying to integrate Galilean physics into a general theory of scientific error. The latter attempt is as familiar as it is fruitless. The conviction that there is an interesting general theory about human beings or their oppression seems to me like the conviction that there is an interesting general theory about truth and our failure to achieve it. For the same reasons that transcendental terms like "true" and "good" are not susceptible of definition, neither error nor oppression has a single neck which a single critical slash might sever.

Maria Lugones is an example of a feminist theorist who sees a need for a general philosophical theory of oppression and liberation. She says, for example, that "the ontological or metaphysical possibility of liberation remains to be argued, explained, uncovered" ("Structure/Antistructure and Agency under Oppression", *Journal of Philosophy* 87 [October 1990], p. 502). I should prefer to stick to merely empirical possibilities of liberation. Although I entirely agree with Lugones about the need to "give up the unified self" (p. 503), I do not see this as a matter of ontology, but merely as a way of putting the familiar point that the same human being can contain different coherent sets of belief and desire--different roles, different personalities, etc.--correlated with the different



се согласувам со Лагонс во врска со потребата "да се откажеме од обединетата себност" (593), јас ова го гледам не како прашање на онтологијата, туку само како начин на изразување на вообичаената поента дека истото човечко суштество може да содржи различни кохерентни множества на верувања и желби - различни улоги, различни личности, итн., - корелирани со различните групи на кои тој/таа им припаѓа или чија моќ мора да ја признае. Едно позначајно несогласување помеѓу нас, можеби се однесува на пожелноста на хармонизирањето на нечии различни улоги, слики за себе, итн., во единствена обединувачка приказна на себеси. Таквото обединување - оној вид нешта кои подоцна ги опишувам како поразувачки расколи - ми изгледа пожелно. Лагонс, од друга страна, инсистира на пожелноста од "граничното искусување на себеси" (506).

<sup>23</sup> За добар пример на ова обвинување, видете Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions* (Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1988): "... хуманистичките дисциплини мораат да го пробијат својот пат помеѓу, од една страна, една традиционална, фундационалистичка концепција за нивната задача, и, од друга, таканаречениот "нов прагматизам" кон кој прибегаа некои од критичарите на фундационализмот. Доколку философијата не е фундационалистичка дисциплина, аргументира Ричард Рорти, тогаш таа едноставно се занимава со конверзација: таа раскажува приказни, кои успеваат едноставно преку нивниот успех. Бидејќи не постои стандард или референтна точка вон системот на нечии верувања на која би можеле да се повикаме, критичките аргументи и теориските рефлексии немаат моќ врз овие верувања или од нив образуваните практики. Тогаш, иронично, тврдењето дека философите и теоретичарите раскажуваат приказни, кое започнува како критика на идеологијата ... станува начин на заштитување на доминантната идеологија и нејзините професионално успешни практикувачи од подробното испитување на аргументите, ценејќи дека оваа критика не е издржана наспроти вообичаените верувања, и дека теориските аргументи немаат консеквенци. Овој прагматизам, чие самозадоволство изгледа наполно соодветно на Регановото Доба, опстојува единствено преку еден теориски аргумент од видот на кој тој во принцип му се спротивставува, како аисториски "преформизам": она што некој го прави мора да биде втемелено врз неговите верувања, но бидејќи нема темели вон системот на нечии верувања, единственото нешто кое логички би можело некој да натера да промени некое верување е нешто во коешто тој веќе верува" (55).

Калер е во право кога вели дека ние прагматистите се приклонуваме кон второво гледиште, но греша кога сугерира дека ние мислиме оти логичките промени во верувањето се единстве-

groups to which he or she belongs or whose power he or she must acknowledge. A more important disagreement between us, perhaps, concerns the desirability of harmonizing one's various roles, self-images, etc., in a single unifying story about oneself. Such unification—the sort of thing which I describe below as overcoming splits—seems to me desirable. Lugones, on the other hand, urges the desirability of "experiencing oneself in the limen" (p. 506).

<sup>23</sup> For a good example of this charge, see Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and its Institutions* (Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1988), p. 55. "...the humanities must make their way between, on the one hand, a traditional, foundationalist conception of their task and, on the other, the so-called 'new pragmatism' to which some critics of foundationalism have retreated. If philosophy is not a foundationalist discipline, argues Richard Rorty, then it is simply engaged in a conversation; it tells stories, which succeed simply by their success. Since there is no standard or reference point outside the system of one's beliefs to appeal to, critical arguments and theoretical reflections can have no purchase on these beliefs or the practices informed by them. Ironically, then, the claim that philosophers and theoreticians tell stories, which originates as a critique of ideology...becomes a way of protecting a dominant ideology and its professionally successful practitioners from the scrutiny of argument, by deeming that critique can have no leverage against ordinary beliefs, and that theoretical arguments have no consequences. This pragmatism, whose complacency seems altogether appropriate to the Age of Reagan, subsists only by a theoretical argument of the kind it in principle opposes, as an ahistorical 'preformism': what one does must be based on one's beliefs, but since there are no foundations outside the system of one's beliefs, the only thing that could logically make one change a belief is something one already believes."

Culler is right in saying that we pragmatists hold the latter view, but wrong in suggesting that we think that *logical* changes in belief are the only respectable ones. What I have called "creative misuses" of lan-



ните кои се респектабилни. Она што јас го нареков "креативни злоупотреби" на јазикот се *причини* да се промени нечие верување, дури и ако не се *разлози* за тоа. Видете ја дискусијата за Дејвидсоновите гледишта за метафората во различни есеи од моето дело *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, 1991) за поопстојно изложување на дистинкцијата причина-разлог, и за тврдењето дека поголемиот дел од моралниот и интелектуалниот напредок се одвива преку не-"логички" промени во верувањата. Калер е еден од луѓето кои ги имам на ум во фусотата 16 погоре - луѓето кои сакаат да се придржуваат кон приматот на логиката (и следствено кон "теориската рефлексција" и "критиката") истовремено напуштајќи го логоцентризмот. Мислам дека тоа не може да се прави.

Калеровото обвинување може да се најде и кај многумина други автори, на пример Joseph Singer, "Should Lawyers Care about Philosophy?" *Duke Law Journal* (1989): "...Рорти ... го маргинализираше потфатот на философијата, лишувајќи го со тоа прагматизмот од каков и да било критички зафат (1752)". Според моето гледиште, прагматизмот ги зафаќа другите философии, но не социјалните проблеми како такви - и така е подеднакво корисен за фашистите како Мусолини и конзервативците како Оукшот (Oakeshott), како што е и за либералите како Дјуи. Сингер смета дека јас го имам "идентификувано разумот со status quo" и дека ја имам дефинирано "вистината како коекстензивна со преовладувачките вредности во едно општество" (1763). Сметам дека овие тврдења се резултат од истиот заклучок кој Калер го изведува во горенаведениот пасус. И Сингер и Калер сакаат философијата да биде способна за поставување цели и да не биде ограничена единствено на помошната улога која ја опишувам во забелешката 26 подолу.

<sup>24</sup> Видете го Патнамовото дело *Representation and Reality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), 114-15. Видете ја исто така формулацијата на Роберт Брандом (Robert Brandom) за "феноменализмот во врска со вистината" како гледиште дека "нешто да биде вистинито значи да биде разбрано како *наполно* земено за вистинито (како нешто во кое се верува)." Брандом вели дека она што е најинтересно во врска со класичните прагматистички приказни (Ч. С. Пирс, Вилијам Џејмс) е "двојната приврзаност кон едно нормативно објаснување на тврдењето или верувањето [објаснувањето на верувањето како правило на дејствување, дадено од Александар Бејн (Alexander Bain) и Пирс] коешто не се потпира врз еден претпоставен објаснувачки, претходен поим за вистината, и сугестијата дека вистината може да биде разбрана феноменалистички, низ одликите на овие независно карактеризирани земања-за-вистинито" ("Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk", *Mid-*

*guage* are *causes* to change one's belief, even if not *reasons* to change them. See the discussion of Davidson on metaphor in various papers in my *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) for more on this cause-reason distinction, and for the claim that most moral and intellectual progress is achieved by non-"logical" changes in belief. Culler is one of the people I had in mind in fn. 16 above--the people who want to hang on to the primacy of logic (and thus of "theoretical reflection" and "critique") while abandoning logocentrism. I do not think this can be done.

Culler's charge can be found in many other authors, e.g., Joseph Singer, "Should Lawyers Care About Philosophy?", *Duke Law Journal* 1989, pp. 1752: "...Rorty...has maginalized the enterprise of philosophy, thereby depriving pragmatism of any critical bite." On my view, pragmatism bites other philosophies, but not social problems as such-and so is as useful to fascists like Mussolini and conservatives like Oakeshott as it is to liberals like Dewey. Singer thinks that I have "identified reason with the status quo" and defined "truth as coextensive with the prevailing values in a society." (p. 1763) These claims are, I think, the result of the same inference as Culler draws in the passage quoted above. Both Singer and Culler want philosophy to be capable of setting goals, and not to be confined to the merely ancillary role I describe in n. 26 below.

<sup>24</sup> See Putnam's *Representation and Reality* (Cambridge: MIT Press, 1988), pp. 114-15. See also Robert Brandom's formulation of "phenomenalism about truth" as the view that "being true is to be understood as being *properly* taken-true (believed)." Brandom says that what is of most interest about the classical pragmatist stories (C.S. Peirce, William James) is "the dual commitment to a normative account of claiming or believing [Alexander Bain's and Peirce's account of belief as a rule for action] that does not lean on a supposedly explanatory antecedent notion of truth, and the suggestion that truth can then be understood phenomenal-istically, in terms of features of these independently characterized takings-true" (Brandom, "Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk," *Midwest Studies in Philosophy* 12 [1988]: 80). Brandom, Davidson and I would agree with Putnam that "truth does not transcend use" but I think all three of us might be puzzled by Putnam's further claim that "whether an epistemic situation is any good or not depends on whether

west Studies in Philosophy 12 [1988], 80). Брендон, Дејвидсон и Јас би се согласиле со Патнам дека "вистината не ја трансцендира употребата", но сметам дека сите тројца би биле збунети од натамошното тврдење на Патнам дека "дали една епистемичка ситуација е добра или не зависи од тоа дали повеќе различни искази се вистинити" (*Representation and Reality*, 115). Мене ова ми изгледа како да се каже дека дали една личност е богата или не, зависи од тоа колку пари има таа.

<sup>25</sup> Во "Should Lawyers Care?" Џозеф Сингер (Joseph Singer) ја фали Елизабет Спелман (Elizabeth Spelman) за тоа што "ги користи орудијата на философијата за да ја промовира праведноста" и сугерира дека една таква употреба треба да покаже дека "категориите и формите на дискурсот коишто ние ги употребуваме... имаат значителни консеквенци при канализирањето на нашето внимание во определени насоки" (1771). Секако, инсистирањето дека не се потребни никакви специјални орудија, никаква специјална философска експертиза, да се воочи и развие последнава поента, не претставува непочитување на достигнуањата на Спелман, или на философијата. Употребувањето на поимите како "моќни методи" и "прецизни аналитички инструменти" во реториката на аналитичката философија и на марксизмот, за мене претставува заведувачко рекламирање. Еден неповолен исход од ваквата мистификација е тоа што кога некој професор по философија како Спелман или Јас прави нешто полезно, се претпоставува дека ние правиме нешто специфично философско, нешто за што философите се специјално обучени. Доколку потоа не успееме да продолжиме и да сториме нешто друго коешто треба да биде сторено, обично сме обвинувани дека користиме излитено и несоодветно множество од философски орудија.

<sup>26</sup> Видете го Дјуиевиот текст "From Absolutism to Experimentalism", in *The Latter Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 5: 160: "Во меѓувреме главна задача на оние коишто себеси се нарекуваат философи е да припомнат во ослободувањето од бесплезната граѓа која ги блокира нашите патишта на мислата, и да се стремат да ги исправат и отворат патеките кои водат кон иднината". Кај Дјуи често се среќава оваа реторика на расчистување на патишта, реторика којашто се надоврзува на Локовиот опис на самиот себеси како прост работник на оние кои му се чинеле како пророчки духови на неговото време - корпускуларните научници како Њутон и Бојл. Обете метафори сугерираат дека работата на философите е да ја отстранат застарената философија од патот на оние кои покажуваат невообичаена храброст и имагинација.

Во „Should Lawyers Care?“ Сингер вели дека "Дјуи, за разлика од Рорти, ги согледува проблемите на философијата како

many different statements are true" (*Representation and Reality*, p. 115). This seems to me like saying that whether a person is wealthy or not depends on how much money she has.

<sup>25</sup> Joseph Singer, in the article cited in n. 24, praises Elizabeth Spelman for "using the tools of philosophy to promote justice," and suggests that one such use is to show that "the categories and forms of discourse we use...have important consequences in channeling our attention in particular directions." Surely it is no disrespect to Spelman's achievement, nor to philosophy, to insist that it takes no special tools, no special philosophical expertise, to make and develop this latter point? The use of notions like "powerful methods" and "precise analytical instruments" in the rhetorics of analytic philosophy and of Marxism constitutes, to my mind, misleading advertising. An unfortunate result of such mystification is that whenever a philosophy professor like Spelman or I does something useful, it is assumed that we were doing something distinctively philosophical, something philosophers are specially trained to do. If we then fail to go on to do something else which needs to be done, we will usually be charged with using an obsolete and inadequate set of philosophical tools.

<sup>26</sup> See Dewey's "From Absolutism to Experimentalism" in *Later Works of John Dewey*, vol. 5 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), p. 160: "Meantime a chief task of those who call themselves philosophers is to help get rid of the useless lumber that blocks our highways of thought, and strive to make straight and open the paths that lead to the future." There is a lot of this road-clearing rhetoric in Dewey, rhetoric which is continuous with Locke's description of himself as an underlaborer to those who seemed to him the prophetic spirits of his time-corporate scientists like Newton and Boyle. Both metaphors suggest that the philosophers' job is to drag out-dated philosophy out of the way of those who are displaying unusual courage and imagination.

Singer, in the article cited in n. 24, says that "Dewey, unlike Rorty, saw the problems of philosophy as inseparable from the prob-



неразделни од проблемите на колективниот живот" и дека "одвојувајќи ја философијата од праведноста, Рортиевата визија ги поткрепува постојните односи на моќта" (1759). Вистина е дека Дјуи честопати зборува како социјалните и философските проблеми да се испреpletени, но јас би го застапувал ставот дека сите овие пасуси најдобро можат да бидат интерпретирани во смисла на расчистување на патот. Тукушто сугерирав дека Дјуи никогаш, според мене, не го согледувал прагматизмот како што марксистите го согледуваат дијалектичкиот материјализам - како философски клуч кој ги отклучува тајните на историјата или на општеството.

<sup>27</sup> Овој и претходниот цитат се од Frye, *Politics of eality*, 80

<sup>28</sup> MacKinnon, "On Exceptionality", 221; cf 137.

<sup>29</sup> John Dewey, "Philosophy and Democracy", *The Middle Works*, 11: 145.

<sup>30</sup> Да употребиме една аналогија сугерирана од песната на Шарлот Перкинс Гилман (Charlotte Perkins Gilman) "Similar Cases", тоа е како некој да им рекол на суштествата кои конечно требале да станат цицачи: "Не се обидувајте да ги имитирате начините на кои овие поголеми и помоќни риби се справуваат со нивната околина. Поскоро, најдете начини на дејствување кои ќе ви помогнат да пронајдете нова околина". ("Similar Cases" можеби најлесно може да се најде кај Anne Lane, *To Herland and Beyond: the Life and Works of Charlotte Perkins Gilman* [New York: Pantheon, 1990], 363-4. Поентата на оваа песна е дека доколку беше вистина она што честопати им се вели на феминист(к)ите, "вие не можете да ја измените вашата природа", не би имале ниту биолошка ниту културна еволуција.)

<sup>31</sup> Frye, *Politics of Reality*, 154.

<sup>32</sup> Како што пред малку сугерирав, лесно е да се поврзе Дјуиевото тврдење дека во философијата, "реално" е исто толку оценувачки термин колку и "добро", со "постмодернистичките" гледишта - на пример, оние кои можат да се најдат во делото на Крис Видон (Chris Weedon) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (New York: Blackwell, 1987). Единствената разлика помеѓу Видонината и Дјуиевата критика на философската традиција е онаа која исто така ги раздвојува современите прагматисти како Патнам и Дејвидсон од Дјуи - употребата на "јазик" наместо Дјуиевиот збор "искуство" како име за она чие преобликување е битно за угнетените. Видон, како Патнам и Дејвидсон, а за разлика од Дјуи, е она што Вилфрид Селарс (Wilfrid Sellars) го нарече "психолошки номиналист" некој кој верува дека сета свесност е јазичка работа. Таа вели, "Како алтисеровскиот марксизам, и феминистичкиот постструктурализам ја прави примарната претпоставка дека јазикот е оној кој не оспособува да мислиме, зборуваме и да му даваме значење на светот околу нас. Значењето и свеста не постојат

lems of collective life", and that "by seperating philosophy from justice, Rorty's vision reinforces existing power relations..." (p. 1759). It is true that Dewey often speaks as if social problems and philosophical problems were interlocked, but I should argue that all these passages can best be interpreted in the road-clearing sense I have just suggested. Dewey never, I think, saw pragmatism in the way in which Marxists saw dialectical materialism--as a philosophical key which unlocks the secrets of history or of society.

<sup>27</sup> This and the previous quote are from Frye, p. 80.

<sup>28</sup> McKinnon, p. 221. Cp. 137.

<sup>29</sup> "Philosophy and Democracy," *The Middle Works of John Dewey*, v. II, p. 145.

<sup>30</sup> To use an analogy suggested by Charlotte Perkins Gilman's poem "Similar Cases", it is as if one said to the creatures which were eventually to become the mammals: "Do not try to imitate the ways in which those larger and more powerful fish cope with their environment. Rather, find ways of doing things which will help you find a new environment." (Similar Cases" is perhaps most easily available at pp. 363-4 of Ann Lane, *To Herland and Beyond: The Life and Works of Charlotte Perkins Gilman* (New York, Pantheon, 1990). The point of the poem is that if it were true that, as feminists were often told, that "you can't change your nature" we should have had neither biological nor cultural evolution).

<sup>31</sup> *The Politics of Reality*, p. 154.

<sup>32</sup> As I suggested earlier, it is easy to bring together Dewey's claim that, in philosophy, "real" is as evaluative a term as "good" with "postmodernist" views-for example, those found in Chris Weedon's book *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Pretty much the only difference between Weedon's criticism of the philosophical tradition and Dewey's is one which also seperates contemporary pragmatists like Putnam and Davidson from Dewey-the use of "language" instead of Dewey's word "experience" as the name of what it is important for the oppressed to reshape. Weedon, like Putnam and Davidson and unlike Dewey, is what Wilfrid Sellars called a "psychological nominalist"-someone who believes that all awareness is a linguistic affair. At p. 32 she says "Like Althusserian Marxism, feminist poststructuralism makes the primary assumption that it is language which enables us to think, speak and give meaning to the world around us. Meaning and consciousness do not exist outside language." The difference with Dewey has few consequences, however, since Dewey would have heartily agreed with Weedon (p. 131) that one should not view language "as a transparent



вон јазикот" (32). Сепак, разликата од Дјуи нема многу консеквенци, бидејќи Дјуи од срце би се согласил со Видон дека јазикот не треба да се смета "за транспарентно орудие за изразување на фактите", туку "како материјал во кој се конструираат посебните, честопати спротиставени верзии на фактите" (131).

Единствената реална предност на психолошкиот номинализам за феминистите, можеби, е тоа што тој ги заменува тешките-за-расправа (во искушение сум да кажам "метафизичките") прашања за тоа дали жените имаат различно *искуство* од мажите, или Африканците различно искуство од Европејците, или за тоа дали искуството на африканските жени од повисоката класа повеќе наликува на она на европските мажи од пониската класа одошто на она на европските жени од повисоката класа, со полесните-за-дискусија (поочевидно емпириски) прашања за тоа кој *јазик* овие различни групи на луѓе го користат за да ги оправдаат своите акции, да ги изложат своите најдлабоки надежи и стравувања, итн. Одговорите на вториве прашања се отскочни места за практичните сугестии во врска со различните јазици кои тие би можеле да ги употребуваат, или ги употребувале. Ја споделувам сомнежливоста на МекКинон во врска со идејата дека "гледните точки поседуваат гениталии", како и сомнежливоста на Сандра Хардинг (Sandra Harding) во поглед на полезноста на поимите како "женска моралност", "женско искуство", "женско стојалиште". Видете го текстот на Хардинг "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory" in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Kittay and Diana Meyers (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987), 296-315.

Иако поголемиот дел од доктрините (на пр. есенцијализмот, картезијанскиот индивидуализам, моралниот универзализам) кои Видон му ги припишува на "либералниот хуманизам" се доктрини кон кои исто така целеше Дјуи (ноторен либерален хуманист), Видон не изгледа способна да го одбегне она коешто Мери Хоксворт (Mary Hawkesworth) го нарекува "наука на наследниците која еднаш и засекогаш може да ги отфрли изобличувањата на андроцентризмот" ("Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth", in *Feminist Theory in Practice and Process*, ed. Micheline R. Malson et al. [Chicago: University of Chicago Press, 1989], 331). Но откако еднаш ќе го оставите настрана универзализмот, не треба да се надевате ниту на нокаутирачки побивања, ниту да зборувате за "изобличување". Хоксворт продолжува да ја критикува Хардинг поради тоа што вели дека "[ф]еминистичките аналитички категории мораат да бидат нестабилни во овој историски миг (Harding, the Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory," in *ibid.*, 19). Но, прорекувањето и нестабилните категории одат заедно, и тврдењето на Хардинг се согласува со многу пасуси

tool for expressing facts" but as "the material in which particular, often conflicting versions of facts are constructed."

The only real advantage to psychological nominalism for feminists, perhaps, is that it replaces hard-to-discuss (I am tempted to say "metaphysical") questions about whether women have a different *experience* than men, or Africans a different experience than Europeans, or about whether the experience of upper-class African women is more like that of lower-class European men than that of upper-class European women, with easier-to-discuss (more evidently empirical) questions about what *language* these various groups of people use to justify their actions, exhibit their deepest hopes and fears, etc. Answers to the latter questions are jumping-off places for practical suggestions about different languages which they might use, or might have used. I share MacKinnon's skepticism about the idea that "viewpoints have genitals" and Sandra Harding's skepticism about the utility of notions like "woman's morality", "woman's experience", and "woman's standpoint". See Harding's "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory", in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Kittay and Diana Meyers (Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1987), pp. 296-315.

Although most of the doctrines (e.g., essentialism, Cartesian individualism, moral universalism) which Weedon attributes to "liberal humanism" are doctrines Dewey (a notorious liberal humanist) also targeted, Weedon does not seem able to eschew a longing for what Mary Hawkesworth calls "a successor science which can refute once and for all the distortions of androcentrism". (Hawkesworth, "Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth" in *Feminist Theory in Practice and Process*, ed. Micheline R. Malson et al. [Chicago, University of Chicago Press, 1989], p. 331.) But once you put aside universalism, you should neither hope for knock-down refutations nor talk about "distortion". Hawkesworth goes on to criticize Harding for saying that "Feminist analytical categories *should* be unstable at this moment in history" (Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", in the same collection, at p. 19.) But prophecy and unstable categories go together, and Harding's claim chimes with many of the passages I have been quoting from Frye. Harding's further claim that "we [feminists] should learn how to regard the instabilities themselves as valuable resources" is one that Dewey would have cheered.

од Фрај коишто ги наведов. Дополнителното тврдење на Хардинг дека "ние [феминист(к)ите] треба да научиме да ги гледаме самите нестабилности како вредни ресурси" Џуи сигурно би го поддржал.

<sup>33</sup> Frye, *Politics of Reality*, 48-9.

<sup>34</sup> Премалку знам за историјата на феминизмот - за тоа колку долга и континуирана била феминистичката традиција - за да спекулирам за тоа кога нештата започнале да се менуваат.

<sup>35</sup> Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978* (New York: Norton, 1979), 40.

<sup>36</sup> Продолжената привлечност на овој клуб во нашево цинично столетие е посведочена од фактот што, иако Бернард Шо ја имаше Кандида да се подбива со Марчбанкс, Џојс го имаше Стивен Дедалус кој напиша дека "во ковачницата на својата душа би ја исковал несоздадената свест на мојата раса". Џојс не се подбиваше со Стивен, а дури и Шо призна дека Кандида "не ја знае тајната во поетовото срце".

<sup>37</sup> "Она што може, кај машкиот писател - еден Торо, да речеме, или Кристофер Сمارт или Вилијам Блејк - да изгледа како легитимна необичност, уникатна интенција, кај една од нашите две најголеми поетеси [Дикинсон] беше девалвирано во вид наивност, моминско незнаење, женски недостиг од професионализам, исто како што самата поетеса беше престорена во сентиментален објект. ("Повеќето од нас беа напола вљубени во оваа мртва девојка", признава Арчибалд МекЛиш. Дикинсон имаше педесет и пет години кога почина.)" (Rich, *On Lies*, 167).

<sup>38</sup> Ibid.,

<sup>39</sup> Frye, *Politics of Reality*, 106n.

<sup>40</sup> Ова е оној вид неискажлив ужас кој го создава чувството на морална одвратност (на пример, при меѓукастинскиот брак), и така ги обезбедува интуициите кои се обидуваме да ги доведеме во рефлексивна рамнотежа со нашите принципи. Да се смета моралната одбојност за нешто што ние можеме да го произведеме или избришеме преку менувањето на јазикот на кој се поучуваат младите е првиот чекор кон една универзалистичка концепција на моралниот напредок.

<sup>41</sup> Со цел да сфатиме колку е далечна оваа иднина, да ја земеме предвид поентата на Ева Клосовски Сеџвик (Eve Klossofski Sedgwick) дека ќе бидеме праведни кон геј единствено кога ќе ни биде исто толку сеедно дали ќе се испостави дека нашите деца се геј или нормални, исто колку што ни е сеедно дали ќе станат лекари или адвокати. Бездруго, таа е во право, но сепак колку родители денес можат макар и да ја замислат таквата рамнодушност? Поради разлозите кои ги сугерираше Стаут (во *Ethics after Babe!*), јас претпоставувам дека ниту сексизмот ниту хомофобијата можат да исчезнат додека опстојува она другото.

<sup>33</sup> Frye, pp. 48-49.

<sup>34</sup> I am too ignorant about the history of feminism-about how long and how continuous the feminist tradition has been-to speculate about when things began to change.

<sup>35</sup> Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978* (New York and London, Norton, 1979), p. 40.

<sup>36</sup> The continued attractions of this club in our own cynical century are evidenced by the fact that, even as Bernard Shaw was having Candida make fun of Marchbanks, Joyce had Stephen Dedalus write that he would "forge in the smithy of my soul the uncreated conscience of my race". Joyce was not making fun of Stephen, and even Shaw admitted that Candida "does not know the secret in the poet's heart."

<sup>37</sup> "What might, in a male writer-a Thoreau, let us say, or a Christopher Smart of William Blake-seem a legitimate strangeness, a unique intention, has been in one of our two major poets [Dickinson] devalued into a kind of naiveté, girlish ignorance, feminine lack of professionalism, just as the poet herself has been made into a sentimental object. ('Most of us are half in love with this dead girl', confesses Archibald MacLeish. Dickinson was fifty-five when she died.)" (Rich, p. 167).

<sup>38</sup> Rich, p. 17.

<sup>39</sup> Frye, p. 106n.

<sup>40</sup> This is the sort of ineffable horror which creates a sense of moral abomination (at, e.g., inter-caste marriage), and thus furnishes the intuitions which one tries to bring into reflective equilibrium with one's principles. To view moral abominableness as capable of being produced or erased by changing the language taught to the young is the first step toward a non-universalist conception of moral progress.

<sup>41</sup> To realize how far away such a future is, consider Eve Klossofsky Sedgwick's point that we shall only do justice to gays when we become as indifferent to whether our children turn out gay or straight as we are to whether they become doctors or lawyers. Surely she is right, and yet how many parents at the present time can even imagine such indifference? For the reasons suggested by Stout (see n. 13 above), I suspect that neither sexism nor homophobia can vanish while the other persists.



<sup>42</sup> Прагматистите не треба да одрекуваат дека вистините искази се секогаш вистинити (како што јас, за жал, во минатото сугерирав дека би можеле - особено во мојот текст "Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr? *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs za Berlin* [1987] 247-63). Стаут (*Ethics after Babel*, chap. 11) со право ме прекорува за овие сугестии и вели дека прагматистите би требало да се согласат со сите други дека "Ропството е апсолутно лошо" отсекогаш било вистинито - дури и во периодите кога ова би му звучело налудничаво на секој засегнат, дури и на робовите (кои се надевале дека нивните ближни соплеменници ќе ја повратат силата и ќе ги поробат нивните сегашни господари). Сè што им е потребно на прагматистите е тврдењето дека оваа реченица не ја прави вистинита ништо друго освен верувањата коишто би ги употребиле со цел да ја поткрепиме - и, особено, не нешто како Природата на Човечките Суштества.

<sup>43</sup> Јас ги критикував претензиите на реалистите дека можат да го објаснат успехот на предвидувањето преку вистината, во првиот дел од моето дело *Objectivity, Relativism, and Truth*. Сродната поента - дека успехот на една вистинита теорија изискува исто толку историско-социолошки објаснувања како и успехот на некоја лажна теорија - е изведена од Бери Барнс (Barry Barnes) и другите членови на таканаречената Единбуршка школа на социологијата на науката.

<sup>44</sup> Може да се чини дека гледиштето коешто јас тука го нудам е она коешто Фрај го отфла под името "институционална теорија на личноста" - теоријата дека, како што таа тоа го формулира, "личност денотира една социјална и институционална улога и дека некому може да му се дозволи или да му се забрани да ја усвои оваа улога" (49). Таа вели дека ова гледиште "може да биде привлечно за фалистот, кој би мечтаел за моќта да создава личности". Но, јас не сакам да кажам дека луѓето имаат моќ да создадат целосна личност од жената преку чин на милост, на начин на кој господарите имаат моќ да создадат благородници од обичните луѓе. Напротив, јас би инсистирал на тоа дека мажите не би можеле да го направат тоа и кога би се обиделе, бидејќи тие се исто толку колку и жените заробени во јазичките практики кои на жените им го отежнуваат бидувањето целосни личности. Утопијата којашто ја предвидувам, во која овие практики едноставно се заборавени, не е таква што може да биде постигната преку еден чин на удостојување од страна на мажите, исто како што еден апсолутен монарх не би можел да произведе егалитарна утопија едновременно давајќи им благороднички статус на сите свои поданици.

<sup>42</sup> Pragmatists need not deny that true sentences are always true (as I have, unhappily, suggested in the past that they might--notably in my "Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr? (*Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin*, 1987)). Stout (*Ethics After Babel*, chapter 11) rightly rebukes me for these suggestions, and says that pragmatists should agree with everybody else that "Slavery is absolutely wrong" has always been true-even in periods when this sentence would have sounded crazy to everybody concerned, even the slaves (who hoped that their fellow-tribespeople would return in force and enslave their present masters). All that pragmatists need is the claim that this sentence is not *made* true by something other than the beliefs which we would use to support it-and, in particular, not by something like The Nature of Human Beings.

<sup>43</sup> I have criticized realists' claims to explain predictive success by truth in Part I of my forthcoming *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). A related point-that the success of a true theory needs just as much historico-sociological explanation as the success of a false one-is made by Barry Barnes and other members of the so-called "Edinburgh school" of sociology of science.

<sup>44</sup> It may seem that the view I am offering is the one which Frye rejects under the name of "the institutional theory of personhood"-the theory that, as she puts it, "person" denotes a social and institutional role and that one may be allowed or forbidden to adopt that role." (p. 49) She says that this view "must be attractive to the phallist, who would fancy the power to create persons". But I do not want to say that men have the power to make full persons out of women by an act of grace, in the way in which sovereigns have the power to make nobles out of commoners. On the contrary, I would insist that men could not do this if they tried, for they are as much caught as are women in the linguistic practices which make it hard for women to be full persons. The utopia I foresee, in which these practices are simply forgotten, is not one which could be attained by an act of condescension on the part of men, any more than an absolute monarch could produce an egalitarian utopia by simultaneously ennobling all her subjects.





identities



ўриказу/осбр̄и reviews

ўриказу/осбр̄и reviews





**Виктор Шиков**

**МРЕЖА ОД МАЛЕЧКИ ПРИКАЗНИ,  
ФЕМИНИСТИЧКИ ЛОВ  
ВО ПОСТБИОЛОШКИОТ ПЕЈЗАЖ**

кон *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Femaleman Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience*, New York, London: Routledge, 1997.

Безрезервната, егзактна научна визионерска верба во недозавршеното енциклопедиско богатство на морфолошкиот потенцијал на природната материја, чии нови, експериментални лабораториски форми на постоење допрва треба да ја индуцираат орбитата на својот филозофски микрокосмос, ја условува и медитацијата за престапот преку границите на биологијата, на јазикот и кумулативната емпирија од прагматистичката, социјална полемика на реализираните политички доктрини и адаптивни политички концепти. Полемика која особено по капиталистичката леукемија која седржавно го зафати СССР и предизвика рапидна деструкција на довчерашниот биполарен свет, зема глобализирачки димензии, претворајќи се во грандиозен, за некого и параноичен проект наречен Нов Светски Поредок. Монументалниот, вертикален стремеж на модернистичкиот дух кон возвишена онтолошка утеха се разочаруваше цели дваесет векови, сè додека телеологијата на неговите интегритички пориви не беше протолкувана како конечно слепило на еднонасочната историска улица, последна граница за новомилениумскиот, авторегулативен, хоризонтален диверзитет на индивидуалните слободи. Настапува глобална дезинтеграција и фрагментација на модерниот идентитет. Потем, во новоглобална игра, со еден вид поствавилонски потентна комбинаторика со парчињата на фрагментираниот модернистички идентитет, од екуменските депонии на историската меморија се активира проективната моќ на заште-

**Viktor Shikov**

**A NET OF LITTLE STORIES,  
FEMINIST HUNT IN THE  
POST-BIOLOGICAL LANDSCAPE**

Towards *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Femaleman Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience*, New York, London: Routledge, 1997.

The unreserved, exact scientific visionary faith in the unfinished encyclopaedic abundance of the morphologic potential of natural matter – whose new, experimental laboratory life forms have yet to induce the orbit of their philosophic microcosm – is also determined by a meditation on the trespass outside the borders of biology, language and the cumulative empiricism of the pragmatic social polemic of the implemented political doctrines and adaptive political concepts. A polemic that – especially after the capitalistic leukaemia that swept over the USSR and caused rapid destruction of the, heretofore, bipolar world – takes on global dimensions, turning into a grandiose, for some even a paranoid, project called New World Order. The monumental, vertical drive of the modernistic spirit towards an exalted ontological solace had been disappointed for twenty centuries, until the teleology of its integrative urges was not interpreted as the final blindness in the one-way street of history, the last frontier of the new-millennial, auto-regulated, horizontal diversity of individual freedom. A global disintegration and fragmentation of the modern identity takes place. It is then, in a new global game, with a sort of postbabylonian potent theory of combinations using the pieces of the fragmented modernistic identity, from the ecumenical landfills of history's memory, that the projective power of the saved culture capital, built within the mainstays of the referential points (race, class, gender, gene, education, family, nation, etc.) is activated. At that time the so called modern state occurs, which is the hyper-textually realised theme of



дениот културен капитал, дотогаш вграден во стожерите на референцијалните точки (раса, класа, пол, ген, образование, фамилија, нација, итн.итн.). Настанува т.н. постмодерна состојба, која е хипертекстуално реализираната тема и на *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Femaleman Meets Oncomouse*, последната книга на д-р Дона Ј. Харавеј.

Полифоничниот глас на д-р Харавеј низ поглавјата илустрирани со сликите на Лин Рандолф (кои се своевиден вовед, но едновременно и визуелна синтеза за медитациите на Харавеј), се обидува да нè освети за раширената мрежа на малечките приказни, изнедрени и испреплеткани внатре во тој, со прогресот на експерименталното поместување на егзистенцијалните граници, од темел прекомбиниран хаосмос на постоењето. Дона Харавеј гази по лилпутанската сигурност на Деридијанските траги, веќе разгазени по маргините на длабокиот лански снег од Лиотаровата постмодерна состојба. Сама среде завеаниот, стерилан постбиолошки пејзаж, Харавеј со себе ги носи инструментите на биотехнологијата, генетскиот инженеринг и технонауката, со кои би сакала да ги испише новите, киберантрополошки митови - не веќе имагинарна кохезивна сила, туку реални виртуелности за имплодираните, индиго хоризонти на виртуелната реалност. Во длабокиот мраз на социјалната емпатија, под нејзините женскомашки нозе, д-р Харавеј се решава да направи дупка, во која ќе ја фрли испразнетата јадица со еклектичко мноштво од куќи на сопствениот феминистички прашалник. Чека, со постмодерен апетит на дискурзивен канибалист. Потем, дупчи уште една дупка. Па уште една, и уште една... сè додека дупките не ја опкружат во еден тркалезен телефонски бројчаник во чие средиште стои сама. Д-р Харавеј го пика показалецот во една од тие ескимски дупки и, со самосвесна, монадичко-интерактивна желба почнува да го врти бројот на некој од нејзините веќе недобројливи идентитети, умножени по освојувањето на авторегулирачката, кибер-слобода. Така го започнува плетењето на хипертекстуалната комуникативна мрежа од малечки нарративи раскажувани од скромните сведоци за постоењето во имплодираниот хронотоп на киберпросторот. „Моите киборг карактери го населуваат мутираниот просторно-

*Modest\_Witness@Second\_Millennium. Femaleman Meets Oncomouse*, the latest book by Donna J. Haraway, PhD.

Through the chapters illustrated with Lynn Randolph pictures (which are an introduction of their own kind, but also a visual synthesis of Haraway's meditations), Haraway's polyphonic voice tries to make us aware of the spread net of the little stories, born and interwoven inside the fundamentally recombined (with the progress of the experimental shifting of existential limits) chaosmos of existence. Donna Haraway treads on the Lilliputian soundness of Derrida's footsteps, already impressed on the margins of last year's deep snow from Lyotard's postmodern state. Alone, in the midst of the snow-bound, sterile postbiological landscape, Haraway carries the instruments of biotechnology, genetic engineering and technoscience, which she would like to write the new, cyberanthropological myths – no longer an imaginary cohesive force but a real virtualities of the imploded, indigo horizons of virtual reality. In the deep ice of the social empathy beneath her female feet, she decides to make a hole, where she would throw the emptied fishhook with an eclectic multitude of hooks on her own feminist question mark. She waits with a post-modernist appetite of a discursive cannibal. Then, she makes one more hole; and another, and another...until the holes encircle her, creating a round telephone dial in the middle of which she stands alone. Haraway inserts her index finger in one of those Eskimo holes and, with self-conscious, monadic-interactive drive, begins to dial the number of some of her uncountable identities, multiplied after the conquering of the selfregulating cyberfreedom. This is how she starts the knitting of the hypertextual communicative web of little narratives, recounted by the modest witnesses of the existence in the imploded chronotope of the cyberspace. "My cyborg characters populate the mutated time-space regime I call technobiopower (...) The modest witness is the sender of messages to my e-mail address (...) The modest witness is a figure in the narrative net of this book, working to reconfigure the subjects, the objects

временски режим кој јас го нарекувам технобиомок (...) Скромниот сведок е испраќачот на пораки во мојата e-mail адреса (...) Скромниот сведок е фигура во наративната мрежа на оваа книга, кој работи за да ги рефигурира субјектите, објектите и комуникациската размена на технонауката во различни видови јазици“, вели д-р Харавеј.

Едно е сигурно: книгите на д-р Харавеј можете или да ги сакате или да ги мразите до презир. Таа пишува врз самоизбраната острица на експерименталниот научен скалпел, и нејзината филозофска иронија и слободата на метафорите може, или да ви се допаѓа, или да ве жести. Средина и компромис - нема, освен ако останете комплетно рамнодушен спрема барокот на нејзината доминантно феминистичка реторика со која се испишуваат нови страници од историјата на науката.

Превод: Саше Тасев

and the communication exchange of technoscience in various types of languages”, says Haraway.

One thing is certain: you either love or loathe Donna Haraway's books. She writes on the self-chosen blade of the experimental scientific scalpel. Her philosophic irony and freedom of metaphors can either annoy or amaze you. There is no middle and no compromise – except if you remain utterly indifferent towards the baroque of her dominantly feminist rhetoric, which writes new pages in the history of science.

**Александра Бубевска****ДОВОЛНО ЛИ Е ДА СИ ЖЕНА?**

кон „Длабоко дишење“ од Соња Абациева,  
Скопје: Скенпоинт, 2001.

„Метафората за сликата и за рамката со која историјата на уметноста се опишува како место на идентитет, погодна е и за разбирање на проблемите што и денес играат улога во оваа проблематика. На таканаречената светска уметност, оваа рамка што беше создадена за една одредена култура, но не и за сите култури, веќе не ѝ е по мерка...“<sup>1</sup>

Поаѓајќи од оваа метафора за тесната рамка на историјата на уметноста и потребата таа да се ревидира, за да го прочита во неа и женскиот творец својот идентитет, може да се разгледува новата книга на Соња Абациева, која е и прв антологиски преглед посветен на женската ликовна уметност во Македонија во 20-от век. Книгата се појавува со децении подоцна од првите феминистички полемики, не само во светот, туку и на балканскиот културен простор, а малку подоцна и од ликовната продукција која директно или индиректно се занимава со специфичните теми на женскиот уметнички израз. Иако е проблематична поделбата на женска и машка уметност, а уште попроблематичен унитарен концепт за женското, Абациева се определува за ваквиот пристап, со тенденција овој хронолошки преглед да „исполни одредени празнини во едукативниот, информацискиот, историскиот домен“. Ваквата амбиција веројатно произлегува од темелната позиција на авторката дека феминистичкото движење не допрело ниту до прагот на Македонија. Во сферата на

**Aleksandra Bubevska****IS BEING A WOMAN ENOUGH?**

towards “Deep Breathing” by Sonja Abazieva,  
Skopje: Scenpoint, 2001.

“The metaphor of the picture and the frame, where the history of art is described as the place of identity, is also applicable in understanding the problems which take part in this particular topic, even today. As far as the, so called Worlds Art is concerned, this frame, which was created for a certain culture, but not for all cultures, is no longer suitable ...”<sup>1</sup>

The new book of Sonja Abadziewa, which is the first antological review dedicated to the female visual art in Macedonia in the 20<sup>th</sup> century, could be observed in relation with the previously mentioned metaphor of the narrow frame of the History of the art and the need for it to be revised, so that the female artists could read their identity within its frames. This book appears several decades after the feminist polemics had ended, not only worldwide, but in the Balkan’s cultural space as well. It is also coming little behind of the artistic production that is directly or indirectly involved in working with the specific topics of the female artistic expression. Although this division to female and male art is a problematical one, and the unitary concept of what is female is even more problematical, Abadziewa decides to apply this chronological approach, with the tendency to “fill in certain voids that exist in to the educational, informatical and historical domain”. This ambition probably comes from the basic position of the author that the feminist movement haven’t reached the “front door” of Macedonian society yet. According to Abadziewa, the sphere of the History of the visual arts in 20<sup>th</sup> century in



историјата на ликовното творештво во 20-от век, пак, таа недопреност од каков било радикализам, според Абаџиева, се огледа и во фактот дека основната творечка матрица на авторките во периодот на модернизмот во Македонија - е машката матрица.

Аналогијата на ситуацијата во Македонија со онаа во повеќето земји, каде се до 80-те години на минатиот век за уметоста на жените важеле различни стандарди, за Абаџиева е појдовна точка за констатацијата дека „како резултат на тоа, женското творештво е маргинализирано, потценето, несоодветно елаборирано и делумно валоризирано“. Но, со оглед на тоа што станува збор за прва студија од ваков вид кај нас, авторката не презентира аргументи за ваквата состојба конкретно во Македонија, ниту пак нуди свое критичко или теориско читање на општо прифатениот термин „женско писмо“ (во поднасловот на англиски јазик преведено како „женски дискурс“) или барем на некои негови елементи како што се субјективноста или наративноста. Контекстуализирајќи ја ситуацијата во ликовната критика, Абаџиева попатно констатира недоветност на критичарско-историчарскиот тим во Македонија. Не навлегувајќи во полемика оценува дека изложбите „Плодова вода“, 1997 г. и особено „Нарцизми“, 1999 г. добиле крајно негативни критички осврти од машките колеги, како резултат на патријархалното мислење, фалочентричната доминација и отсуството на волја и желба да се навлезе во исказноста на женските уметници. Иако токму оваа студија би била вистинското место за теориски одговор и обмислување на македонскиот контекст. Тргувајќи од квантитативната премиса (и покрај декларирааниот метод на феноменолошка анализа) дека во Македонија, во 20-от век, бројката на жени уметници изнесува - 200, Абаџиева, во една тотална перспектива ги разгледува тематските и содржинските преокупации на македонските авторки, спецификите на ликовните медиуми и другите одредници на македонското женско писмо. Во вториот дел на книгата, самите наслови на поглавјата: „Белиот пајак“, „Мојата колиба - среќен простор“, „Сонди во телото“, „Автоскопија“, „Допир на кристалот“, „Спомени во целофан“, „Совршенство на јајцето“, „Припитомување на Та-

Macedonia, is pure, untouched. This “virginity” or “purity” of any radicalism, is also visible and can be proven by the fact that the basic creative matrix of the female artists in Macedonia during the period of the modernism –was in fact a masculine one.

The analogy of this situation in Macedonian female art with the similar situation in other countries, where till the 80es, the female art was treated differently than the masculine art; is base for Abadziewas opinion that “as a result of this circumstances, female art is marginalized, underestimated, unsuitably elaborated and is valorized only partly”. However, having in mind that this is the first study of this kind in Macedonia, we can say that the author is not presenting any kind of argumentation for this situation in Macedonian art, nor she offers her own critical or theoretical readings of the widely excepted term of women writing (in the subtitle this term is translated as **female discourse**). Also the author had missed to analyze some of its most typical elements such as the subjectivity or the narration. Conceptualizing the situation with the Critique of the visual arts, Abadziewa comes to the general vague opinion that the Critique and History team in Macedonia is inadequate, and without entering in any kind of polemics with them, she only mentions that the exhibitions “Plod ova Voda”1997 and especially “Narcizmi” 1999 were given negative reviews from the mail colleagues as a result of their patriarchal way of thinking, falocentric domination and the lack of their will and desire to enter into the specific way of expression of the female artists. By doing this the author missed the opportunity to focus on something that this study could be ideally suitable for; she missed the opportunity to focus on the theoretical answer to this kind of criticism and on the chance of setting the Macedonian context within. Abadziewa starts with the quantitative premise (although the method of the phenomenological analysis is declared as the method which is applied in the study) that in Macedonia, in the 20<sup>th</sup> century, the number of female artists equals 200, and from there in a certain wide, total perspective, she observes the thematical preoccupations of Macedonian female authors, the specifics of the visual medias and other characteristics of womens writing. In the second part of the book, the titles of the chapters such as “The white spider”, “My cottage –happy space”, “Probes

натос“, „Крикови и шепотења“ и „Жена машина“, се метафори за тие одредници на женското писмо. Секое од овие поглавја содржи и куси теориски назнаки во вид на патокази за разбирање на опишаните дела. Одреден број авторски имиња се повторуваат во различните поглавја во зависност од темите на нивните дела. Така на пример, Искра Димитрова е застапена во сите од тематските целини. Книгата е опремена со повеќе од 90 професионални и аматерски фотографии на делата (некои од нив објавени пред да бидат видени во каталозите за конкретните проекти), а во легендата на фотографијата на страница 138 постои податок кој може да го наведе читателот на погрешен заклучок дека Димитрова учествувала на Биеналето во Венеција 1999 година; фактички таа изложувала во Венеција за времетраењето на Биеналето, но надвор од официјалните конкуренции.

Соња Абадиева со овој повеќе каталожки преглед ја дијагностицира реалноста на постоењето на женскиот уметнички израз во македонското ликовно творештво. Но, заради исклучително широкиот распон на интерпретациски варијанти, нефундираноста врз релевантноста на делото или авторскиот опус, оваа книга, значајна како прв чекор во таа насока, не одговара на многу од поставените прашања за аспектите на женското писмо во македонската ликовна уметност на 20-от век. Во поширок теориски контекст отвора и едно старо прашање во смисла на веќе депласираната симетрична разлика машко - женско, особено/и во сферата на креативноста.

Неспорна е потребата за постојаното преведување и ново исчитување на историјата на македонската ликовна уметност што би вклучило објективно вреднување на делата на женските уметници, впишување на писмото на разликата, писмото на Другиот наспроти доминантното машко писмо. Но, не без сознание за ефектот, на кој предупредува и Џудит Батлер, а тоа е дека категоризацијата

in the body”, “Autoscopy”, “Touch of the Crystal”, “Memories in Cellophane”, “Perfection of the Egg”, “Taming of Thanatos”, “Achtung! Cries and Whispers” and “Women and Machine”, are representing metaphors for this specific signifiers of the women writing. Each chapter consists from a short theoretical introductions that can be seen as signs for understanding the further described artistic peaces. A number of authors names are mentioned in several chapters, according to the themes of their artistic works... For example, Iskra Dimitrova is mentioned in all of the thematically devided chapters. The book is equipped with over 90 professional or amateur photography’s of the artifacts (some of them published even before they could have been seen in to the catalogues for their own projects), and in the subtext of the photography on page 138, there is an information that can lead the reader to believe that Dimitrova actually took part in the official programs of the Biennale di Venezia in 1999, where as she was only exhibiting in Venice in the time of the duration of the Biennale, but out of the official concurrencies.

Sonja Abadziewa, with this catalogical review, only makes a diagnosis of the reality of the existence of female artistic expression in Macedonian visual arts. But due to the extremely wide aria of interpretations and the lack of basical method that measures the real values of the artistic works or of the individual opuses of the authors, this book, although an important step towards mentioned direction of evaluation of the artifacts, still fails to answer many of the questions about the aspects of the women writing in the Macedonian visual art of 20<sup>th</sup> century. Observed in a wider theoretical context, this book also rises one old in somewhat déclassé question regarding the symmetrical differences between the female and the mail, especially in to the sphere of their creativity.

The constant need for reevaluation and the new reading of the History of the Macedonian Visual arts that will include in itself an objective evaluation of the works of Macedonian female artist is undisputable. This new reading and reevaluating could also include the implementation of the writings of the difference, the writings of the Other vis a vis the dominant mail writing. But we can not do it if we are not avaire of the effect, that Judith

на сите жени во една група одделена од мажите, всушност е опасна и штетна за феминистичкиот повик за еднаквост.

Bathler is warning us of, that a simple categorization of all women in one group which is separated from the man, is in it's essence a dangerous and harmful one for the feministic cry for equality.

Translation: Tamara Bustrevska

## БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Белтинг, Х. 1997. *Крајот на историјата на уметноста*. Скопје: Култура.

## NOTES

<sup>1</sup> Belting, H. 1997. *Das Ende der Kunstgeschichte*.



Ирена Стефоска

## ПРЕДИЗВИЦИТЕ НА ПОЛИЛОГОТ

кон *Смисла и мајкоубиство од* Миглена Николчина,  
Скопје: Сигмапрес, 2000.

Книгата *Смисла и мајкоубиство* од бугарската теоретичарка и професорка Миглена Николчина се појави пред нашата читателска јавност кон крајот на 2000 година, во рамките на повеќегодишната програма на издавачката куќа СИГМАПРЕС од Скопје, во која се обраќа посебно внимание на публикувањето репрезентативни дела од областа на феминистичката мисла и „женската антропологија“ воопшто. Досега во континуитет се објавени некои протофеминистички дела (Џон Стјуарт Мил: *Потчинувањето на жените*), класичниот текст на Вирџинија Вулф, *Сопствена соба*, зборникот *Феминистички стратегии*, а следуваат *Сексуална/Текстуална политика* од Торил Мои и *Полот и нацијата* од Најра Јувал - Дејвис.

Во еден ваков контекст, студијата на Николчина претставува убав издавачки потег, пред сè поради нејзината теориска и критичка поставеност. Имено, книгата на Николчина, како што се гледа од нејзината „двојна структура“, сака во прв ред да проговори за една од централните фигури на феминистичката теорија и теоријата на литературата во XX век воопшто, Јулија Крстева. Притоа „погледот“ на Николчина врз делото на Крстева е определен од самите концепти на теорискиот „полилог“ на Крстева. Со еден збор, Николчина „ја чита Крстева преку Крстева“, влегувајќи и самата во вителот – не на дијалогот, туку на полилогот. Тоа подразбира не апологетска, туку критичка и луцидна перспектива, при што повторно се отвораат про-

Irena Stefoska

## THE CHALLENGES OF THE POLYLOGUE

Towards *Sense and Matricide* by Miglena Nikolchina,  
Skopje: Sigmapres, 2000.

*Sense and Matricide*, by the Bulgarian theorist and university professor Miglena Nikolchina, was made available to our readership at the end of the year 2000, as a part of Sigmapres' long-term program paying special attention to representative works in the realm of feminist thought and “female anthropology” in general. Several protofeministic works have been published in continuity: John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, Virginia Woolf's classical text *A Room of One's Own*, a collection of texts entitled *Feministic Strategies*, and two more texts will follow – *Sexual/Textual Politics* by Toril Moi and *Gender and Nation* by Nayra Yuval – Davis.

In a context like this, Nikolchina's study is a great move by the publisher, due to, above all, her theoretical and critical position. Nikolchina's book, as we can see from its “double structure”, wants to discuss, first and foremost, one of the central figures in feminist theory and theory of literature in the 20<sup>th</sup> century, Julia Kristeva. In doing that, Nikolchina's “gaze” on the work is determined by the very concepts of Kristeva's theoretical “polylogue”. In a word, Nikolchina “reads Krsteva through Krsteva”, herself entering the whirlpool – not the one of dialogue, but of polylogue. This indicates a critical and lucid, not apologetic, perspective, in the course of which the problematic points of an old story about the antinomies of “the female production of thought” are re-opened.

блематичните точки на една стара приказна за антиномиите на „женското продуцирање на смислата“.

Вториот дел на книгата претставува обид, повторно поаѓајќи од теориските концепти на Крстева, да се чита Вирџинија Вулф, онаа Вулф која стои на почетоците на долгото, заводливо и понекогаш опасно проблематизирање на женскиот субјективитет. Читањето на Вулф што го предлага Николчина е дотолку поинтересно, бидејќи отворено и храбро ја демаскира вечната приказна за „убиството на мајката“ како неделив идиом на формулирањето на женскиот субјект. Преку познатите метафори на „мајкоубиството“ и „немата сестра“, Николчина, меѓу другото, зборува и за еден двоен екстремизам во феминистичката литература: од една страна, тоа е екстремизам насочен кон „машкиот свет“, а од друга, (и токму тука е местото на критичката недоумица на Николчина), екстремизам кон творештвото на жените, токму она исто творештво кое „гинокритиката“ всушност сака да го откопа од целосниот заборава. Екстремизмот за кој зборува Николчина, анализирајќи го случајот на Вулф, чиј живот и дело сè уште се предмет околу кој феминистките ги кршат копјата, во крајна линија, доживува пораз на една многу суптилна територија на самото уметничко и животно „писмо“, територија на која и Николчина го пронаоѓа своето место.

Текстот на Николчина претставува вистинска новост на македонскиот читателски простор, не само поради овие туку и поради многу други луцидни и критички согледувања на отворените прашања во феминистичката теорија и критика. Посебниот шарм на оваа книга лежи во фактот што нејзината авторка истовремено е и теоретичар и поет, така што, читателот и самиот нужно ќе биде вовлечен во еден нов и автентичен „полилог“.

Starting once again from Krsteva's theoretical concepts, the second part of the book is an attempt to read Virginia Woolf, the selfsame Woolf standing at the beginnings of the long, seductive and sometimes dangerous problematization of the female subjectivity. The reading of Woolf that Nikolchina suggests is all the more interesting since it unmasks, openly and bravely, the eternal "murder of the mother" story. She sees this as the indivisible idiom of formulation of the female subject. Using the well-known metaphors of "matricide" and "the silent sister", Nikolchina speaks, among other things, of a certain dual extremism directed, on one side, towards the "male world", and on the other, (and here lies Nikolchina's critical quandary) towards the oeuvre of women, towards the very oeuvre that "gynecocriticism" is in fact trying to rescue from utter oblivion. The extremism Nikolchina discusses here, analyzing Woolf's case – whose life and work is still something feminists cross verbal swords about – is defeated on the extremely subtle territory of the "letter" of art and life, a territory where Nikolchina herself finds a place under the sun.

Nikolchina's text is a true novelty for the Macedonian reader, due to many other lucid and critical remarks on contemporary issues in feminist theory and critique. The special charm of this book lies in the fact her author is simultaneously a theorist and poetess, and as a result of this the reader too will be drawn in a new and authentic "polylogue" of a sort.

Translation: Sase Tasev

## Софија Грандаковска

## UNIUS PRINCIPII

кон *Андрогинот-утопија на совршениот пол*  
од Маја Бојаџиевска, Скопје: Сигмапрес, 1999.

Постои приказната дека древниот човек ја гледал стварноста, не како стварност на раздвоени точки, пресеци, расцепи, туку како организам. Вистински напор е да се погледне тоа себе како расчленето. Создавањето свест за таинствено единство, значи да се каже дека *тие се Едно*, плод на еден корен и само еден почеток-*unius principii*.

Сонот за исконската *Целина* е всушност сонот за единството на примарното двополово Едно, сон содржан во митот за андрогинот, како мит кој длабоко го имплицира едниот почеток, генератор, производител, жената и мажот во нултиот степен на сексуалноста.

Мистеријата за тоталитетот е научно фундирана во митокритичкиот есеј *Андрогин-утопија на совршениот пол* (Сигмапрес, 1999, Скопје) на авторката Маја Бојаџиевска, која земајќи ја компаративната истражувачка опција, втемелува бројни (ритуални, митолошки, езотерични, философски, литерарни) дескрипции на андрогинот и ги прекува низ комплексната имагинарна симболичка теорија на Жилбер Диран. Тоа укажува на еден длабок и повеќегласен приод кој го заокружува пеењето на истата тема-андрогинот. Но што е она што се структурира како следна писта, како можност за едно дијалогско патување низ оваа андрогина претставена слика, во овој проект за утопијата на совршениот пол? Што е она што авторката Маја Боја-

## Sofija Grandakovska

## UNIUS PRINCIPII

Towards *The Androgyne-Utopia of the Perfect Sex*  
by Maja Bojadzievska, Skopje: Sigmapres, 1999.

A story exists of the primeval human's understanding of reality, not as a reality of separated points, sections and splits, but as an organism. It is truly toilsome to look at that **self** as fragmented. Creating an awareness of the existence of a mysterious unity is to say that *they are One*, fruit of one root and only one beginning - *unius principii*.

The "dream" of the primordial *Whole* is actually a dream of the unity of the primordial epicene One, a dream contained in the myth of the androgynous, as a myth which deeply implies the sole beginning, generator, creator, the man and the woman in their zero level of sexuality.

The mystery of the totality is academically founded in the myth-critical essay *The Androgynous - utopia of the perfect sex* (Sigmapres, 1999, Skopje) of the author Maja Bojadzievska who, embracing the comparative research option, establishes numerous (ritual, mythological, esoteric, philosophical, literary) descriptions of the androgynous being and traverses them through the complex and imaginary symbolic theory of Gilbert Durand. This suggests a deep and polyphonic approach which rounds up the chanting on the same topic - the androgynous being. But what is that which in this project on the utopia of the perfect sex is being structured as a next runway, as a possibility of a dialogue journey through this androgynous imaginative image? What is that which the author



циевска го отвора како можност за едно *постпеење* на овој митокритички есеј?

Во едно можно постпеење може да се вратат полови, идеолошки, социолошки, културни, феминистички, митокритички (...) простори и релации кои во суштина го провоцираат обзнанувањето на дијалогот како еден битен и длабоко фундиран чинител. Имено, отвореноста за средба со раздвоените андрогини соговорници и сите овие нагласени простори, укажува, исто така, на еден современ феномен каков што е дијалогот. Тоа е можност да се оперира со принципот на динамиката низ просторт и времето, да се спојува минатото со иднината, да се открива повторно незавршеноста, а со тоа и несовршеноста на нештата (заради тоа и нивната предизвикувачка моќ), како одново нова можност за одење, истражување, замислување, спојување и раздвојување, нови вистини и утопии. Тоа е дијалогот со бројните простори кои ги отвора овој запис за утопијата на совршеното полово. Тоа е постоењето на секогаш две страни, одење на Едниот кон Другиот, проникнување во другиот идентитет и негово повистинито разбирање. Тоа е отворање на копнежот за загубеното единство, онтолошки единствениот поглед на хармонијата - Целото. Значи Другиот како комплементарен, позитивен, позитен чинител, а не диспаратен, надмоќен и опозитен. Андрогинот како утопија на позитното, а не опозитното.

Митокритичкиот есеј на Маја Бојаџиевска *Андрогинот-утопија на совршениот пол* е сигурна најава за едно вакво дијалогизирачко кредо, кое, излегувајќи од методолошко-теоретските и митолошко-критичките контури, се лансира себе си во поширокиот егзистенцијален простор кадешто постои и Едното, и Другиот и Третиот, кои, ако не андрогиниот мит за потеклото, ја носат барем во себе андрогината мисла за нештата. Ваквата комуникациска функција, преку дијалошката концепција, го загатнува напредувањето на примарното на митот за андрогинот со други текстови во поширок антрополошки, општествен, егзистенцијален контекст, покажувајќи на комплексната обусловеност на она што значи митска, рајска прасостојба

Maја Bojadzievska opens as a possibility for a *postsinging* of this myth critical essay?

One such possible postsinging can frame gender, ideological, sociological, cultural, feminist, critical (...) spaces and relations that essentially provoke the proclamation of the dialogue as an important and deeply founded component. Namely, the openness to an encounter with separated androgynous collocutors and to all these highlighted spaces, also suggests a contemporary phenomenon like the dialogue. It yields a possibility to operate with the principle of dynamics through space and time, to merge past and future, to rediscover the incompleteness, thus rediscovering the imperfection of things as well (hence their challenging power). This revelation would be a new possibility to proceed, search, contemplate, merge and separate new truths and utopias. It is the dialogue with the numerous spaces that this writing on the utopia of the perfect sex opens, the permanent existence of two sides, the course of One towards the Other, discerning into that other identity and the true understanding of it. It means opening the longing for the lost oneness, the ontologically unified view on harmony - the Whole. That is, the Other as a complementary, positive and positing constituent and not as a disparate, overruling, superior and oppositional. Androgyny as a utopia of the positing and not the oppositional.

This mythocritical essay *The Androgynous - utopia of the perfect sex* by Maja Bojadzievska is a clear proclamation of such a dialogue credo, which, going beyond the theoretical and critical contours, launches itself in the broader existential space where the One, the Other and the Third exist. These, if they do not contain the myth of the androgynous origin, contain at least the androgynous thought about things. Such a communicational function, through the concept of a dialogue, foretells a superstructure of the primordial in the myth of the androgynous, built of other texts of a broader anthropological, social and existential context, thus pointing at the complex conditions for that which means mythical, heavenly primordial state of the One as a whole, as the beginning and the end of the history of the world.

на Едното како цело, како почеток и крај на историјата на светот.

Расплетувањето и плетењето на двојните моќи на нештата е еден од оние гласови кои се вклучуваат во нашето постпење за враќање кон андрогинот во единственоста на текстот, како во приказната дека древниот човек ја гледал стварноста, не како стварност на раздвоени точки, пресеци, расцепи, туку како целовит организам. Или како во приказната дека некогаш постоело Едното, а потоа се раздвоило и оттогаш секој тежнее да го пронајде својот дел. Дијалогот со Другиот, различниот, инаквиот, се покажува како дијалог на вечното враќање, но и како принцип на активирачко и надградувачко егзистенцијално патување за стигнување до себе си, Едниот како дел од Другиот, и Другиот како дел од Едниот, кон Целината. Андрогинот.

Преводот е на авторката

In the unraveling and the entwining of the twofold forces of things is one of those voices which take part in our *post singing* of the return to the androgynous being within the unity of the text, like in the story of the primeval human who saw reality not as one of separated poles, sections or ruptures but as an integral organism. Or like in the story that in *ilo tempore* only the One existed which later divided itself and that since then each strives to find his or her severed part. The dialogue with the Other, the different and the otherwise, reveals itself as a dialogue of the perpetual return, but it also reveals itself as a principle of an activating and superstructuring existential journey towards oneself, the One as an unavoidable part of the Other, and the Other as an infallible of the One, a journey towards the Totality. The Androgyny.

## Деспина Ангеловска

Кон *КРАЈ НА КАПИТАЛИЗМОТ* (каков што го знаеме),  
Феминистичка критика на политичката економија  
од Гибсон-Греам, Џ-К\*, Blackwell Publishers, 1996.

Зошто ни изгледа дека во иднината (да не зборуваме за сегашноста) нема ни надеж ниту излез од капитализмот? Иронично, тврди авторот, токму социјалистичките и марксистичките традиции, а не десниот економски дискурс, го конституираа капитализмот како голем, моќен, активен, проширувачки, напредувачки, систематски, само-репродуктивен, динамичен, победнички и способен да пренесе идентитет и значење. Ова за десната политика претставуваше постојано одложување на антикапиталистичките проекти за социјална трансформација и некапиталистички иницијативи за економска иновација, под претпоставка дека би немале шанса за некој успех, соочени, главно или целосно, со капиталистичка економија.

Во оваа книга Џ.К. Гибсон-Греам ја истражува можноста за повеќе заживувачки модуси на економска мисла и акција, надвор и понатаму од теоријата и практиката на капиталистичката репродукција. Таа се повикува на феминистичко и постструктурално теоретизирање, на субјективност на телото, и на анти-есенцијални развивања во рамките на марксизмот. Предизвикувајќи ја вообичаената слика за капитализмот како неопходен и природно хегемонистички, Џ.К. Гибсон-Греам ослободува простор на економска разлика, во кој, една некапиталистичка политика на економска инвенција евентуално би можела да пушти корен и да процвета.

## Despina Angelovska

Towards *THE END OF CAPITALISM (as we know it)*,  
*A Feminist Critique of Political Economy*,  
by Gibson-Graham, J-K\*. Blackwell Publishers, 1996.

Why does the future (not to mention the present) seem to offer no hope or escape from capitalism? Ironically, the author argues, it is not the economic discourse of the right but primarily the socialist and Marxist traditions that have constituted capitalism as large, powerful, active, expansive, penetrating, systematic, self-reproducing, dynamic, victorious, and capable of conferring identity and meaning. What this has meant for left politics is the continued deferral of anticapitalist projects of social transformation and noncapitalist initiatives of economic innovation, since these presumably would have little chance of success in the face of a predominantly or exclusively capitalist economy.

In this book J.K. Gibson-Graham explores the possibility of more enlivening modes of economic thought and action, outside and beyond the theory and practice of capitalist reproduction. She draws on feminist and poststructuralist theorising, of subjectivity and the body, and on anti-essentialist developments within Marxism. Challenging the usual vision of capitalism as necessarily and naturally hegemonic, J. K. Gibson-Graham liberates a space of economic difference, one in which a noncapitalist politics of economic invention might take root and flourish.



Кога капитализмот го зазема сиот расположлив социјален простор, нема можност за ништо друго. Ако капитализмот функционира единствено, тогаш не може да биде делумно или локално разместен. Намерата на Џ. К. Гибсон-Греам со оваа книга е, пред сè, да помогне во создавањето на дискурсивни услови, во кои социјалистичките, или другите некапиталистички конструкции ќе станат „реалистични“ тековни активности. За оваа цел, хегемонијата на капитализмот мора да се деконструира, неговото единство мора да се распарчи како илузија, видливо како одбивање на диверзитетот и промената.

Наместо да создаваат разнолика област на хетерогеност и разлика, репрезентациите на некапитализмот често стануваат дел од дискурсот на капиталистичката хегемонија. До степенот до кој капитализмот постои како монолит, а некапитализмот како недоволност или отсуство, економијата не е плурален простор, простор на разлика и борба. Кога капитализмот постои како истост, некапитализмот може единствено да биде потчинет, или да биде избришан. Кога ќе се сретнеме со потчинувањето на некапитализмот, се соочуваме со сличен проблем како и феминистките, кога се обидуваат да го реконцептуализираат бинарниот пол, тврди Џ. К. Гибсон-Греам. Некапитализмот за капитализмот е она што е жената за мажот: недоволност, додека и ако не се ослободи од бинарната метафизика на идентитетот. Пре-обмислувањето на капиталистичката морфологија, со цел да се ослободи економскиот развој од хегемонистичките канџи на капиталистичкиот идентитет е радикален проект. А сепак, вели Џ. К. Гибсон-Греам, извори за ваков проект се веќе достапни, во рамките на социјалната теорија, посебно во рамките на квир теоријата, каде што се случува пре-обмислување на сексуалната морфологија. За квир теоретичарите, сексуалниот идентитет не се изведува автоматски од одредени органи или активности - наместо тоа е „состојба на транзитивност“: една од работите на која „квир“ може да се однесува е отвореноста стапица на можностите, преклопувањето на дупките, дисонанцата и резонанцата, грешките и ексцесите на значењето, кога конститутивните елементи на сечиј пол, на сечија сексуалност не се (или не

When capitalism takes up the entire available social place, there's no possibility of anything else. If capitalism functions as a unity, it cannot be partially or locally deplaced. The intent of J. K. Gibson-Graham with this book is first of all to help create the discursive conditions under which socialist or other noncapitalist constructions become "realistic" present activities. For this purpose, the hegemony of capitalism has to be deconstructed, its unity must be made a fantasy, visible as a denial of diversity and change.

Rather than constituting a diverse realm of heterogeneity and difference, representations of noncapitalism frequently become subsumed to the discourse of capitalist hegemony. To the extent that capitalism exists as monolith and noncapitalism as an insufficiency or absence, the economy is not a plural space, a place of difference and struggle. When capitalism exists as sameness, noncapitalism can only be subordinated or rendered invisible. In encountering the subordination of noncapitalism, we confront a similar problem to that encountered by feminists attempting to reconceptualise binary gender, argues J. K. Gibson-Graham. Noncapitalism is then to capitalism as woman to man: an insufficiency until and unless it is released from the binary metaphysics of identity. Rethinking capitalist morphology in order to liberate economic development from the hegemonic grasp of capitalist identity is a radical project. Yet resources, says J. K. Gibson-Graham, for such a project are already available in the domain of social theory, especially within queer theory, where a rethinking of sexual morphology is taking place. For queer theorists sexual identity is not automatically derived from certain organs or practices but is instead a "state of transitivity": one of the things that "queer" can refer to (is) the open mesh of possibilities, gaps overlaps, dissonance and resonance, lapses and excesses of meaning when the constituent elements of anyone's gender, of anyone's sexuality are not made (or cannot be made) to signify monolithically. Queer theory has encouraged critical feminist's attempts to rupture monolithic representations of capitalism and capitalist formation, and to understand it not as a unity but as heterogeneity, not as sameness but as a difference.

можат да бидат) направени да означуваат монолитност. Квир теоријата ги охрабри критичните феминистички обиди за раскршување на монолитичката репрезентација на капитализмот и капиталистичката формација, и тоа да се сфати не како единственост, туку како разновидност, не како истост, туку како разлика.

Превод: Саше Тасев

\*Џ.К.Гибсон-Греам е авторска амалгамација на Џули Греам и Катерина Гибсон, феминистички економски географичарки кои истражуваат нови начини на размислување за социјалното, позиционирање на економското и издејствување на политичкото. Џули Греам е при Универзитетот на Масачусетс во Амхерст, а Катерина Гибсон е во Универзитетот Монаш во Мелбурн.

\*J.K.Gibson-Graham is the authorial amalgamation of Julie Graham and Katherine Gibson, feminist economic geographers who are exploring new ways of thinking the social, positioning the economic, and enacting the political. Julie Graham is at the University of Massachusetts in Amherst and Katherine Gibson is at Monash University in Melbourne.

**Боби Бадаревски**

## ЕТИКАТА НА РАЗЛИЧЈЕТО

кон "Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory" by Lawrence M. Hinman 2nd Edition. Fort Worth: Harcourt, Brace, 1997.

Концептот на етиката која би била способна да ја вклучи плуралноста на моралните вредности присутни во односите меѓу луѓето од различни социо-културни групи е поставен како проект во современите етички теории. Проблемот со кој се соочува етичкиот приод има два аспеката: кои се границите на моралните вредности, нивното потекло и важење, и аспектот на моралните вредности кои што се јавуваат во интеракциите на различните морални системи.

Теоретските разгледби на Хинман за современите етички предизвици претставени во оваа книга, го прикажуваат како етичар кој одлучно се зафаќа со самото средиште на моралните конфликти на денешницава, и притоа, најдиректно го идентификува нивното потекло. Темите што ги поставува и низ кои се обидува да даде одговор, се однесуваат на нашето реагирање на моралното различје (Diversity) претставени преку одредени дилеми и прашања, но и со различјето на морални теории.

Како што и самиот признава, етичкиот плурализам овозможува многу подобар одговор, став кон моралното различје отколку етичкиот релативизам или етичкиот апсолутизам. Станува јасно дека тој и не ја крие заднината на неговата позиција, искажувајќи се за врската што етичкиот плурализам би ја имал со мултикултурализмот: нашето опкружување е мултикултурно, па според тоа, плурализмот е фундамент за здрав мултикултурализам.

**Bobi Badarevski**

## THE ETHICS OF DIVERSITY

Towards "Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory" by Lawrence M. Hinman 2nd Edition. Fort Worth: Harcourt, Brace, 1997.

The concept of ethics able to incorporate the plurality of moral values existent in the relations between people of diverse socio-cultural groups is the project of contemporary ethics theories. The ethical approach faces a problem that has two aspects: what are the boundaries of moral values, their origin and significance, and the aspect of moral values emerging from the interaction between various moral systems.

Hinman's theoretical views of the contemporary ethical challenges presented in his book portray him as an ethicist who forces himself into the very center of contemporary moral conflicts, identifying their origin forthwith. The themes he presents, whose solution he seeks, refer to our reaction to moral diversity, typified by certain dilemmas and issues, but with the diversity of moral theories as well.

As he himself admits, ethical pluralism allows for a much better answer to or attitude towards moral diversity, than ethical relativism or ethical absolutism. It is clear he is not hiding the background of his position when stating his view on the relation ethical pluralism would have with multiculturalism: our surrounding is multicultural, so pluralism is fundamental for sound multiculturalism.



Мултикултуралноста, Хинман не ја поставува само како прашање на интернетички односи, туку како медиум во кој се сретнуваат и вкрстуваат односите на идентитетите на моралниот агент. Трансцеденталниот морален субјект, за Хинман е илузија на модернизмот и не може да претставува појдовна точка на етичките иследувања. Од друга страна, етичкиот релативизам го препознава социокултурниот идентитет како субјект на моралниот живот, но ја исклучува можноста за интеркултурен морален суд, со што се сведува на етички изолационизам.

Основните претпоставки на етичката позиција на Хинман се дека живееме во ера на различје и споделен свет; свет во кој проблемите се глобални, а меѓузависноста сè поголема. Но, и покрај тоа, тој развива теза дека идентитетот е централен за моралниот агент. „Аргументот за идентитетот“ ја поткрепува таквата теза. Аргументот ја има следнава структура:

#### „Аргументот за идентитетот“

1. Премиса „Тоа што еморално исправно зависи од идентитетот на некој морален агент“
2. Премиса „Родовата, етничката, расната или некоја друга припадност е централна за идентитетот на моралниот агент“
3. Конклузија „Според тоа, тоа што морално исправно зависи од припадноста на личноста на некоја раса, етнос, род...“

Контроверзноста на овој аргумент е голема но не само во содржината на неговите премиси, туку и во неговите импликации. Вака поставениот аргумент, како да ја поткопува самата идеја за етиката како философска дисциплина која ги трансцидира границите на исклучивоста, и ја претставува како дискурс вовлечен во политиката на моќта. Повикувањето на фактот за различјето, и на детерминантите на моралниот живот како да не ја оправдува нашата интуиција за природата на моралноста.

Hinman does not pose multiculturalism only as a matter of interethnic relations, but as a medium where the relations of the moral agent's identities meet. For Hinman the transcendental moral subject is an illusion of modernism and cannot be a starting point for ethical investigation. On the other hand, ethical relativism recognizes the socio-cultural identity as a subject of moral life but it does not exclude the possibility of an intercultural moral judgment, which reduces it to ethical isolationism.

The basic assumptions of Hinman's ethical position are that we live in an age of diversity and a shared world; a world where the problems are global and interdependence is becoming greater and greater. Nevertheless, he develops a thesis that the identity is central for the moral agent. The "argument for identity" substantiates this thesis. The argument's structure is:

#### "The Argument For Identity"

- 1 Premise "What is morally correct depends on the identity of a moral agent"
- 2 Premise "Gender, ethnicity, race or any other attribute is central to the identity of the moral agent"
- 3 Conclusion "Therefore, what is morally correct depends on the race, ethnicity, gender, etc. of the person"

This argument is very controversial, not only in the content of its premises but in its implications as well. Stated like this, the argument seems to undermine the very idea of ethics as a philosophic discipline transcending the limits of exclusivity, and presents it as a discourse drawn into the policy of power. The summoning of the fact of diversity and the determinants of moral life do not seem to justify our intuition when it comes to the nature of morality.

По се изгледа дека клучниот концепт што треба да ја разниша оваа дилема е позајмен од женската етика на Carol Gilligan. Концептот „морален глас“ е повеќе метафора со која различните морални гласови се својствени на различните културни идентитети, тие не мора да се инкопатибилни. Моралниот глас е она што ја трансцидира сепаратноста на моралниот интерес во мултикултурниот свет.

Етичкиот плурализам претпоставува одредени принципи кои и покрај моралниот идентитет на моралниот агент го претставуваат неговиот морален глас:

1. *Принципот на разбирање.* Опасноста од формирање на морален став пред да се разбере значењето на поведението и моралната практика на некоја култура, не повикува на разбирање моралната смисла на односната практика.

2. *Принципот на толеранција.* Способноста да се живее со другоста е белег на мултикултурната етика. Оставање на простор за развивање на моралноста на Другиот, па колку и да е различна од нашата.

3. *Принципот на застанување против злото.* Разбирањето и толеранцијата имаат граница. Не може да се разбере убивањето, сверствата, понижувањата во името на што било или пок какво било оправдание.

4. *Принципот на грешка.* Мораме да ја имаме на ум можноста за погрешно разбирање на другите култури, иако им приоѓаме во духот на хуманоста. Постојаното преиспитување на нашата морална позиција и во контекст на сопствените вредности и во контекст на моралните вредности на Другиот.

Етичката позиција на Ханман е предизвик за моралните прашања во свет, во кој процесите на глобализа-

After all, it seems that the key concept that will jolt this dilemma is borrowed from Carol Gilligan's female ethics. The concept of a "moral voice" is more of a metaphor, which we will use to bridge the great difference between the "moral identities." Although the various moral voices are traits of the various cultural identities, they do not have to be incompatible. The moral voice is what transcends the separateness of the moral interest in the multicultural world.

Ethical pluralism presupposes certain principles, which, beside the moral identity of the moral agent, are its moral voice:

1. *The principle of understanding:* The danger of forming a moral attitude before understanding the meaning of conduct and moral practice of a culture, call us to understand the moral meaning of said practice.

2. *The principle of tolerance:* The ability to live with Otherness is a sign of multicultural ethics. Leaving room for development of the morality of the Other, regardless how different from ours.

3. *The principle of standing against evil:* Understanding and tolerance have their limits. There can be no understanding for killing, atrocities, and humiliation in the name of anything or with any justification.

4. *The principle of error:* We must bear in mind the possibility of misunderstanding other cultures, even if we approach them in the spirit of humanity. Constant reevaluation of our moral position in the context of both our and the Other's moral values.

Hinman's ethical position is a challenge to the moral issues in a world where the processes of globalization call for a

ција повторно нè повикуваат на преиспитување на нашите идентитети, нивната природа и заснованост. Но, истовремено нè потсетува и на моралната агресивност со која настапуваме кон оние кои не се ние.

reevaluation of our identities, their nature and groundwork. Simultaneously, however, it reminds us of the moral aggressiveness we harbor towards those who are not we.

Translation: Sase Tasev



Роберт Алаџозовски

## ТЕОРИЈАТА ОСТАНУВА ВО ЛЕВОТО

кон зборникот текстови „Што е лево од теоријата? Нов труд за политиката на книжевната теорија“, ур. Џудит Батлер, и др., Routledge, 2000.

Зборникот текстови „Што е лево од теоријата? Нов труд за политиката на книжевната теорија“ е заокружување на истоимената редовна годишна конференција одржана во организација на Англискиот институт во САД. Изборот на темата лежи во дебатата за политиката на теоријата, што последните неколку години се води во книжевните студии. Според уредниците на зборникот оваа дебата сè уште нема расчистено со основните термини на теоријата и политиката. Теоријата честопати се сведува на претесната рамка на постструктурализам, иако оваа струја не е единечна. Доколку теоријата се сфати како обичен формалистички прирачник, во кој значењата на текстот се конструираат автореференцијално, тогаш се исклучува политичноста на теоријата, бидејќи кога нема упатеност кон контекстот, нема ни политика. Нормите на францускиот постструктурализам денес се реконтекстуализираат во делата на академските автори на левицата: Ернесто Лакло, Хоми Баба, Спивак, Друсиле Корел, Тереза Де Лауретис, кои иако далеку од изворната марксистичка традиција, во своите истражувања се задржуваат на прашањата за расата, колонијализмот, сексуалноста и родот. Зборникот има цел да ја преиспита политичноста на (постструктуралистичката) теоријата и начините на преплетување на книжевните студии со политичко мислење на левицата. Авторите ги одбиваат спротивставените стојалишта - дека секој текст е автономен и нетранспониран во друг тип текстови, и дека референцијалната и тематската

Robert Alagjozovski

## THEORY REMAINS LEFT

*Towards What's Left Of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, ed. Judith Butler, et.al., New York and London: Routledge, 2000.

This collection of texts rounds off the annual conference bearing the same name organized by the English Institute in the USA. The authors find the motives for the choice of the conference subject in the debate going on in the past few years, on the politics of theory in terms of Literature Studies. However, the authors feel that basic terms, theory and politics have not been cleared yet. According to them, the theory oftentimes boils down to poststructuralism, which is too narrow a frame, and this is not a single phenomenon. On the other hand, there are opinions that theory is a plain formalistic guidebook, with which the text reveals its lore, usually autoreferentially. These opinions exclude the political nature of theory, for if there is no initiation into the context, there is no politics. Today authors like Ernesto Laclau, Homi Bhabha, Spivak, Drucilla Cornell, Theresa de Lauretis, are recontextualising the norms of the French poststructuralism with their research into the issues of race, colonialism, sexuality and gender. This situates them in the framework of the left academic discourse, although this is far from the roots of the Marxist tradition. According to the authors, the goal of this collection is to see how the issue of the political nature of (poststructuralistic) theory is posed and to present the ways in which literature studies continue to blend with left political thinking. They reject the contrary, pure viewpoints: one, that every text is autonomous and cannot be transposed in a different type of texts, and two, that referential and thematic criticism is all that theory should deal with. They use the ambivalence of the word "left" in posing the questions: does

критика се главни упоришта на теоријата. Преку двозначноста на зборот "left" (лево, останато) тие преиспитуваат две прашања: дали политички проникнатата книжевна анализа ја остава зад себе теоријата, и дали на тој начин литературата останува литература? Зборникот нема амбицијата да даде дефинитивен одговор на овие прашања, а во често спротивставените текстови, на невообичаен начин се користат термините „теорија“, „левица“ и „литература“.

Поместен на крајот од зборникот, текстот „Литерарното во теоријата“ на Џонатан Калер објаснува дека книгата има поинаква стратегија од симпозиумот. За читателите е најдобро приказот на книгата да започне со овој текст: во него се дадени неопходните историски рамки за ситуирање на излагањата на учесниците, оти тој текст е помалку експликативен, а повеќе метатеориски. Калер својот преглед го започнува со шеесеттите години и структурализмот, кога литературата била привилегирана во однос на другите научни дисциплини. Како срж на јазикот литературата се сметала за централна и во изразувањето, и во проучувањето на разни животни аспекти. Теоријата била клуч за другите дисциплини - била преокупирана со утврдувањето на литературното (кај Јакобсон наречена поетска функција) како чист, вечен амалгам на текстот. Приказот продолжува со спротивната тенденција, антитеоријата на Неп и Бен Мајклс, за кои теориските аргументи немаат консеквенци во однос на книжевноста, следствено теоријата треба да се укине. Пост-теоријата што следи ја согледува апоретичноста и на анти-теоријата, и на теориската позиција, па се залага за напуштање на телеологичноста и тоталитарноста на сите Големи теории. Калер ја елаборира вредноста на литературата за денешните теории на идентитетот (раса, пол, класа) зашто е полна со имплицитни модели за тоа како се формира идентитетот. Тој ја согледува денешната позиција на книжевноста не само како извор на теми за теориско промислување, туку и као теорија сама по себе. Калер го завршува есејот согласувајќи се со стојалиштето на Дејвид Симсон дека иако литературата не е централна во однос на науките, нејзините специфики, пред сè наративноста, анег-

politically imbued literary analysis leave theory behind and, with that, does literature remain what it is? However, it is not the ambition of the collection to give definite answers. They focus much more on presenting texts, many of them even with contrary positions, but always ones that use the terms "theory", "left" and "literature" in an unusual manner.

When editing the collection, the authors decided on a different strategy from the one at the symposium: Jonathan Culler's introductory text "The Literary in Theory" is at the end of the collection. The readers may still want to start with that text because the indispensable historical dimensions of this issue are given there, which will make it easier to understand the expositions of the other participants, since their texts are more explicative and less metatheoretical. Culler starts his review in the sixties when he was initiated into the area and governed by structuralism. At the time, compared to other scientific disciplines, literature was privileged. This is because it is the essence of language, and language, according to structuralists, is vital for expression, but also for the investigation of various aspects of life. Theory was the key to all other disciplines and was preoccupied with establishing literature, that pure, eternal amalgam, in every single text, or with what Jakobson calls the poetic function. Culler then shows the opposite tendency, the antitheory of Knapp and Benn Michaels who believed that theoretical arguments have no consequences in terms of literature and that theory should thus be abolished. Next is post-theory, which perceives the aporial nature of antitheory, being a theory itself – and yet it strives to abandon the teleology and totalitarianism of all Great theories. He further elaborates the value of literature for today's identity theories (race, gender, class) since it is full of implicit models how to form and identify. He sees literature's position today not only as a source of themes for theoretical contemplation but also as a theory in and of itself. Finally, Culler ends his essay agreeing with David Simpson's opinion that although today literature is not central to sciences, its specifics, narration above all, anecdotes, subjectivization – are basic models in which sciences organize their scientific material.



дотноста, субјективацијата, денес се основни модели според кои науките го организираат својот научен материјал.

Во текстот „Од станот на Хејверсток Хил до американската училишница“ Гајатри Чакраворти Спивак дава свое видување на современите текови на финансискиот капитал. Таа ги пронаоѓа апориите, заблудите и неодржливите позиции на теориските промислувања и практични дејствувања на одредени леви движења. Таа мошне детално укажува на појава на т.н. западен марксизам, заради погрешната интерпретација на англискиот превод на Енгелс на Марк-совиот „Капиталот“, при што се изедначиле трудот и моќта на трудот, и во поимот на вредноста не се синтетизирале употребната и разменската вредност. Елаборирајќи ги карактеристиките на глобализацијата, создадени финансискиот капитал и од несоодветноста на некои негови практики, таа објаснува како доаѓа до создавање површни промени во редистрибуцијата на добрата и заштитата на животната средина. Спивак смета дека на денешниот марксизам му треба многу повеќе од мешаница на човекови права и економија, му треба етичка практика олицетворена во грижата за другиот како грижа за себе. Приоритет треба да имаат оние што загубиле во капиталистичката битка, а капиталот на поефикасен и посуштински начин треба да се сврти кон социјалното. Тоа подразбира напуштање на телеолошкото и урбаното и свртување кон руралното, кон неделивоста на човекот и земјата, на субјектот и објектот.

Џенет Хејли во својот текст „Исто како расните аргументи“ го разгледува судирот меѓу расните и сексуалните движења за човекови права. Обидот на геј активистите да ги остварат своите права повикувајќи се на расните права во Америка, кои во голема мерка се остварени, е во контраст со отпорот на црнечките водачи да се идентификуваат со хомосексуалците. Иако смета дека прашањата на расата и сексуалноста се испреплетени, и дека треба да се биде претпазлив кон сите поистоветувања, таа се обидува да ги деконструира кохерентистичките теории според кои, групата и идентитетот се компактни и униформни. Давајќи многубројни примери кога

In her text “From Haverstock Hill Flat to Classroom”, Gayatri Chakravorty Spivak gives her view on the contemporary flow of financial capital, finding the aporias, the misconceptions and the fallacies in theoretical contemplation and practical actions of certain left movements as well. At first, she points out in great detail to the wrong interpretation of Marx’s *Capital* in Engels’ English translation, which lead to the emergence of the so-called Western Marxism. It is characterized by equaling labour with power of labour and the failure to incorporate the terms *use value* and *exchange value* in the term *value*. Then, she further elaborates on the characteristics of globalization, caused by financial capital and the ineptitude of some of its practices. She said it created only superficial, not essential, changes in terms of the redistribution of goods or the protection of the environment. She feels that Marxism today needs more than a mix of human rights and economy – it needs ethical practices, embodied in caring for the other like for oneself. Priority should be given to those who have lost the capitalistic battle. Also, capital should focus on the social, but in a way that is more effective and fundamental – this will be the abandonment of the urban teleological and turning towards the rural, towards not making a division between man and earth, the subject and the object.

In “Like Race Arguments”, Janet Halley looks into the clash between racial and sexual human rights movements – the attempt of the gay activists to exercise their rights calling back the analogy with the largely exercised racial rights in America – and the resistance of the African-American leaders who refuse to be identified with the homosexuals. She supports the view that racial and sexual issues are interlaced, complex and that, for those reasons, one should beware of uniformity. Simultaneously she deconstructs theories of coherency that see the group and the identity as compact and uniform. She gives numerous examples when an individual, due to his specificity, gives up the loyalty to the group, touching upon the issue of talking in somebody else’s name.



единката поради својата специфичност отстапува од лo-јалноста кон групата, таа едновременно го проблематизира правото да се зборува во туѓо име.

Мајкл Ворнер во текстот „Зони на приватност“ критички ја проследува одлуката на градоначалникот на Њу-јорк Рудолф Џулијани да ги затвори геј и стриптиз баровите, порнотеките, геј книжарниците и сл. во име на заштитата на приватноста. Ворнер темелно образложува дека оваа политика е диктирана од пазарниот капитал кој создава униформирани потрошувачи со стандардизирани барања. Тоа доведува до уништување на јавната сексуална култура на лезби/геј движењата, а се форсира моногамниот интимен живот. Укажувајќи на важноста од јавна сексуална култура и приватното сексуално оформување, Ворнер ја отвора дебатата за односот приватно/јавно. Некои сексуални практики иако се јавни, се одвиваат во строго затворени кругови. Тој ги побива тврдењата дека јавната сексуална култура е Хив ризична, зашто некои од формите (пип шоуа, киноприкажување, мастурбација, стриптиз) се одвиваат без контакт со партнер.

Џон Бренкман во текстот „Екстремна критика“ ги истражува односите меѓу книжевните студии и политиката. Иако во минатите два века плодотворни, тие односи се сега прекинати. Неодржливоста е поделбата на формалистичка и неформалистичка критика, смета тој, тврдејќи дека формата е важна за материјалниот израз на делото, а естетското искуство на формата е важно за социо-политичките практики кои ја обликуваат јавната сфера. Денешните истражувања на родот, расата и класата, смета тој, ја запоставуваат формата.

Мајкл Берубе во текстот „Враќањето на реализмот и иднината на контингентноста“ ја елаборира антифундаменталистичката теорија која повеќе не ги поткрепува прогресивните политички движења, ами се тие причина, сè повеќе интелектуалци да се враќаат кон просветителските вредности.

Michael Warner, in his “Zones of Privacy”, critically analyzes New York mayor Rudolph Giuliani’s decision to close strip-tease bars, porno video stores, gay bookstores etc. in the name of protection of privacy. Warner thoroughly expounds that this policy is dictated by the market capital wishing to create uniformed buyers with standardizes norms. Those are the reasons to destroy the public sexual culture of the gay/lesbian movements, and force monogamous private life. Warner points out the importance public sexual culture has on any private sexual forming, and notes the many contradictions in the private/public relation. Although public, some sexual practices take place in strictly closed circles. He refutes the view that public sexual culture is at a great risk from HIV, since some of its forms (peep shows, cinemas, masturbation, striptease) involve no partner contact.

John Brenkman explores the relations between literary studies and politics in his “Extreme criticism”. He thinks those relations have been fruitful in the past two centuries, but now are disconnected. He notes the unreasonable division in formalist and nonformalist criticism, claiming form is important for the material expression of the work, while the aesthetic experience of the form is important for the sociopolitical practices, which form the public sphere. Brenkman feels that current gender, race and class research neglects form.

In his “The Return to Realism and the Future of Contingency”, Michael Bérube elaborates that today antifundamentalist theory does not support the progressive political movements and that, for those reasons, more and more intellectuals are going back to the values of the Enlightenment.

Вилијам Коноли во текстот „Враќањето на секуларното во мода“ бара повторна анимација на секуларизмот кој во пресрет на новите религиски, етички, родовни и сексуални разлики ги исцрпел вредностите што произлегле од христијанството, давајќи приказ на филозофските размислувања што ие служат на оваа заложба.

Во текстот „Протестантската етика и духот на анорексијата“ Џеф Нунокава ја елаборира хомосексуалноста на Оскар Вајлд, не како плод на интимната афектација, туку како негово отфрлање на каноните на протестантската етика. Тој ги доведува во тесна врска ставовите на Вајлд од утопистичкиот текст „Душата на човекот во социјализмот“, со деесенцијалистичките ставови во романот „Сликата на Доријан Греј“.

William Connolly's "Refashioning of the Secular" seeks a renewed animation of secularism, which has lost its Christian values in the face of the new religious, ethical, gender or sexual differences. With that in mind, he presents a review of the philosophical ideas that can serve the purpose.

In the text "The Protestant Ethics and the Spirit of Anorexia", Jeff Nunokawa elaborates that Oscar Wilde's homosexuality was not a result of his intimate preference but his rejection of the canons of Protestant ethics. He discusses Wilde's attitudes in his utopian text "The Soul of Man Under Socialism", convergent to the de-essentialist attitudes present in the novel "The Picture of Dorian Gray."

Translation: Sase Tasev

## Vesna Krstevska

Кон *Women in Greek Myth*, Mary R. Lefkowitz;  
London: Bristol Classical Press, 1995.

Оваа импресивна студија на професорката Лефковиц претставува обид да се опише на кој начин Грците го портретирале женското искуство во митовите и да се претстават некои негови аспекти кои најчесто биле поинаку толкувани. Користејќи компаративен метод, таа ги споредува митовите со други грчки и римски текстови, со цел да се доближи повеќе до изворниот јазик на оригиналниот текст и избегнува да тргнува од позиција на структуралната антропологија и за едно комплексно прашање да зборува преку бинарни опозиции. Авторката нема амбиција да ја намени книгата само за специјализирани читатели, таа може да му се додвори и на обичниот читател со едноставниот но аналитичен стил, без претензии за теориска систематизација.

Лефковиц во оваа студија ги прикажува женските карактери во митовите, литературата, историската документација и се концентрира на оние аспекти од женското искуство кои најчесто се погрешно разбрани - животот на жените кои се одвоени од мажите, бракот, улогата на жената во политиката, самопожртвуваноста и мачеништвото и природата на мисогинијата.

Обидувајќи се да ја разгатне родовата позиционираниост во приказната на грчката цивилизација, таа полемизира со некои погледи на модерните критичари кои честопати ја интерпретираат грчката литература согласно

## Vesna Krstevska

Towards *Women in Greek Myth* by Mary R. Lefkowitz,  
London: Bristol Classical Press, 1995.

This impressive study by professor Lefkowitz is an attempt to describe how the Greek treated female experience in myths and to present some of the aspects of this experience that were regularly interpreted differently. Using a comparative method, Lefkowitz matches the myths with other Greek and Roman texts in order to approach the authentic language of the original text as close as possible. In addition, she avoids starting from a position of structural anthropology and discussing a complex issue using binary oppositions. The author no longer has the ambition to set this book aside for specialized readers – she can woo the reader with a simple, though analytical style, without pretensions for theoretical systematization.

In this study, Lefkowitz presents the female characters in myths, literature and historical documentation. She concentrates on those aspects of female experience that are most often misunderstood – life of wives separated from their husbands, marriage, women's role in politics, self-sacrifice and martyrdom and the nature of misogyny.

Attempting to discern the gender positioning in the story of Greek civilization, she polemizes with some modern critics' views. These critics oftentimes interpret Greek literature according to their standards and preoccupation, mostly read recounted



со нивните стандарди и преокупации и најчесто ги читаат митовите во прераскажана форма и тргнуваат од критериумите кои важат за денешното општество, како и со феминистичката критика која честопати ги прифаќа овие критериуми и митот се сфаќа како рефлексija на светот во кој мажите доминираат над жените поради стравот од нивната сексуалност. Авторката настојува да прикаже дека не се работи за хиерархија и доминација на мажите („ако Грците сакале тоа да го потенцираат, би го кажале подиректно“- вели таа), затоа што страдањето и тагата се карактеристични воопшто за грчката религија. „Пораката“ на митовите ги засега и двата рода бидејќи, кога се излегува од правилата на семејниот живот кој за Грците претставувал основа за космозираност на светот, тоа станува опасно за целото општество.

Сторијата на грчката митологија не ја раскажува несреќата на жената или репресијата од страна на мажите, туку тешките времиња на смртниците воопшто. Напротив, жената во грчкиот мит била образована (во Грција сите, вклучително и слободните луѓе и слугите, оделе во театар и ја познавале драмската поезија) и за разлика од претставата на жената во библиските текстови за која девственоста е врвниот идеал, жената во Грција поседува голем потенцијал за вклученост во јавната сфера на дејствување.

Видливоста и говорот за женската егзистенција започнува во периодот на нејзината иницијација во брачниот живот, и таа најчесто е запаметена по нејзината улога во семејството која е најпожелен модел за нејзина партиципација во општеството и најчесто оние кои имаат поинаква визија за својата примарна улога во животот се зли и деструктивни. Жените кои нешто постигнале се од аристократско потекло и најчесто се поврзани со некој значаен маж. Грчките писатели пишувале дека жените зборувале јавно за проблемите кои ги засегаат, но тие не донесувале одлуки. Тие биле храбри, но не биле вистински независни. Иако честопати се потенцира неконвенционалноста во однесувањето на некои антички жени, тоа се совпаѓа со она што се очекувало од нив во рамки на законите на семејството. Така Антигона ги брани семејните закони, Ифиге-

myths and start from criteria that apply to society today. She also polemizes with feminist criticism, which often accepts those criteria and sees myth as reflections of a world where men dominate women because they fear their sexuality. The author insists on showing it is not a matter of hierarchy and domination (“had the Greeks wanted to stress that, they would have said it more directly” – she says), since suffering and sorrow are characteristic of Greek religion in general. The “message” of the myths is pertinent to both genders, for when the rules of family life (which is the basis for the cosmogenization of the world) are left behind, danger looms over entire society.

The story of Greek mythology is not about the unhappiness of women or their repression by men, but the hard time of mortals in general. On the contrary, women in Greek myths are educated (everybody in Greece, including free people went to theatre and knew the dramatic poetry) and as opposed to the concept of women in the Bible, where chastity is the primary ideal, the Greek woman has a great potential for admittance into the public sphere.

Visibility and mention of female existence appear in the period of her initiation in marital life and she is remembered mostly for her role in the family. This is the most favorable model of her participation in society and most of the time those with a different vision of their primary role in life are evil and destructive. Women who have achieved something have aristocratic background and are most often associated with an important husband. Greek writers wrote that women talked publicly about the problems that concerned them but did not participate in decision making. They were brave but not truly independent. Although the unconventional behavior of certain women in the ancient times is often emphasized, this complies with what was expected from them in the frames of the laws of family. Thus, Antigone defends the laws of the family, Ifigeny deceives the king in order to save her brother, Helen lies to save Menelaus –

нија го мами кралот со цел да го спаси сопствениот брат, Елена зборува лаги за да го спаси Менелај, значи сите овие жени покажуваат еден облик на пасивен отпор и со ненасилни методи застануваат во одбрана на роднина од машки род. Лисистрата во истоимената драма на Аристофан се смета за прва либерална жена која прави договор за мир, но таа тоа го прави со цел зачувување и враќање кон семејството, што повторно зборува дека жените поседувале политички ставови и интелект, но не и независност. Интелигенцијата кај жените се потенцира, но за неа не било пожелно да прифати поразличен начин на живот, одвоен од мажот. Способноста на жената да се жртвува зборува и за нејзината храброст и одговорност пред општествените закони што ја изедначува со мажот. Конечно, жената ритуално постојано го космизира и хармонизира просторот околу себе.

Лефковиц ги анализира и текстовите на надгробните плочи, брачните договори, каталозите, историските текстови, бидејќи се покажало дека тие многу повеќе зборуваат за статусот на жената и даваат поопиплива слика отколку митовите и литературните текстови. Таа прикажува некои сосема обични жени како што се жената - филозоф Хипархија, која патувала со својот маж и ја ширела својата филозофија, Менофила која добивала почести од градот поради нејзиниот ум и поради нејзините лидерски способности, Хипатија-жена-филозоф која ги собирала кај себе највлијателните мажи.

Грчката жена ја живеела сопствената женственост. Родот не е главната причина за критиката која била упатувана кон жените кои биле видливи, неконвенционални и влијателни, туку причините пред сè биле политички.

Иако во ова четиво авторката го остава отворено прашањето зошто можноста за вистинска независност на жената се чини туѓа на грчката мисла, таа ја прави видлива способноста на жената да размислува што ѝ било јавно признато од мажите. Лефковиц луцидно заклучува дека Агаменон во *Орестија* и во *Одисеја* не говори за прељубата на Клитемнестра, туку ја истакнува нејзината потреба за

all these women show a sort of passive resistance and defend their male kin with nonviolent methods. Lystrate in Aristophanes' play with the same title is considered the first liberal woman to create a peace agreement, but she does that in order to save the family and return to it. Again, this speaks of the fact that women maintained political views and had intellect but did not have independence. Intelligence in women is emphasized but it was not becoming for them to adopt a different lifestyle, separated from the husband. Woman's ability to sacrifice speaks volumes about her courage and responsibility in the face of society laws and this equals her to men. Finally, the woman constantly cosmosizes and harmonizes the space around her in her rituals.

Lefkowitz analyzes everything from epitaphs, historical texts, catalogues to nuptial agreements because it has been proven that they say much more about the status of women and give a much more tangible view than myths and literary texts. She portrays some very ordinary women like the woman – philosopher Hyparchy who traveled with her husband and disseminated her philosophy, Menophila who received honors from the town for her wit and leadership abilities and Hypathia, the woman – philosopher who gathered the most influential men around herself.

The Greek woman lived her own femininity. Gender was not the principal reason for criticism directed towards the visible, unconventional and influential women – the reasons were primarily of a political nature.

Although the author leaves the question open on why the idea of true independence for women seems foreign to Greek thought, she renders women's ability to think (something publicly recognized by men) clearly visible. Lefkowitz lucidly concludes that in *Orestia* and *Odyssey* Agamemnon is not discussing Clytemnestra's adultery, but indicates her need for justice and ability to plan and think. After all, what

правда и способноста да планира и размислува. Најпосле, она што ги плашело грчките мажи кај жената не е женската сексуалност, туку нивната интелигенција.

men feared in women was not their sexuality, but their intelligence.

Translation: Sase Tasev



## Ида Николовска

Кон *Сирената и минотаурот* од Dorothy Dinnerstein, New York: Other Press, 1999.

Во критиката од осумдесетите години се забележува глорификација на оваа книга од аспект на објавување на нешто кое на тогашната женска интелектуална енергија ѝ се пласира како невозможно и неприродно. Во тоа време и воздухот на културолошкото циркулирање бил мизогин. Станува збор за времето кога американската жена е беспоговорно омаловажувана, от-тргната од патот на успехот, агресивно игнорирана или напаѓана од и со незнаење, сметана за помошник, а кога не е тоа случај прекрстувана во кучка или вештерка.

Во поновите времиња оваа книга е веќе прифатена не како средство во борбата против мажите, туку повеќе како анализа на разликите за кои ни едените ни другите не се свесни, а продолжуваат да создаваат ѕид со кој само ги закопуваат темелите. Книгата нуди целосна анатомија на мажите кои иако владеечи со светот, често се однесуваат како преплашени деца. Таквите мажи, како што вели *Динерстејн* продолжуваат до бесконечност да се одделуваат од владетелот на нивната инфантилност, Мајката. Жените се исто така соучесници во секојдневното нанесување неправда и страдаат бидејќи тие пак, не ѝ веруваат на мајката во себе. Авторката нуди префинета проценка за нештата кои мажите и жените веќе традиционално си ги префрлаат, вклучувајќи ја и женската премолчана согласност под машката надмоќ. Жената е таа која не запознава со светот пред ние да ја препознаеме

## Ida Nikolovska

Towards *The Mermaid and The Minotaur* by Dorothy Dinnerstein, New York: Other Press, 1999.

In the critiques of the '80 we can notice a glorification of this book, from the perspective of publishing something that was served to the female intellectual energy as impossible and unnatural. Misogyny was the very air they breathed at the time. Here we are talking about the time when the American woman was unquestioningly belittled, taken away from the path of success, aggressively ignored or ignorantly aggressed, taken for a helper, and when the case was not so, she was called a bitch or a witch.

Recently this book has already been accepted not as an instrument in the fight against the men, but more as an analysis of the differences of which both genders are unaware but still continue to build the stonewall that buries the foundations. The book offers a full anatomy of the men who, despite running the world, still behave like frightened children. Such men, *Dinnerstein* argues, infinitely continue to separate from the ruler of their infantilism, the Mother. Women, too, are complicit in the daily injustices they suffer since they, too, distrust the mother in themselves. The author offers a subtle, revealing account of the accusations men and women have traditionally been throwing at each other, including the women's acquiescence to male power. It is a woman who introduces us to the world before we can recognize her as a limited, mortal being like ourselves. Struggling out from under the control of this first alluring, seemingly omnipotent person, we actually fight the biggest battle we ever

како ограничено, смртно суштество како нас самите. Бранејќи се од контролата на оваа примамлива, навидум сèмоќна личност, ја играме, всушност, најважната битка во нашиот живот. Премалени, излетуваме од морето полно со сирени на сувото тло на минотаурите кои завиваат и надмено се движат, но кои несомнено изгледаат многу порационално и припитомено и, секако, многу поразлично од Мајката која сè уште се крие во детските слоеви на нашата личност.

Секавањето на одамна направените договори меѓу родовите кај *Динерстејн* има поетска димензија. Во сопствениот лиризам, таа ја обновува веќе познатата предност на богатите културолошки верзии од хетеросексуалното минато, танцовите по селата, бруталноста и врискањата на мажите кои вртејќи се, бараат од жените да ја почитуваат и да ѝ се восхитуваат на нивната сила.

Оваа книга не е одбрана на женската егзистенција, таа е разбој од нејзините долгогодишни размислувања за силите и слабостите на човековото размислување. Јасно е дека оваа книга е само дел од еден голем проект на авторката : да создаде во нас зрело прифаќање на фактот дека ние сме сами тука, дека ние ја создаваме иднината и треба да се грижиме за природата која веќе зависи од нашето ментално созревање, познавањето на самите себеси и како да научиме да се воздржиме ако сакаме таа природа да опстане. Затоа во предговорот на книгата *Ен Снитову* вели:

*Поентата на книгата - трпеливоста и одговорноста, е еден амалгам кој постојано се менува, но сепак останува есенција на животот.*

Ваквата поента може да биде сфатена само доколку ликот на *Динерстејн* го претопиме во Аријадна, која знаејќи дека мораме да ги поминеме сите сложени и застрашувачки патеки низ лавиринтот, верува дека сепак на крајот ќе излеземе од него со вистинската слобода како лична доблест. Аријадна ослободувајќи го Тесеј од лавиринтот отвора нови начини и патишта за мажите и жените. Тоа се патишта кон заедничко пребродување на разликите

fight. Exhausted, we fling ourselves out of the sea full of mermaids onto the dry land of minotaurs who roar and strut, but who nonetheless seem much more rational and tamer in contrast to the Mother still stalking in the infantile layers of our personality.

*Dinnerstein's* evocation of the age-old arrangements between men and women often approaches poetry. In her lyricism, she recreates the familiar pull of culturally rich versions of the heterosexual past, the dance in the villages, the men kicking and shouting and twirling women whose job is to admire and honor male strength.

This book is not a defense of female existence; it is a loom with years of related observations about the strengths and weaknesses of human thought. Clearly, this work is only a part of a great project: To create in us a mature recognition of the fact that we are not alone here, that we are the makers of future and the caretakers of a wild nature that now depends on our mental growth, on our knowledge of ourselves and to learn self-restraint if that nature is to survive. Therefore, Ann Snitow in the Preface of the book says:

*This is the point of **The Mermaid and The Minotaur** – forbearance and responsibility, an amalgam always changing, the very stuff of life.*

We can understand this point only by comparing Dorothy Dinnerstein to Ariadne, who, knowing that we must move through complex and frightening pathways of the labyrinth, believes that in the end we will come out of it gaining the genuine freedom as a personal value. Ariadne freeing Theseus from the Minotaur's maze opens a new way for men and women. Those are the pathways for overcoming the differences that had often been abused in order to dishonor the character of the Mother,

кои многу често биле злоупотребувани на штета на ликот на Мајката, во која авторката ја гледа симбиозата на сите живи суштества и затоа посебно ја подвлекува важноста на примарното искуство во мајчиното тело. Едно е сепак евидентно, а тоа се забележливите разлики кои се јавуваат по неонаталниот период и кои се предмет на многуте обликувања произлезени од самата средина во која субјектот се развива. Тоа што е опасно во овој случај е прераснувањето на овие разлики во јаз сличен на оној меѓу расите, кој многу лесно преоѓа во социопатолошко и агресивно однесување.

Преводот е на авторката

in which the author sees the symbiosis of all living creatures and that is why she stresses the importance of the primary experience with the maternal body. What we can be sure of is that the average gender differences that are observable after the neonatal period have been subject to heavy environmental shaping. The danger in this case is in the growth of these differences up to a point where they will create a gap, like the racial one, which could easily get transformed into a sociopathological and aggressive behavior.







S/38 v.1 N1



*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 02 390 731*

*Дизајн и техничко уредување:  
студио - add ART*

*Институт Евро-Балкан, 262 страни, 21 см.  
Тираж 800 примероци*



identities **superhuman**

ISSN 1409-9268