

identities

identities

Том/Volume 5

Број/No. 1

Winter 2006

списание за
политика,
род и
култура

journal for
politics,
gender and
culture

Алберто Тоскано ◀	▶ Alberto Toscano
Јелица Риха ◀	▶ Jelica Riha
Радо Риха ◀	▶ Rado Riha
Владимир Градев ◀	▶ Vladimir Gradev
Чипријан Михали ◀	▶ Ciprian Mihali
Игор Штикс ◀	▶ Igor Stiks
Ала Иванчикова ◀	▶ Alla Ivanchikova
Катерина Колозова ◀	▶ Katerina Kolozova
Зала Волчич ◀	▶ Zala Volcic
Сузана Милевска ◀	▶ Suzana Milevska
Ана Димишковска Трајаноска ◀	▶ Ana Dimiskovska Trajanoska
Сенка Наумовска ◀	▶ Senka Naumovska
Јорданчо Секуловски ◀	▶ Jordanco Sekulovski

EURO
BALKAN

identities ugeHUUUWUWU



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




Идентитети – Списание за политика, род и култура
► Главни уредници

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

► Уредувачки одбор

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

► Уредничка за овој број

Деспина Ангеловска

► Техничка директорка на редакцијата

Душица Димитровска Гајдоска

► Соработничка во редакцијата

Драгана Каровска Чемерска

► Графичко уредување

Кома лаб. - Скопје

► Лекторка за македонски јазик: Татјана Митревска

► Лекторка за француски јазик: Жана Ангеловска

► Лектор за албански јазик: Џабир Ахмети

► Лектор за англиски јазик: Џејсон Браун

► Редакција

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

Списанието е финансиски поддржано од „Kvinnan Till Kvinnan“
„Идентитети“ е член на Central and Eastern European Online Library

Identities – Journal for Politics, Gender, and Culture
► Executive Editors

Katerina Kolozova
Zarko Trajanoski

► Editorial Board

Jasna Koteska
Despina Angelovska
Elizabeta Seleva
Katica Kulavkova
Dusica Dimitrovska Gajdoska
Bobi Badarevski

► Assistant Editors

Despina Angelovska

► Editorial Manager

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► Editorial Intern

Dragana Karovska Cemerska

► Prepress

Koma lab. - Skopje

► Proofreader for Macedonian: Tatjana Mitrevska

► Proofreader for French: Jeanne Angelovska

► Proofreader for Albanian: Xhabir Ahmeti

► Proofreader for English: Jason Brown

► Editorial Office

Research Center in Gender Studies
“Euro-Balkan” Institute
“Partizanski odredi” no. 63
Skopje, Macedonia
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Financially supported by “Kvinnan Till Kvinnan”
“Identities” is a member of Central and Eastern European Online Library

► **Советодавен одбор**

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

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

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

Website: www.identities.org.mk

Контакти со редакцијата. Душица Димитровска Гајдоска,
Идентитети, „Партизански одреди“ 63,
 e-mail: journal.identities@gmail.com

► **Advisory board**

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

Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture
 (ISSN 1409-9268) is published semiannually.

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).

Website: www.identities.org.mk

Office correspondence. Dusica Dimitrovska Gajdoska,
Identities, “Partizanski odredi” 63,
 e-mail: journal.identities@gmail.com

Белешка за прилози

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

Notes to Contributors

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

Идентитети

Списание за политика, род и култура
Том 5 / бр. 1 / Зима 2006

**Identities**

Journal for Politics, Gender, and Culture
Vol. 5 / No. 1 / Winter 2006

С о д р ж и н а**С о н т е н т с****I. ПОЛИТИКИ/ИДЕНТИТЕТИ**

- ▶ **Алберто Тоскано** 9
Може ли да се мисли насилството?
Размисли за Бадју и за можноста за (марксистичка) политика
- ▶ **Јелица Риха** 39
По повод одлуката кај А. Бадју
или дали може да се биде атеист
- ▶ **Радо Риха** 59
Поделеноста на субјектот според Свети Павле
- ▶ **Владимир Градев** 73
Confessio philosophi
- ▶ **Чипријан Михали** 89
Право на живеење и биополитички идентитети
- ▶ **Игор Штикс** 113
Државјанство без Држава, предградија без право на граѓанство

II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ

- ▶ **Ала Иванчикова** 151
За Анри Лефевр, *Queer* временост и ритам
- ▶ **Катерина Колозова** 171
Реалното коешто се трансцендира себе си (низ љубов):
Радикална самотија во срцето на љубовта

III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ

- ▶ **Зала Волчич** 215
Француска теорија и медиумските студии:
Што можат медиумските културни студии
да научат од М. Фуко, П. Бурдје и Ж.П. Сартр?
- ▶ **Сузана Милевска** 247
Настанување-Жена од феминистичка гледна точка
- ▶ **Ана Димишковска Трајаноска** 261
Делез и Лајбниц: во диплите на барокната мисла

I. POLITICS/IDENTITIES

- ▶ **Alberto Toscano** 9
Can Violence Be Thought?
Notes on Badiou and the Possibility of (Marxist) Politics
- ▶ **Jelica Riha** 39
A propos de la décision chez A. Badiou
ou peut-on être atheiste
- ▶ **Rado Riha** 59
La division du sujet selon Saint Paul
- ▶ **Vladimir Gradev** 73
Confessio philosophi
- ▶ **Ciprian Mihali** 89
Droit de vivre et identités biopolitiques
- ▶ **Igor Stiks** 113
Une Citoyenneté sans Cité, des cités sans citoyenneté

II. SEXUALITIES/IDENTITIES

- ▶ **Alla Ivanchikova** 151
On Henri Lefebvre, Queer Temporality and Rhythm
- ▶ **Katerina Kolozova** 171
The Real Transcending Itself (Through Love):
Radical Solitude in the Heart of Love

III. CULTURES/IDENTITIES

- ▶ **Zala Volcic** 215
French Theory and Media Studies:
What can Media Cultural Studies learn
from M. Foucault, P. Bourdieu and J.P. Sartre?
- ▶ **Suzana Milevska** 247
Becoming-Woman from a Feminist Point of View
- ▶ **Ana Dimiskovska Trajanoska** 261
Deleuze et Leibniz: dans les plis de la pensee baroque

ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

- ▶ **Сенка Наумовска:** Јулија Крестева, *Токаџи и фуџи за друѓосџа*, Скопје, Темплум, 2005.
- ▶ **Јорданчо Секуловски:** Noam Chomsky et Michel Foucault, *Sur la nature humaine, Comprendre le pouvoir interlude*, Les Editions Aden, Bruxelles, 2006.
- ▶ **Јорданчо Секуловски:** Lois McNay, *Foucault & Feminism*, Northeastern University Press, Boston, 1993.
- ▶ **Јорданчо Секуловски:** François Laruelle, *Principes de la non-philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

REVIEWS

- 285 ▶ **Senka Naumovska:** Јулија Крестева, *Токаџи и фуџи за друѓосџа*, Скопје, Темплум, 2005.
- 291 ▶ **Jordanco Sekulovski:** Noam Chomsky et Michel Foucault, *Sur la nature humaine, Comprendre le pouvoir interlude*, Les Editions Aden, Bruxelles, 2006.
- 293 ▶ **Jordanco Sekulovski:** Lois McNay, *Foucault & Feminism*, Northeastern University Press, Boston, 1993.
- 297 ▶ **Jordanco Sekulovski:** François Laruelle, *Principes de la non-philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

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

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

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

▶ **Copyright © Identities 2004.** All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and review, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without a prior permission of the publisher.

р

П О Л И Т И К И

identities ue-uuuuuu



p o l i t i c s

П

Алберто
Тоскано

**Може ли да се мисли
насилството? Размисли
за Бадју и за можноста за
(марксистичка) политика***

Каква е врската меѓу мислењето на насилството и мислењето на политиката во делата на Алан Бадју? Токму текстот во кој Бадју, на таканаречениот крај на неговата сопствена маоистичка или марксистичко-ленинистичка низа од политички активизам, предлага „уништување“ и „повторно составување“ на марксистичката политика се вика *Може ли да се мисли џолиџикаџа*?¹ На самиот почеток од оваа кратка книга, во пријателска, но цврста полемика со инспираторите на семинарите од кои е изведена – Жан-Лук Нанси и Филип Лаку-Лабарт (кој во 1983-84 го поканил Бадју ова дело да го претстави во нивниот *Centre d'étude philosophique du politique*) – Бадју, интервенирајќи во една лексичка контроверза што во повеќе облици се пројавила во неколку политичко-философски средини, цврсто стои на ставот дека негова преокупација е *џолиџикаџа* (*la politique*), а не *џолиџичкоџо* (*le poli-*

* Една постара верзија од овој напис беше претставена во ноември 2005 година на годишната конференција на списанието *Историски материјализам*, под наслов „Растурање на пепелот: вистината и насилството во марксизмот на Бадју“ за време на една сесија со Масимилијано Томба, насловена „Мислење на политичкото“. Сакам да им се заблагодарам на Масимилијано и на публиката за прашањата и забелешките.

Alberto
Toscano

**Can Violence Be Thought?
Notes on Badiou
and the Possibility
of (Marxist) Politics***

What is the relationship between the thinking of violence and the thinking of politics in the writings of Alain Badiou? The very text where Badiou proposes – at the putative close of his own Maoist or Marxist-Leninist sequence of political militancy – the “destruction” and “recomposition” of Marxist politics, is entitled *Can Politics Be Thought?*¹ At the very outset of this short book, in amicable but firm polemic with the instigators of the seminars from which it is drawn – Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe (who had invited Badiou to present this work at their *Centre d'étude philosophique du politique* in 1983-84) – Badiou, intervening in a lexical controversy that has taken on different guises in several politico-philosophical settings, is adamant that his preoccupation is with *politics* (*la politique*) and not *the political* (*le politique*). The political, he stipulates, must be fixed in its status as a *fiction*, the fiction of the link between the social bond and its measure (or

* An earlier version of this paper was presented at the annual conference of the journal *Historical Materialism* in November 2005, under the title “Scattering the Ashes: Truth and Violence in Badiou’s Marxism” in a session with Massimiliano Tomba, entitled “Thinking the Political.” I’d like to thank the Massimiliano and the audience for their questions and remarks.

tique). Политичкото, тврди, мора да биде цврсто утврдено во смисла на неговиот статус на *фикција*, односно фикцијата за врската меѓу општествената поврзаност и нејзината мера (или нејзината мерка). Со други зборови, политичкото е нешто налик на трансценденталната илузија за односноста, за комунистичките врски и на суверена власт над општественото. Во овој поглед, кратковечната помодна склоност кон „повлекувањето на политичкото“² не треба да се доживува како можност за бесконечна меланхолија поради исчезнатата суштина или упразнетото место на политичкото, туку по прво треба да се поздрават и да се прифатат како можност за обновување на независната сила и детерминираноста на мислењето на *полицијата*, мислење кое Бадју го лоцира меѓу Макијавели и Ленин и чие филозофско доловување предлага да се организира со средствата што ги завештале, како што тој ги нарекува, „четиритемина големи француски дијалектичари“: Паскал, Русо, Маларме, Лакан.³ Не навлегувајќи во природата на филозофскиот и метаполитички проект што го покренала *Може ли да се мисли полицијата?*,⁴ може да забележиме дека иманентната критика на Бадју кон сопствените претходни стојалишта – неговиот „пост-ленинизам“, како што самиот тој го резимира, или неговиот „пост-маоизам“, ако се потсетиме на впечатливата студија на Бруно Бостил⁵ – добива облик на прогласување *автономија или одвојување на полицијата од политичкото*. Како што изјавува Бадју: „*Политичкото* никогаш не било ништо друго освен фикција што политиката ја продупчила како дупка на настанот“.⁶

Зошто овој фокус кон темата на насилството кај Бадју? Причината е двојна. Прво, сакам во моето тековно истражување за искривената поврзаност на Бадју со марксизмот да одекнуваат дебатите из-

measurement). *The political*, in other words, is something like the transcendental illusion of relationality, of communal ties and a sovereign authority over the social. In this regard, the short-lived vogue for the “retreat of the political”² is not to be read as the occasion for an endless melancholia over the vanished essence or empty place of the political, but rather to be welcomed and assumed as the opportunity to recover the independent force and determinacy of a thinking of *politics*, a thinking that Badiou locates between Machiavelli and Lenin, and whose philosophical capture he proposes to organize with the resources bequeathed by what he calls “the four great French dialecticians”: Pascal, Rousseau, Mallarmé, Lacan.³ Without entering into the nature of the philosophical and metapolitical project initiated by *Can Politics Be Thought?*,⁴ we can note that Badiou’s immanent critique of his own earlier positions – his “post-Leninism,” to follow his own shorthand, or “post-Maoism”, to recall Bruno Bosteels’s impressive study⁵ – takes the form of declaring *the autonomy or separation of politics from the political*. As Badiou declares: “*The political* has never been anything other than the fiction which is punctured by *politics* as the hole of the event.”⁶

Why focus on the theme of violence in Badiou? The stakes are twofold. First, I wish to make my ongoing research on Badiou’s contorted relationship with Marxism resonate with the debates elicited by Étienne Balibar’s recent work

ведени од неодамнешното дело на Етијен Балибар за историско-материјалистичките координати и апории што со себе ги носи поимот *гевалт* (сила/насилние/*Gewalt*).⁷ И навистина, како што и ќе укажам изведувајќи заклучоци, размислувањето во смисла на *Гевалт* [*Gewalt*], наместо во смисла на обичното *насилство*, може да овозможи значително компликување на односот на Бадју кон марксизмот и на неговиот предлог за автономија на политиката. Второ, затоа што токму преку иманентната критика на ленинистичкото политичко искуство за борбата, организацијата, судирот и (државната) моќ, како и за нивните (честопати паразитски) реакционерни осуди, прашањето на насилството одиграло клучна улога во низата обиди – како напредни, така и назадни, да се уништи и повторно да се состави марксизмот (или, можеби почесто, само да се уништи).

Потребна е, изгледа, уште една, трета и последна забелешка, а се однесува на улогата на таквите размислувања во контекстот на начинот на кој сега се доживуваат делата на Бадју. Накратко, во англофонското подрачје (каде неговите претходни политички дела и ставови дури неодамна се издигнаа над рамништето на опачни гласини) вниманието за политичката мисла на Бадју, особено во пионерската работа на Питер Холвард, започна со фокус кон за него својствениот аксиоматски егалитаризам и, да речеме, „децизионизмот“⁸ што навидум се пројавува во неговите „зрели“ дела – со конкретен осврт на новитетот на еден несоцијалиен, па дури и антисоцијален третман на политичкото дејствување и на политичката иновација. Натамошните истражувања на целиот опсег на неговото дело доведе до поопстојни размисли за неговиот однос кон марксизмот и, се разбира, кон маоизмот. Тоа овозможи поизразена позиција на континуитет, убедливо промовирана од

on the historical-materialist coordinates and aporias that inhere in the notion of *Gewalt*.⁷ Indeed, as I will suggest by way of conclusion, thinking in terms of *Gewalt*, rather than mere *violence*, might open up the possibility of considerably complicating Badiou's relationship to Marxism and his proposal of an autonomy of politics. Second, because it is through the immanent critique of the broadly Leninist political experience of struggle, organisation, conflict and (State) power – as well as of the (often parasitical) reactionary condemnations thereof – that the issue of violence has played a key role in various attempts, progressive and regressive, to evaluate the vitality and possibility of a Marxist politics.

A third and final remark is perhaps required, concerning the role of such reflections in the context of the current reception of Badiou's writings. In brief, attention to Badiou's political thought in the Anglophone arena (where his previous political deeds and opinions have only recently risen above the level of sinister rumour) began, especially in the pioneering work of Peter Hallward, with a focus on the uncompromising *sui generis* “axiomatic” egalitarianism and, so to speak, “decisionism” seemingly manifested by his ‘mature’ works – with a specific attention to the novelty of a non- or even anti-social treatment of political action and innovation. Further investigation of the full scope of his work has led to more sustained considerations of his relation to Marxism and, of course, to Maoism. This has allowed for a more “continuationist” position, persuasively promoted by Bruno Bosteels in several articles that hone in on Badiou's “post-Maoism,” disinterring his tracts on the cultural revolution and the militant and theoretical texts

страна на Бруно Бостилс во неколку написи што се фокусираат на „пост-маоизмот“ на Бадју, која ги изнесува на светлина неговите трактати за културната револуција и активистички текстови што ги напишал додека бил еден од водачите на малата француска маоистичка група UCFML.⁸ Се обидов да придонесам кон оваа дебата преку неколку написи и излагања, од кои главен е написот со наслов „Комунизмот како раздвојување“. Во тој текст – кој убедливо, ако не и дефинитивно (гледајќи од моето бездруго пристрасно гледиште) беше критикуван од Бостилс зашто во него премногу ревносно се позиционира извесен „метapolитички раскин“ околу 1985 година (кога беше и објавена *Може ли да се мисли полиитикаџа?*) – предложив извесна периодизација на мислата на Бадју во смисла на нејзиниот однос кон комунизмот. Самиот Бадју, меѓу другото, е и впечатлив и недоволно ценет теоретичар на периодизацијата.⁹ Следејќи го, периодизацијата сакам да ја мислам како сè освен едноставно прашање на сегментација на времето и мислата; попрво сакам да ја поимам како „спирално“ движење условено од најразлични силни очекувања, повлекувања и пресврти, а да не зборуваме за враќањата (од кои не помалку важно е последното враќање на материјалистичката дијалектика, во Бадјуовата *Logiques des mondes* од 2006, обемното надоврзување на *Биџиетџо и насџаноиџ [Being and Event]*). Малку преработувајќи го датирањето предложено во горенаведениот напис, фазите во делата на Бадју може да ги исцртаме на следниов начин:

- *Пред 1968*: „чиракувањето“ на Бадју кај Сартр, по кое следува учеството – од мала дистанца – во Алтисеровата школа во времето што Грегори Елиот го нарекува нејзина „висока“ доба.¹⁰ Со оглед на самокритиките на Бадју што ќе уследат, ова може да го наречеме фаза на *теориски комунизам*.

written as one of the leaders of the small French Maoist grouping, the UCFML.⁸ I have tried to contribute to this debate with a couple of articles and presentations, the principal one entitled “Communism as Separation.” In that text, which was cogently if not (in my inevitably biased view) definitively criticised by Bosteels for its excessive zeal in positing a kind of “metapolitical break” around 1985 (the year of publication of *Can Politics Be Thought?*), I proposed a sort of periodisation of Badiou’s thought in terms of its relation to communism. Badiou himself is, among other things, a remarkable and underappreciated theorist of periodisation.⁹ Following him, I would like to think periodisation as anything but a simple question of segmenting time and thought, but rather as a ‘spiralling’ movement conditioned by all sorts of forceful anticipations, retractions and reversals, not to mention returns (not least the recent return, in Badiou’s 2006 *Logiques des mondes*, the massive sequel to *Being and Event*, of the materialist dialectic). Slightly revising the dating proposed in the aforementioned article, we could sketch the phases of Badiou’s work as follows:

- *Pre-1968*: Badiou’s “apprenticeship” with Sartre, followed by a participation – at a slight distance – in the Althusserian school during what Gregory Elliot calls its “high” period.¹⁰ Given Badiou’s ensuing self-criticisms we could call this the stage of *theoretical communism*.

- 1968-1977: По неговиот миг на „Пат кон Дамаск“¹¹ и преминувањето од дисидентството во рамките на ПСУ (Parti socialiste unifié) кон раководството на УЦФМЛ (Groupe pour la formation de l'Union des communistes de France, marxiste-leniniste), Бадју и неговите другари го формулираат она што го нарекуваат *комунизам на производство*.¹²

- 1977-1982: За време на осеката во маоистичката низа, Бадју ја рекапитулира теоријата за силата и уништувањето што ја скицирал во *Теорија на ирривечност*,¹³ сè повеќе оддалечувајќи ја од какво било повикување на производниот процес и улогата на масите како производствени класи. Субјектот (т.е. партијата) зазема средишно место во една голема и застрашувачка дијалектичка конструкција, трајно врзана за нешто што јас решив да го нарекувам *комунизам на деструкција*. *Теоријата на субјектот*,¹⁴ која рекапитулира и проширува една низа семинари одржани во текот на тој период, е клучниот текст за оваа „деструктивна“ парадигма.

- 1982-денес? Бадју го објавува крајот на трите големи референци на историскиот комунизам: референтот на „државноста“, т.е. постоењето на политички актуализации на комунистичкиот проект што може да ја носи темата на *победа*, војничкиот референт, т.е. војните за национално ослободување што сведочат за „изумувањето, под водство на новите партии, на еден нов облик војна, една дисиметрична војна, вкоренета во селските подрачја, во која се организира селанството и која се разврзува оддолжено, во фази“¹⁵ субјективниот, односно класниот референт, т.е. субјективното присуство на самото работничко движење. Таканаречената „криза на марксизмот“ се смета за прогресивно пропаѓање на овој систем на референци. Иако стои на убедувањето дека една вистин-

- 1968-1977: After his “Road to Damascus” moment¹¹ and the passage from his dissidence within the PSU (Parti socialiste unifié) to the leadership of the UCFML (Groupe pour la formation de l'Union des communistes de France, marxiste-leniniste), Badiou and his comrades formulate what they term a *communism of production*.¹²

- 1977-1982: In the ebb of the Maoist sequence, Badiou recapitulates the theory of force and destruction sketched out in *Theory of Contradiction*,¹³ detaching it more and more from any reference to the production process and the role of the masses qua producing classes. The subject (i.e. the party) takes centre stage in a formidable and forbidding dialectical construction, anchored around what I have chosen to call a *communism of destruction*. *Theory of the Subject*,¹⁴ which recapitulates and extends a series of seminars given during this period, is the key text for this “destructive” paradigm.

- 1982-present? Badiou declares the end of the three great references of historical communism: the “statist” referent, i.e. the existence of political actualisations of the communist project that can carry the theme of *victory*; the martial referent, i.e. the wars of national liberation that witness “the invention, under the direction of modern parties, of a new form of war, a dissymmetrical war, rooted in the countryside, organising the peasantry, and deploying itself in a prolonged manner, in stages”¹⁵; the subjective or class referent, i.e. the subjective presence of the workers’ movement itself. The so-called “crisis of Marxism” is seen as the progressive collapse of this system of references. Whilst maintaining the conviction that a true politics can only be a radically egalitarian and in some sense *communist* politics – so that he will

ска политика може да биде единствено радикално егалитарна и во извесна смисла *комунистичка* политика – така што ќе пишува за вечност на комунизмот како „вечност на еднаквите“¹⁶ – Бадју врши деисторизација и раздржавување на комунизмот во *онџолошкој*о убедување дека под површината на фикцијата за општествената и политичката врска лежи реалноста, или попрво Реалното, на раскинување на врските, на една недоследност и многукратност која е само фикциски избројана и претставена од Државата. Суспендирањето на секаква преодност меѓу субјектот на политиката и ситуацијата во која тој се јавува (при што реткоста и дисконтинуитетот стануваат неприкосновени) Бадју, преку категоријата *генеричко*, го предлага критериумот за она што може да се смета за немарксистички комунизам. Тоа се мисли како едно локално и дисконтинуирано производство на Истоветност, во фаза што во „Комунизмот како раздвојување“ ја оквалификував во контекст на *произведувањето комунизам*.¹⁷ Се разбира, со оглед на неодамнешното свртување на Бадју кон „материјалистичката дијалектика“, може да се запрашаме дали можеби некаков остаток на маоистички дух внесува нов пресврт во спиралата...

Но, на кој начин оваа периодизација на Бадјуовата идиосинкретска траекторија во теориската топологија на марксизмот се врзува за прашањето на насилството, па дури и со прашањето за *Gewalt*? Шематски, мојата аргументација е ваква: по неговото дамаскиско преобратување во маоистички активизам, Бадју го напиша едниот од најцврстите, најлуцидните и највознемирувачките прикази на фундаментално насилниот карактер на марксистичката дијалектика, филтрирана низ ленинистичката и маоистичката политичка мисла и пракса. Поточно, Бадју ја поврза својата марксистичко-ленинистичка

write of an eternity of communism qua “eternity of the equal”¹⁶ – Badiou operates a de-historicisation and de-statification of communism in the *ontological* conviction that beneath the fiction of the social and political bond there lies the reality, or rather the Real, of unbinding, of an inconsistency and multiplicity that is only fictionally counted and represented by the State. Suspending any transitivity between the subject of politics and the situation in which it arises (rarity and discontinuity becoming paramount), Badiou proposes, through the category of the *generic*, the criterion of what might be regarded as a non-Marxist communism. This is thought in terms of a local and discontinuous production of Sameness, in a stage that I characterized in “Communism as Separation” in terms of the *production of communism*.¹⁷ Of course, with Badiou’s recent turn towards a “materialist dialectic” we may wonder whether a recidivist Maoist spirit is not giving the spiral yet another twist...

But how does this periodisation and Badiou’s idiosyncratic trajectory within the theoretical topology of Marxism relate to the question of violence, and even of *Gewalt*? Schematically, my argument is as follows: in the wake of his Damascene conversion to Maoist militancy, Badiou produced one of the most steadfast, lucid and unsettling accounts of the fundamentally violent character of the Marxist dialectic, as filtered through Leninist and Maoist political thought and practice. To be more precise, Badiou linked his Marxist-Leninist concern with *truth*, *justice* and the *new* to the immanent requirement of a destructive antagonism, an argument

грижа за *вистината*, *правдата* и *новото* со иманентната нужност од деструктивен антагонизам, расправа што е најисцрпно изнесена во неговата крајно педантна и настојчива егзегеза на маоистичкиот слоган „Исправно е бунтувањето против реакционерите“.¹⁸ Можноста од револуционерни новини интимно се поврзуваше со организираното, систематско и, мошне важно, *неегалиитарно* уништување на реакционерниот противник. Оддалечувањето од оваа дијалектика на уништување (која филозовскиот врв го достигна во *Теорија на субјектот* [*Theory of the Subject*], но веројатно политички се исцрпи неколку години порано) добива лик на подредување на темата за антагонизмот на темата за независниот политички *капацитет* и „облиците на совест“ на еден егалитарен колективен субјект.¹⁹ И навистина, како што укажува ретроспективата на елипсична самоанализа што се воспоставува во *Сволептието* [*The Century*],²⁰ преобмислувањето на Бадју функционира со раздвојување токму на концептот на антагонизмот во деструктивна варијаната и во нешто што тој го нарекува варијанта на одземање, експлицитно потсетувајќи на разликата што Мао ја прави меѓу антагонистичките спротивности и спротивностите меѓу луѓето. Овој пасус – на кој ќе се навратам на крајот – особено во поновите текстови, го одбележува извесна имплицитна критика на политичкото насилство како знак за организациската слабост и метафизичката нагрисаност на еманципаторската мисла под „метафизичкиот“ превез на марксизмот-ленинизмот.²¹ Со други зборови, наместо да се гледа како вродена состојба на егалитарните новини, *деструкцијата* е видена како лажен обид да се доминира со некакво конечно раскинување (*déliaison*), и тоа преку погубната фикција за врската што ја даваат Државата, нацијата, партијата и/или класата како извршители на вистинската еднаквост чии единствени знаци може да се пројават во уништувањето

that is most exhaustively laid out in his meticulous and insistent exegesis of the Maoist watchword: “It is right to rebel against the reactionaries.”¹⁸ The possibility of revolutionary novelty is intimately linked here to the organised, systematic and, importantly, *inegalitarian* destruction of the reactionary adversary. The movement away from this dialectic of destruction (peaking philosophically in *Theory of the Subject*, but probably politically exhausted some years earlier) takes the guise of a subordination of the theme of antagonism to that of an independent political *capacity* and the “forms of conscience” of an egalitarian collective subject.¹⁹ Indeed, as the retrospective of elliptical self-analysis constituted by *The Century* suggests,²⁰ Badiou’s rethinking functions by splitting the very concept of antagonism into a destructive and what he calls a *subtractive* variant, in an explicit reminiscence of Mao’s distinction between antagonistic contradictions and contradictions among the people. This passage – to which I will return in the conclusion – is marked, especially in more recent texts, by an implicit critique of political violence as a sign of the organizational weakness and metaphysical corruption of emancipatory thought in its “metaphysical” guise as Marxism-Leninism.²¹ In other words, rather than an inherent condition of egalitarian novelty, *destruction* is seen as a false attempt to dominate a fundamental unbinding (*déliaison*) and to do so through the lethal fiction of the bond provided by State, nation, party and/or class as agents of a real equality whose only signs can be given in the destruction of the old. This centrality of destruction was arguably at the speculative heart of Badiou’s own Maoist phase.

на старото. Може да се тврди дека ова средишно место на деструкцијата беше спекулативното јадро на маоистичката фаза на самиот Бадју.

Во 1975, под импресумот „Јенан“ (Yenan) на UCFML од едицијата Масперо (Maspéro) (серија што заеднички ја уредуваше со Силвијан Лазарус), Бадју го објави првиот од памфлетите што ги беше замислил како серија за дијалектичкиот материјализам, со наслов *Теорија на непроивречноста* (*Theory of Contradiction*), по кој наредната година уследи *За идеологијата* (*On Ideology*).²² Во овие текстови Бадју грижливо и детално ги изложи филозофските основи на една марксистичко-ленинистичка теорија на револт (или бунт). Првенството на револтот – односно првенството на праксата – впрочем е активистичкиот лајтмотив во делата на Бадју од седумдесетите. Тоа особено важи за *Теорија на непроивречноста*, која е концизен спекулативен коментар за изрека на Мао кое гласи „секогаш е исправно да се бунтува против реакционерите“.²³ Во него ќе прочитаме дека „бунтот не ја чека својата причина, бунтот е нешто што секогаш си постои, за каква и да е причина. Марксизмот едноставно вели: бунтот е причина, бунтот е субјект. Марксизмот е рекапитулација на мудроста на бунтот“.²⁴ Токму врз основа на ова равенство меѓу политичката пракса и антагонизмот, Бадју може да запише: „Реалното не спојува, туку раздвојува. Тоа што се случува е она што раздвојува“.²⁵

Тука мора да ја слушнеме материјалистичката теза дека *фактумој* на револтот – или во Бадјуовиот поскорешен дискурс, упадот на настанот или дисфункцијата на трансценденталниот режим – доаѓа прв, а субјективизацијата е на второ место. Понатаму, во онаа мера во која некоја структура на сместености, некоја претставена ситуација,

In 1975, in the UCFML’s “Yenan” imprint at the Editions Maspéro (a series he co-directed with Sylvain Lazarus), Badiou published the first of what were intended to be a series of pamphlets on dialectical materialism, *Theory of Contradiction*, to be followed by the *On Ideology* the next year.²² In these texts Badiou set down, in painstaking detail, the philosophical groundwork of a Marxist-Leninist theory of revolt (or rebellion). The primacy of revolt – that is, the primacy of *practice* – is in fact the militant *leitmotiv* of Badiou’s writings in the seventies. This is especially true of *Theory of Contradiction*, a terse speculative commentary upon Mao’s dictum “it is always right to rebel against the reactionaries.”²³ In it, we read the following: “Rebellion does not wait for its reason, rebellion is what is always already there, for any possible reason whatever. Marxism simply says: rebellion is reason, rebellion is subject. Marxism is the recapitulation of the wisdom of rebellion.”²⁴ It is on the basis of this equation between political practice and antagonism that Badiou can write: “The real is not what brings together, but what separates. What happens is what disjoins.”²⁵

Here we must hear the materialist thesis that the *faktum* of revolt – or in Badiou’s more recent discourse the irruption of the event or dysfunction of a transcendental regime – comes first, subjectivation second. Moreover, to the extent that any structure of placements, any represented situation, is in a sense the fallout from, or recuperation of, its forceful dislocation by a subject,

е во извесна смисла остаток или опоравување од нејзиното насилно изместување од страна на некој субјект, отпорот е, како што вели Бадју, тајната на доминацијата. Бадју стасува најблиску до дуалистичка матрица на политичкото – како што е онаа што ја предлагаат еретичките пост-маоистички нови филозофи (*nouveaux philosophes*) Жамбе и Лардро (Jambet, Lardreau) во својата книга *Ангелот* (*The Angel*)²⁶ – кога изјавува дека *причината за револуцијата* е неменлива, „длабока и неразрешлива“; дека одбивањето на владеењето – како што е владеењето на власта и знаењето – претставува субјективна даденост што му претходи и на марксизмот и на секоја причинска или структурна анализа што може да ја даде една критика на политичката економија. Тоа укажува дека револтот онтолошки претходи, дека постои автономна сила на егалитарна опозиција која дејствува како транс-историска константа.

Надоврзувајќи се на маоистичката теза дека поделбата е токму суштината на дијалектиката („Едно се двои на две“), теоријата на противречност на Бадју се заснова врз асиметријата на деловите на противречноста, пречистителна *сила*, од една страна, системот на *месина*, од друга страна. Но, а тука лежи и клучната поента, ниту е претходно дадена некаква ангелска чистота, ниту пак ние можеме да се надеваме на некаква едноставна епифанија што извира од урнатините на старото. Како што убедливо тврди Бостилс, „спекулативното левичарство“ и натаму е еден од еден од духовите што го прогонуваат Бадју (дотолку жестоко напаѓано, би се рекло, до степен што тоа претставува интимна можност за негово размислување за субјектот, штом тоа ќе се одвои од секаква отворена системска преодност). Како што Бадју пишува во *Теорија на субјективноста*: „во секоја противречност, силата ја покажува својата нечистота преку алеаторниот процес на нејзино пречистување“. Во *Те-*

resistance, as Badiou puts it, is the secret of domination. Badiou comes closest to a dualistic matrix of the political – such as the one propounded by the heretical post-Maoist *nouveaux philosophes* Jambet and Lardreau in their book *The Angel*²⁶ – when he states that the *reason of revolt* (or rebellion) is an invariant, “deep and inextricable”; that the refusal of mastery – as the mastery of authority and of knowledge – constitutes a subjective given that *precedes* Marxism and any causal or structural analysis that a critique of political economy may be capable of providing. This suggests an ontological anteriority of revolt, an autonomous power of egalitarian opposition that operates like a trans-historical constant.

Following the Maoist thesis that division is the very essence of dialectics (“One divides into two”), Badiou’s theory of contradiction is founded on the asymmetry of the terms of the contradiction, purifying *force*, on the one hand, the system of *places*, on the other. But, and here lies the key point, no angelic purity is given beforehand and neither can we put our hopes in a simple epiphany mechanically emerging from the ruins of the old. As Bosteels persuasively argues, “speculative leftism” remains one of Badiou’s nemeses (all the more virulently attacked, one might argue, to the extent that it is an intimate possibility of his thinking of the subject, once it has detached itself from any straightforward systemic transitivity). As Badiou writes in the *Theory of the Subject*: “in every contradiction, force manifests its impurity through the aleatory process of its purification.” In the *Theory of Contradiction*, the thesis of the rightness of rebellion (or of the justice of the new) is linked by Badiou to a whole partisan theory of consciousness and truth,

орија на субјектот, тезата за исправноста на бунтот (или за правичноста на новото) Бадју ја поврзува со една цела партиска теорија за свеста и вистината, при што и марксизмот како наука за општествените формации и објективната историска стварност на револти се пресликуваат и навистина ја наоѓаат својата причина во свесното впрегнување на задачите на револтот во организирањето и директивите, накусо, во *партија*. Марксистичката вистина, круто изјавува Бадју, „е она во што бунтот ја наоѓа својата причина со цел да го распарчи непријателот“ и, со тон кој навидум го нема во неговите најнови дела, изјавува дека бунтот отфрла секако предимство на еднаквоста пред вистината.²⁷

Во делата на Бадју од седумдесеттите, но и во неговите најскорешни дела, „субјектот“ ја именува токму точката на која она што е невозможно во дадена ситуација насила се прави можно: „Субјектот е точка на претворање на невозможното во возможно. Фундаменталната операција на субјектот треба да се одвива во точката каде нешто невозможно се претвора во можност“.²⁸ Пресудното прашање, доколку сакаме да се зафатиме со философска рефлексива за улогата на насилството кај Бадју, е дали оваа точка на претворање налага деструктивен антагонизам како предуслов, или дали, како што укажуваат некои од неговите поскорешни дела, деструкцијата, па дури и теророт може да биде (контингентна) последица на извесен капацитет врзан за настанот за независно да се потврди постоењето и ефектите од одреден политички субјект.

Во Бадјуовата *Теорија на противречността* нема забуна во однос на фактот дека гледиштето на револтот како потврда на битието е тесно поврзано со можноста за радикална деструкција, поништување

whereby both Marxism as a science of social formations and the objective historical reality of revolts are doubled by, and indeed find their reason in, the conscious assumption of the tasks of revolt in organisation and directive, in short, in a *party*. Marxist truth, Badiou starkly states, “is that wherein rebellion finds its reason in order to demolish the enemy” and, in a tone seemingly absent from his latest works, declares that it repudiates all equality before truth.²⁷

In Badiou’s work of the 70s, but also in his most recent production, “subject” names precisely that point through which what is impossible in a given situation is forced into possibility: “A subject is a point of conversion of the impossible into the possible. The fundamental operation of a subject is to be at the point where some impossible is converted into possibility.”²⁸ The crucial question, if we wish to engage in a philosophical reflection on the role of violence in Badiou, is whether this point of conversion demands destructive antagonism as a precondition, or whether, as some of his more recent writings suggest, destruction and even terror might be the (contingent) consequence of an event-bound capacity to independently affirm the existence and effects of a political subject.

In Badiou’s *Theory of Contradiction* there is no mistaking the fact that the view of revolt as an affirmation of being is intimately bound to the possibility of a radical destruction, an abolition – the ex-termination, to be

– екс-терминацијата, да бидеме етимолошки прецизни, благодарение на силата на одреден бунтовен субјект на некои места и позиции во претставничките структури и структурите на доминацијата.²⁹ Или, да цитирам еден од полирските искази на Бадју: „На ништо ново под сонцево мислењето на револтот го протиставува везден новото бунтовното црвено сонце, под чие знаме неограничената афирмативна надеж на бунтовните произведувачи создава пукнатини“. Да се заврши со тоа „ништо ново под сонцето“ повлекува можност од целосна смрт, смрт без *Aufhebung* и без оплакување. На таков начин, да речеме – според еден од најрелевантните примери на Бадју – треба да умре колонијализмот, осуден на вечен забрав. Ова не треба да се сфати во осиромашената смисла на одрекување или репресија, туку попрво како ефективно уништување на сите траги од колонијалната доминација. Оттука, „Културната револуција“ се афирмира како антимијерија. Парадоксот што отворено го зазема Бадју, кој сметам дека целосно го опфаќа она што го нареков негов комунизам на раздвојување, е дека уништувањето на нееднаквоста, збришувањето на господарството како услов содржи дуалистичка асиметрија (накусо, класна борба).

Така, политичката загатка е во нужноста да се господари (контролира, насочува и насилно да се води) со патот до безгосподарството, да се доминира со доминацијата за да може да дојде до недоминација. Ова е парадоксот што во историјата на ленинизмот се нарекува диктатура на пролетеријатот. Но, би прашале, што станува тогаш со трезвената забелешка на Кристијан Жамбе (Christian Jambet), делумно упатена и кон Бадју, дека темата за антимијеријата, за Нултата година што толку прочуто се врзуваше со полињата на смртта во Кампучија, зависи од најрадикалната хипостаза на Господарството, од еден

etymologically precise, by the force of an insurgent subject, of certain places and positions within the structures of representation and domination.²⁹ Or, to quote one of Badiou's more lyrical passages: "To the nothing new under the sun the thinking of revolt opposes the ever new insurgent red sun, under the emblem of which the unlimited affirmative hope of rebellious producers engenders ruptures." Having done with the "nothing new under the sun" entails the possibility of a total death, a death without *Aufhebung* and without mourning. Such, for instance – in one of Badiou's most pertinent examples – is the way in which colonialism should die, consigned to eternal forgetting. This is not to be understood in the impoverished sense of a disavowal or repression, but rather as the effective destruction of all traces of colonial domination. "Cultural revolution" is thereby affirmed as anti-memory. The paradox openly assumed by Badiou, in which I think is encapsulated what I have called his communism of separation, is that the destruction of inequality, the obliteration of mastery, has a dualistic asymmetry as its condition.

The political conundrum is therefore that of the necessity to master (control, direct and violently lead) the path to masterlessness, to dominate domination in order for non-domination to arise. This is the paradox that in the history of Leninism takes the name of the dictatorship of the proletariat. But what then, we may ask, of Christian Jambet's sober observation, aimed in part at Badiou himself, that the theme of anti-memory, of the Year Zero so famously linked to the killing fields of Cambodia, depends on the most radical hypostasis of Mastery, on a discourse reduced to the inscrutable secrecy of an unknowing command to work and submit to anonymity,

дискурс сведен на непроникливата таинственост на една неукa наредба за работа и помирливост со анонимност, дополнета, можеби неминовно, со најбесцелните и најнеразумните практики на изнудување признанија – за тоа сведочи деструктивната жестокост на затворот С-21 во Пном Пен?³⁰ Одговарајќи на таквите забелешки, може да потсетиме дека една од клучните тези на Бадју, која произлегува од неговото читање на Мао, е дека новините произлегуваат не од примарната спротивност, онаа меѓу експлоататорите и експлоатираните, туку од извесна „секундарна“ спротивност, од раздвојување или поделба во редовите на самата примарна спротивност – од партиската вистина на една фракција, на пример, која се одвојува со цел да издвои (или да извлече) една вистинитост што ја одрекува државата во таа ситуација, односно нејзините доминантни и доминирачки претставници. Таа ја преобразува оваа секундарна спротивност во примарна спротивност која ја гради формализацијата што му припаѓа на чинот на револт. Со други зборови, *поделбата и одвојувањето – а не само чистотијата деструктивен антиагонизам – се услови за можност за создавање генеричка еднаквост*.

Во овие рани дела, може да се види како Бадју тврди дека присуството на субјективност ја менува природата на самото насилство. Со оглед на тоа што дијалектиката на стварниот револт внесува квалитативни новини во одредена ситуација – такви што „Државата, односно концентрираниот облик на сите феномени на доминацијата, веќе го нема ниту истото име“ – таа ја дели и самата смрт на нешто што е вградено и преобразено според нов закон (или симболично пренапишано, ако сакаме да употребиме една Лакановска рамка) и нешто што едноставно се укинува. Во чисто структурните феномени сосема лишени од новини, каде станува збор

coupled, inevitably perhaps, with the most pointless and exorbitant practices of confession – witness the destructive ferocity of the S-21 prison in Phnom Penh?³⁰ In response to such objections, we could recall that one of the key theses in Badiou, emerging from his readings of Mao, is that it is not from the primary contradiction, the one between exploiters and exploited, that novelty emerges, but rather from a ‘secondary’ contradiction, from a separation or division within the camp of the primary contradiction itself – from the partisan truth of a faction, for instance, which separates itself in order to separate out (or subtract) a real which is denied by the state of the situation, by its dominant and dominating representation. It is transforming this secondary contradiction into a primary one which constitutes the formalization proper to the act of revolt. In other words, *division and separation – and not just pure destructive antagonism – are conditions of possibility for the engendering of a generic equality*.

In these early writings, Badiou can be found arguing that the presence of subjectivity changes the nature of violence itself. Inasmuch as the dialectics of a real revolt introduces qualitative novelty into a situation – such that ‘The State, which is to say the concentrated form of all phenomena of domination, no longer even has the same name’ – it divides death itself, into what is incorporated and metamorphosed under a new law (or symbolically reinscribed, if we wish to adopt a Lacanian framework) and what is simply abrogated. In purely structural phenomena devoid of novelty, in which it is only a quantitative shift of places that is at stake, be it colonialism or the first world war, the drive to conserve

само за квантитативна промена на местата, било да се работи за колонијализам било за Првата светска војна, поривот за конзервирање и продолжување, според Бадју, го придружува стравично насилство. Како што круто ќе рече: „кога ништо не се менува, гинат луѓе“. Токму недостигот од асиметрија и крајно неантагонистичната основа на масивните антагонизми се чини дека се ангажираат на боиштето, што значи дека таквите „структурни“ антагонизми зависат од чиста квантитативна победа, па така се и збирни, некреативни, здодевно долги, крвави и жалови“. Накусо, тогаш, наспроти противење кон отпорот и моќта, Бадју предлага дијалектика на (материјалистичка) структура и (субјективна) тенденција. Без „насилен“ запис во ситуацијата на една субјективна тенденција или трансформациона сила, која и самата е производ од внатрешни поделби и одвојувања, ни останува само тапата бруталност на структурното насилство.

Невозможно е во овие кратки размисли да се доловат политичките и филозофските причини за Бадјуовото преместување на деструктивната тема и неговиот премин кон една нова, математички заснована дијалектика на недоследност која го поткопува концептот на целосноста и се држи настрана од главните референти на марксистичката или историскоматеријалистичката традиција. Меѓутоа, може да речеме дека прашањата што извираат од Бадјуовата тематизација на насилството и од неговата политика критика на теророт (критика што силовито ја противставува на она што го смета за капиталопарламентарна и антитоталитарна критика на теророт, каква што може ме да најдеме меѓу сличните на Фире (Furet)) можеби се и прашања врз основа на кои треба да се преоцени Бадјуовата компликувана и нецелосна врска со марксизмот, настрана сите тврдења за не-

and continue is accompanied for Badiou by enormous violence. In his stark words: “When nothing changes, men die.” It is precisely the lack of asymmetry, the ultimately non-antagonistic basis of the massive antagonisms that appear to deploy themselves on the battlefield which mean that such “‘structural’ antagonisms depend on pure quantitative triumph, and are thus cumulative, non-creative, interminable, bloody and sterile.” In brief, then, against the opposition of resistance and power, Badiou proposes a dialectics of (materialist) structure and (subjective) tendency. Without the “violent” inscription into the situation of a subjective tendency or force of transformation, which is itself the product of internal divisions and separations, we are left only with the dumb brutality of a structural violence.

It is not possible in these brief considerations to track the political and philosophical reasons for Badiou’s dislocation of the destructive thematic and his move towards a new, mathematically-founded dialectic of inconsistency which undermines the concept of totality and takes its distance from many of the principal referents of the Marxist or historical materialist tradition. However, we could say that the questions that arise from Badiou’s thematisation of violence and from his political critique of terror (a critique which he vehemently counterposes to what he regards as the capitalo-parliamentarian and anti-totalitarian critique of terror, such as we may find in the likes of Furet) might also be questions on the basis of which to reassess Badiou’s complicated and incomplete relationship to Marxism, all claims to non-existence aside...³¹ A preliminary conclusion, or perhaps a simple intuition, is that the theme of *Gewalt*, of a tension

постојењето...³¹ Еден првичен заклучок, или можеби едноставна интуиција, е дека темата за *Гевалт* (насилие, *Gewalt*), за тензија и дијалектика меѓу моќта и насилството и за некаков еманципаторски обид да се раскине солидарноста меѓу сите овие значења, може да претставува еден вид мртов агол во размислувањето на Бадју. Пред да заклучиме, а со цел само да ги поставам патоказите за идните истражувања, би сакал да набројам пет клучни точки со кои ќе треба барем малку да се позанимава секое идно истражување на темата на насилство во мислата на Бадју:

1. *Марксизмот, ленинизмот и милиитаризмот*. Голем број од обидите на Бадју да формулира пост-ленинистичка „политика без партија“ почиваат врз тезата дека егалитарната политка била фундаментално нагризана, во некој вид историска инерција, од страна на воениот или воинствениот референт. Важно е тука да се забележи дека Бадју, следејќи ги воените огледи на Мао, отпрвин ја брани и ја фали посебноста на маоистичкиот придонес кон нерамномерниот и комбиниран развој на дијалектичката мисла и нејзината непрекината периодизација *шокму во смисла на војничките изуми на Мао против ленинистичко-сталинистичкиот модел*. Исто така, вреди да се укаже на неусогласениот, нејасен и неизвесен статус на квази-референците што ги има во Бадјуовиот обид да размислува во насока на демилитаризирана пост-ленинистичка политика: Солидарност, иранската револуција, искуството од движењето *sans papiers* и, неодамна, Запатистите во Мексико.

2. *Оддалеченоста од Државата*. Тука би можеле да тврдиме дека Бадју ја избегнува дијалектиката на Гевалт (насилието, *Gewalt*) и ја прави двосмислена својата верност кон неминовниот и благотворен повик да се уништи насилството или да се уништи доми-

and dialectic between power and violence – and of an emancipatory attempt to break the solidarity between all these meanings – might constitute a kind of blind spot in Badiou’s thinking. Before concluding, and in order to simply lay the signposts for future research, let me enumerate five key points that any further investigation of the theme of violence in Badiou’s thinking will need to touch upon:

1. *Marxism, Leninism and militarism*. Many of Badiou’s attempts to formulate a post-Leninist “politics without a party” rest on the thesis that egalitarian politics was fundamentally corrupted, through a kind of historical inertia, by the military or martial referent. It is important to note here that Badiou, following Mao’s military essays, initially defends and praises the specificity of the Maoist contribution to the uneven and combined development of dialectical thought and its halting periodisation *precisely in terms of the martial innovations made by Mao against the Leninist-Stalinist model*. It is also worth indicating the disparate, ambiguous and uncertain status of the quasi-references that populate Badiou’s attempt to think towards a demilitarized, post-Leninist politics: the Polish movement Solidarnosc, the Iranian revolution, the experience of the *sans papiers* movement in France and, more recently, the Zapatistas in Mexico.

2. *The distance from the State*. This is where we could argue Badiou *evades* the dialectics of *Gewalt*, and equivocates in his fidelity to the inevitable and salutary call for a destruction *of* violence or a destruction of domination. Diagnosing the state either as the capture

нацијата. Дијагностицирајќи ја државата или како заробување и кооптирање на силата на субјективност или како нејзино изопачување во една убиствена спирала на сомневање (експлицитно следејќи ја Хегеловата класична анализа на теророт во *Феноменологија на духот*), и оценувајќи дека заразата со нејзините безсубјектни механизми е погубна за автономните капацитети на егалитарната мисла и пракса, тезата за политика што ќе биде настрана од државата – за политика на пропишување наместо на барања и напади – доби средишно место во формулациите на Бадју. Дури и ова избегнување да се претпостави *Gewalt*-от од страна на политичкиот субјект сепак се заснова врз математичко формализирање на проблемот на *Gewalt* во смисла на клучната и интуитивно привлечна теза за непресметливиот *вишок* на склопот на моќта во дадена ситуација (Државата) во однос на самата ситуација. Со други зборови, за вишокот на застапување во однос на претставување, на вклученоста во однос на припадноста.³² Исходот од ова е дека клучното со политиката за Бадју лежи во нејзиниот капацитет да го *мери* и запре овој вишок на Државата, но од надворешна позиција, преку политички и организациски капацитет што не се преточува во правна, бирократска и воена моќ.

3. *Силата на субјектот*. За да останеме во семантичкото поле на *Гевалт* (*Gewalt*), треба да напоменеме дека, во периодот што го нареков период на комунизам на производство и деструкција, Бадјуовата материјалистичка дијалектика има две сигурни усидрувања: поимот *сила* и, во делата по *Битието и наситаност* (следејќи го математичарот Пол Коен), поимот *силење*. Во обата случаја имаме концепти во кои одекнува поимот *Гевалт* и кои го квалификуваат односот меѓу извесен (политички) субјект и создавањето новини, еднаквост и правда – или, да ја

and cooptation of the force of subjectivity or as its perversion in a murderous spiral of suspicion (explicitly following Hegel's classic analysis of the terror in the *Phenomenology of Spirit*), and judging contagion with its subject-less mechanisms to be fatal to the autonomous capacities of egalitarian thought and practice, the thesis of politics at a distance from the state – a politics of prescription rather than demand or attack – has become central to Badiou's formulations. Even this evasion of an assumption of *Gewalt* on the part of the political subject is nevertheless based on a mathematical formalisation of the problem of *Gewalt* in terms of the crucial and intuitively attractive thesis of incalculable *excess* of the power-set of a situation (the State) over that situation itself. In other words, of the excess of representation over presentation, inclusion over belonging.³² The upshot of this is that the crux of politics for Badiou lies in its capacity to *measure* and arrest this excess of the State, but from an extrinsic position, through a political and organisational capacity that does not translate into a legal, bureaucratic or military *power*.

3. *The force of the subject*. To remain within the semantic field of *Gewalt*, we should note that the anchors of Badiou's materialist dialectic are, for the period that I have called that of the communism of production and destruction, the notion of *force*, and, in the work following *Being and Event* (following the mathematician Paul Cohen), that of *forcing*. In both cases we have concepts resonating with the notion of *Gewalt* that qualify the relation between a (political) subject and the creation of novelty, equality and justice – or indeed, to use, the central category of Badiou's later philosophy, *truth*. The first

употребам централната категорија од подоцнежната филозофија на Бадју, *висјина*. Првото (силата) е поврзано со поимот на деструкцијата, второто (силење) е поврзано со одземањето, а обете кружат околу капацитетот на субјектот во конкретни мигови да *интервенира* во дадена ситуација така што ќе ја изнесе на виделина или ќе ја следи дисфункцијата на даден систем на доминација, систем што Бадју упорно го осликува како систем на сместување, идентитет, броење.³³ Токму преку споредбата меѓу функцијата и можностите вродени во овие два поима можеме да почнеме и да преиспитаеме уште една константа во мислата на Бадју, која во свите благосклони дела ја нагласи и Славој Жижек, односно прашањето на *партиската висјина*.

4. *Теророт и шероризмот*. Иако во своите скорешни дела Бадју се обидува да го обнови поимот дека Теророт е неопходен, ако не и темелен, момент во политичката субјективизација,³⁴ една критика на терористичкото искушение е стожер во неговите „пост-маоистички“ дела.³⁵ Меѓутоа, а ова е она по што Бадју темелно се разликува од сите трговци со ревизионизам, морализам и вина, единствено едно иманентно и детерминирано одземање од деструктивните изуми на политиката, само критиката на теророт што се врши *од страна на еманципацијата*, може да најават нова мисла за политиката на дистанца од државата. Исто така, Бадју речито и јасно ја поврзува заразноста со насилството на дваесеттиот век не само со нејзините мрачни основи во колонијалните масовни жртвувања, туку и со „еманципаторската“ идеја – по многу нешта изродена од варварскиот кошмар на првата светска војна – од насилството што ќе ги заврши сите насилства, војната против сите војни (тема што ја има и кај Мао). Ако преминеме на поне-средната конјунктура од крајот на седумдесеттите и почетокот на осумдесеттите години, ќе забележиме

(force) is linked to the notion of destruction, the second (forcing) to one of subtraction, and both circulate around the subject's capacity to *intervene* in a situation at specific points so as to elicit or follow the dysfunction of a system of domination, a system that Badiou persistently depicts as a system of placement, identity, counting.³³ It is from the comparison between the function and possibilities inherent in these two terms that we might also begin to reconsider another constant in Badiou's thought, which has also been emphasised in the sympathetic work of Slavoj Žižek, that of *partisan truth*.

4. *Terror and terrorism*. Though in recent work Badiou has tried to recuperate the notion of Terror as a necessary, if not founding, moment in political subjectivation,³⁴ a critique of the terroristic temptation is a mainstay in his “post-Maoist” work.³⁵ However – and this is what fundamentally separates Badiou from every stripe of revisionist, moralist and guilt-monger – the underlying argument is that only an immanent and determinate subtraction from the destructive innovations of politics, only the critique of terror *from the side of emancipation*, could herald a new thinking of politics at a distance from the state. Badiou also perspicuously links the virulence of twentieth-century violence not just to its dark foundations in the colonial hecatombs but to the “emancipatory” idea – in many respects born of the barbarous nightmare of the first world war – of a violence to end all violences, a war against all wars (a theme that is also present in Mao). Moving to the more immediate conjuncture of the late 70s and early 80s, Badiou sees the emergence of ‘red’ terrorism in terms of a political weakness, and moreover, of a fallacious relation between movement, organisation and State.³⁶ In a text published

дека Бадју го доживува појавувањето на црвениот тероризам како политичка слабост и, уште повеќе, заблудна врска меѓу движењето, организацијата и Државата.³⁶ Во еден текст објавен во *Le perroquet*, памфлетот на Бадјуовата УЦФМЛ и нејзиниот наследник, l'Organisation politique, тој размислуваше за катастрофалната комбинација – во присуство на организирана политика во рамките на фабриката – од „демократско движење“ со воена таинственост, од оној вид што накратко беше се одразил врз ex-Gauche Prolétarienne, и кој подоцна им нанесе политичка катастрофа на Црвените бригади, РАФ и Директна акција (Brigate Rosse, RAF, Action Directe).³⁷ Пишувајќи под псевдоним, Бадју го забележа следново: „Да се ликвидира терористичкото искушение, терористичкото повлекување, е политички критериум што мора да се изуми. Исходот од таквиот критериум е дека политиката е супериорна во однос на антагонизмот. Се разбира, револуцијата секогаш се сведува на промена на некое непријателско стварно, составено од угнетување и поделба. Но, вредностите на единството, од кои произлегува и кои се поврзани со облиците на свеста, имаат вредност по себе и за себе, а не само како инструменти на насилство“. Манипулирањето со омразата или со стравот од другиот како обединувачки фактор, наместо тоа, е штетна појава на она што Сартр го нарече „братство на теророт“. Затоа, маостичкиот слоган за третманот на антагонистичките спротивности како спротивности меѓу луѓето се разбира на следниов начин: „мора во срцето на луѓето да воспоставиме начело на политичко единство чиј референт не е толку противникот колку што тоа е стварното што мора да се промени. За тероризмот, единственото стварно е непријателот. Политиката можеби почнува кога човек ќе ја ѝ ја подреди сликата за противникот на преобразбата на стварното што сака да го спречи. Предмет на тероризмот е она што го попречува стварното, а не

in the *Le perroquet*, the pamphlet of Badiou's UCFML and its successor, l'Organisation politique, he meditated on the disastrous combination – in the absence of an organised politics within the factory – of a “democratic movement” with military clandestineness, of the kind that had briefly affected the ex-Gauche Prolétarienne, and which was later to wreak impotent catastrophe in the Brigade Rosse, RAF and Action Directe.³⁷ Badiou, writing under the pseudonym Georges Peyrol, noted the following: “To liquidate the terrorist temptation, the terrorist retreat, is a political criterion that demands to be invented. The upshot of such a criterion is that politics is superior to antagonism. Of course, revolution always comes down to changing a hostile real, made up of oppression and division. But the values of unity, from which it proceeds, and which are linked to forms of conscience, have value in and of themselves, and not just as instruments of violence.” Manipulating the hatred or fear of the other as a unifying factor is instead a pernicious phenomenon of what Sartre had called “terror-fraternity.” The antidote is expressed as follows: “we must establish at the heart of the people a principle of political unity whose reference is less the adversary than the real which must be changed. For terrorism the only real is the enemy. Politics begins perhaps when one subordinates the image of the adversary to the transformation of the real which he wishes to impede. The object of terrorism is the obstacle to the real and not the real itself.” We can register here the influence of Badiou's heterodox reading of the politics of Solidarnosc, especially in terms of the idea of a primacy of popular unity over antagonism, and the connected thesis that the essence of politics is not war. Terrorism, and here Badiou concurs with the later Debord of the *Commentaries on the Society of the Spectacle* – a text that is also concerned with the phenomenon of the Red Brigades and similar groups – is simply a capitulation to the power of symbols and media, a spectacle. Both terrorism and the State feed on

самото реално“. Тука може да се забележи влијанието од Бадјуовото читање на политиката на Солидарност, особено во смисла на идејата за првенството на народното единство пред антагонизмот и сродната теза дека војната не е суштина на политиката. Тероризмот, а тука Бадју се согласува со подоцнежниот Деборд (Debord) од *Коментари за општествениот приказор* (*Commentaries on the Society of the Spectacle*) – текст што исто така се занимава со феноменот на Црвените бригади и сличните групи – едноставно претставува капитулација пред моќта на симболите и медиумите, односно приказор. И тероризмот и Државата се хранат со отсуството на политика, со отсуството на детерминиран и независен политички капацитет што едноставно не дозволува да го апсорбираат итрините на моќта и нејзините облици на насилство. Оттука и клучната теза дека „сè зависи од постоењето, или дури од едноставниот проект за постоење, на политика која има остаток во однос на Државата. Со други зборови, која не се дефинира себеси со заземањето на Државата, па дури и со нејзиното уништување“. Една егалитарна политика што може да го осуети теророт (или барем тероризмот) го претставува хоризонтот на Бадјуовиот пост-маоистички проект, но поентата и овој пат е дека грешките на таа политика треба да се подложат на темелна анализа токму од гледиште на автономна политика на еманципација, а не врз основа на некаков *raison d'État*.³⁸ Ова е смислата во која може да се дефинира метаполитиката на Бадју, во контекст на конјунктурата во која се јавила, како анти-анти-тоталитарна.³⁹

5. *Антагонизам*. Ако се демилитаризираат дијалектиката и политичката пракса, ако се искорнат од Државата и се лишат од нивните историски референци, што останува од улогата на антагонизмот, или од она што Бадју, со една платонска жица, честопати

the absence of politics, of a determinate and independent political capacity that does not simply allow itself to be absorbed by the ruses of power and its forms of violence. Whence the key thesis that “everything depends on the existence, or even the simple project of existence, of a politics that is excessive with regard to the State. In other words, which does not define itself by the capture of the State, or even its destruction.” An egalitarian politics that can circumvent terror (or at least terrorism) constitutes the horizon of Badiou’s post-Maoist project, but the point, once again, is that it is from the perspective of an autonomous politics of emancipation, and not on the basis of any *raison d’État*, that one should subject the mistakes of that politics to scrutiny.³⁸ This is the sense in which Badiou’s metapolitics could be defined, in terms of the conjuncture within which it emerged, as anti-anti-totalitarian.³⁹

5. *Antagonism*. If dialectics and political practice are demilitarised, wrested from the State and stripped of their historical references, what remains the role of antagonism, or of what Badiou, in a Platonic vein, often calls the Two? To put it otherwise, can there be

го нарекува Двете? Инаку кажано, може ли да постојат спротивности меѓу луѓето без прелиминарната конфронтација со антагонистички или драстично полемички противречности? Во *Столетието* (*The Century*), Бадју пишува за „антидијалектичко Две“ кое е во средиштето на политичкото експериментирање во дваесеттиот век, и за два начина на поставување на конфронтацијата меѓу едно „ние“, како братство, и она што е надвор од него: „Или на него се гледа како на полиморфна безобличност – нарушена стварност – или како на *друго ние*, надворешен и, следствено, антагонистички субјект“. Во првиот случај, задачата, да употребам еден клучен значител кај Бадју, е „формализација“, протокол за создавање на облиците што ќе го привлечат нение-то кон ние-то. Формализацијата подразбира вградување на видливата другост на она што е надвор од милитантниот субјект во неговиот автономен капацитет, во она што во *Logiques des mondes* Бадју го нарекува „тело-субјект“ (*corps-sujet*).⁴⁰ Онаму каде што формализацијата е слаба или не постои, гледаме подем на еден фронтален концепт на антагонизам, на вистинско соочување меѓу два силни, претходно конституирани субјекта. Оваа втора концепција за односот меѓу ние-то и нение-то е само по себе насилно, а неговото насилство не е само насилство на формалистичко „преобратување“, туку насилство на фронтална борба, при што негова цел е „да се уништи другото“. Токму во контекстот на „дијалектиката на недијалектичкото“, на судирот меѓу два начина на судирање Бадју, провокативно, се враќа кон еден од своите трајни вретоци на метаполитичка инспирација: „Суштинската директива на Мао е ‘спротивностите во сржта на луѓето’ никогаш да не се третираат на антагонистички начин, *конфликтот меѓу формализацијата и деструкцијата да се разреши со формализација*. Ове можеби е една од најдлабоките, но и една од најсложените поуки што ни ги завештало столетието“.⁴¹

contradictions among the people without the preliminary confrontation with antagonistic or drastically polemical contradictions? In *The Century*, Badiou has written of an “anti-dialectical Two” at the heart of the twentieth century’s political experimentation, and of two ways of arranging the confrontation between a “we,” a fraternity, and its outside: “Either one sees it as a polymorphous formlessness – a disordered reality – or else one sees it as *an other we*, an external and consequently antagonistic subject.” In the first instance, the task, to use a key signifier in Badiou, is “formalisation,” a protocol for producing the forms that will rally the not-we to the we. Formalisation involves incorporating the apparent alterity of what is outside the militant subject into its autonomous capacity, into what, in *Logiques des mondes*, Badiou calls a “subject-body” (*corps-sujet*).⁴⁰ Where formalisation is weak or inexistent, we witness the rise of a frontal concept of antagonism, the veritable face-off between two substantial, pre-constituted subjects. This second conception of the relationship between the we and the not-we is *intrinsically* violent, and its violence is not simply that of formalist “conversion,” but rather the violence of a frontal struggle, its objective “is the destruction of the other.” It is in the context of the “dialectics of the non-dialectical,” of the confrontation between two modes of confrontation that Badiou returns, provocatively, to one of his abiding sources of metapolitical inspiration: “Mao’s essential directive is never to treat the ‘contradictions at the heart of the people’ in an antagonistic manner, *to resolve the conflict between formalisation and destruction by means of formalisation*. This is perhaps one of the most profound lessons, but also one of the most difficult, that the century has bequeathed to us.”⁴¹

Развојот на политичката мисла на Бадју – внатре, надвор и на дистанца од марксистичката мисла, или од инкомпосибилните сингуларности на „марксистичката“ политика може да се чита, особено во контекст на неговите размисли за дваесеттиот век, и како скриена конфронтација со навидум памтивековната испреплетеност на политиката и насилството. Движењето од комунизам на деструкција кон комунизам на раздвојување⁴² што другаде се трудев да го согледам во делата на Бадју, исто така е – како што може да укажат некои од забелешките за силата, антагонизмот и теророт што ги изнесов погоре – движење од концепција за насилството како *вродено и природно* за создавањето на политичка субјективност⁴³ кон визија за насилството како чинител што, иако можеби е неизбежна последица од политичката воинственост во одредени добро дефинирани ситуации, никогаш не смее да се поима како конститутивен за некој политички субјект. Во овој контекст можеме да ги разбереме неодамнешните коментари на Бадју за нагривачките ефекти што насилството на граѓанската војна ги имаше врз болшевичката политика: „Во некои случаи насилството е неопходност; сите го знаат тоа. проблемот не е во тоа. проблемот е во тоа што насилството претставува и субјективно корумпирање. Тоа е големиот политички проблем. Постојаната примена на насилство е субјективно корумпирање и така мора да се одмерува насилството, нешто како зауздување на насилството колку што е можно повеќе. Секако, правилото гласи: „ако можеме да решиме некој проблем без насилство, подобро е така“.⁴⁴ Под површината на овие навидум смирувачки забелешки може да го согледаме фактот дека голем дел од мотивацијата зад Бадјуовиот комунизам на раздвојување, неговата политика на дистанца од Државата, се состои од намерата оваа коруптивна закана од конститутивно насилство да се држи подалеку од политичкиот субјект.

The development of Badiou’s political thought – within, without, and at a distance from Marxist thought, or from the impossible singularities of “Marxist” politics – can also be read, especially in the light of his reflections on the twentieth century, as a subterranean confrontation with the seemingly immemorial entanglement of politics and violence. The movement that I have elsewhere sought to discern in Badiou’s work from a communism of destruction to a communism of separation⁴² is also – as some of the above notes on force, antagonism and terror might suggest – a movement from a conception of violence as *intrinsic* to the constitution of political subjectivity⁴³ to a vision of violence as a factor which, whilst perhaps an inevitable consequence of political militancy in certain well-defined situations, must never be conceived as *constitutive* of a political subject. It is in this light that we can understand Badiou’s recent comments on the corrupting effects of the violence of the civil war on Bolshevik politics: “In some cases violence is a necessity; everyone knows that. That is not the problem. The problem is that violence is also a subjective corruption. That is the great political problem. The constant use of violence is a subjective corruption and so we have to measure violence, something like moderation of violence as much as possible. Certainly, the rule is: when we can solve a problem without violence, it is better.”⁴⁴ Beneath these seemingly anodyne remarks, we can discern the fact that much of the motivation behind Badiou’s communism of separation, his politics at a distance from the State, consists in keeping this corruptive threat of a constitutive violence at bay from the political subject. Badiou’s nuanced sublations and revisions of a materialist dialectic can also be fruitfully grasped in terms of an attempt to have done with what Balibar refers to as ‘the theological and philosophical schema of the conversion of violence into justice.’⁴⁵ The externalization of the “agent” of conversion into the event and the constitution of an autonomous subjective

Бадјуовите нијансирани одрекувања и ревизии на материјалистичката дијалектика може плодотворно да се сфатат во смисла на еден обид да се заврши со нешто што Балибар го нарекува „теолошка и филозофска шема за преобразба на насилството во правда“. ⁴⁵ Екстернализацијата на „вршителот“ на тоа претворање во настан и градењето автономен субјективен капацитет што не го дефинира дијалектика на деструкција се јавуваат како средства за спуштање на насилството до подредена улога во рамките на нешто што и натаму е политика на радикална и егалитарна трансформација. А сепак, во светло на извонредната студија од Балибар – која се угледува на вродената нејасност на германското *Гевали* (*Gewalt*) – може да се запрашаме дали Бадју, утврдувајќи го политичкиот субјект како она што произлегува од мерење или „пропишување“ ⁴⁶ во однос на остатокот, или над-моќта, на Државата (или, попроблематично, на Капиталот), ⁴⁷ Бадју можеби не го избегнува она што Балибар го дефинира како трагична внатрешна поврзаност меѓу политиката и насилството. Со други зборови, дали цената што треба да се плати за одземањето на политичкиот капацитет од аморфното влијание на политичкото насилство – било да е структурно, било да е мрачно или прочистувачко – е да се нема начин да се мисли насилството кое му е внатрешно на субјектот? Да бидам попрецизен, а без да навлегувам во сите проблеми со кои изобилува идејата за „промена на светот без заземање на моќта“, може да се запрашаме дали формулирањето на една политика на дистанца од насилството истовремено не го замрзнува проблемот на Државниот *Гевали* во еден вид структурна неменлива што едноставно стои надвор од (егалитарната) политика и не лишува од средствата за размислување – отаде деструктивната парадигма – за тоа како моќта и насилството може да функционираат во рамките на градбата на политичкиот субјект. Не е доволно само

capacity which is not defined by a dialectic of destruction appear as means to relegate violence to a subordinate role in what remains a politics of radical and egalitarian transformation. And yet, in light of Balibar's outstanding survey – which takes its cue from the intrinsic ambiguity of the German *Gewalt* – we may wonder whether in establishing the political subject as that which follows upon a measurement or “prescription” ⁴⁶ regarding the excess, or super-power, of the State (or, more problematically, of Capital ⁴⁷), Badiou is not evading what Balibar defines as the tragic inner bond between politics and violence. In other words, isn't the price to be paid for subtracting political capacity from the amorphous pull of political violence – whether structural, opaque or purificatory – that of not having the means of thinking the violence internal to the subject? To be more precise, and without delving into all the problems that are rife in the idea of “changing the world without taking power,” we may ask whether the formulation of a politics at a distance from violence doesn't freeze the problem of State *Gewalt* into a kind of structural invariant which is simply external to (egalitarian) politics proper whilst simultaneously depriving us of the means to think – beyond the destructive paradigm – how power and violence may function *within* the constitution of a political subject. To reintroduce the theme of terror as that of a necessary, if limited, moment of outright confrontation, as Badiou seems to have suggested in *Logiques des mondes*, does not suffice, since it still bypasses the problem of power as something that may characterize the subjective procedure itself. Badiou's wish to surpass the paradigm of constitutive violence is commendable, and remains a challenge worth pursuing. However, it is not clear how a politics of prescription that seeks to measure and halt the obscure super-power, the immeasurable excess of what Badiou calls the State of a situation can do without the “tragic” task of assuming some of that power, and some of that violence, into

повторно да се воведат темата за теророт како тема за неопходен, макар и ограничен, момент на директна конфронтација, како што изгледа Бадју предложи во *Logiques des mondes*, бидејќи таа и натаму го избегнува проблемот на моќта како нешто што може да ја одликува самата субјективна постапка. Желбата на Бадју да ја надмине парадигмата на конститутивно насилство е за пофалба и продолжува да претставува предизвик на кој треба да се работи. Меѓутоа, нејасно е како политиката на пропишување која се стреми да ја мери и попречи нејасната над-моќ, немерливостот остаток на она што Бадју го нарекува Држава на ситуација може да издржи без „трагичната“ задача за преземање на дел од таа моќ и на дел од тоа насилство во својата трансформирачка патека.⁴⁸ Можеби би можеле и да го дадеме следново како привремена насока за некое идно истражување: секој политички субјект што се стреми навистина да промени некоја ситуација не може, а да не ризикува корумпирање со насилство; тој не може едноставно да ја одржи чистотата на својот политички капацитет (а тоа, на крајот на краиштата, е друг начин да се каже моќ) и да ја направи недопрена од искушенијата и неопходностите на *Гевалт*-от (*Gewalt*). Имајќи го тоа на ум, она што секој политички субјект мора да го воспостави е еден вид *внатрешна* дистанца од насилството, начин тоа да се мисли и „мери“ како потенцијална последица од неговите темелни начела и аксиоми – без некогаш да го направи конститутивно (или, уште полошо, да го претвори во Реалното) за неговиот идентитет, ниту, пак, во него да го гледа изнудениот доказ дека навистина го сменил светот.

Превод од англиски јазик: Огнен Чемерски

its own transformative trajectory.⁴⁸ Perhaps we could give the following as a provisional indication for future research: any political subject driven to truly transform a situation cannot but risk the corruption of violence; it cannot simply maintain its political capacity (which is after all another way of saying its *power*) pure from the temptations and necessities of *Gewalt*. Having said that, what every political subject must establish is a kind of *internal* distance from violence, a way of thinking it and “measuring” it as a potential consequence of its founding tenets or axioms – without ever making it either constitutive (or worse, the Real) of its identity or seeing in it the extorted evidence that it has indeed changed the world.

Белешки:

1. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* (Paris: Seuil, 1985).
2. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997).
3. Види *Peut-on penser la politique?* и Alain Badiou, “Les 4 dialecticiens français. Pascal, Rousseau, Mallarmé, Lacan,” *Le perroquet* 22: 1/11-12. Кај Бадју, ова размислување на политиката, или подобро, идејата дека политиката и самата е мисла, е дијаметрално спротоставена на практиката и идеологијата на *политичката филозофија*, особено онаа што ја формулирале наследниците на мислата на Хана Ардент. Види Alain Badiou, “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London, Verso: 2005).
4. Во оваа книга се веќе скицирани клучните координати на една онтологијана недоследна многукратност и на една теорија за субјектот во чие средиште е настанот, што ќе биде и главен предмет на занимање во големото дело *Битието и настанот* од 1988.
5. Bruno Bosteels, “Post-Maoism: Badiou and Politics,” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 575-634.
6. *Peut-on penser la politique?*, 12.
7. Étienne Balibar, “Gewalt” in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Band 5: Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat (Hamburg: Argument Verlag, 2001). Францускиот текст е достапен на на: < http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49>. Англиски превод со забелешки и одговори треба да се објави во списанието *Historical Materialism*.

Notes:

1. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* (Paris: Seuil, 1985).
2. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997).
3. See *Peut-on penser la politique?* and Alain Badiou, “Les 4 dialecticiens français. Pascal, Rousseau, Mallarmé, Lacan,” *Le perroquet* 22: 1/11-12. In Badiou, this thinking of politics, or better, the idea that politics is itself a thought, is diametrically opposed to the practice and ideology of *political philosophy*, especially as formulated by the heirs to the thinking of Hannah Arendt. See Alain Badiou, “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London, Verso: 2005).
4. In this book, the key coordinates of an ontology of inconsistent multiplicity and of an event-bound theory of the subject – formalised and elaborated in the 1988 magnum opus *Being and Event* – are already sketched out.
5. Bruno Bosteels, “Post-Maoism: Badiou and Politics,” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 575-634.
6. *Peut-on penser la politique?*, 12.
7. Étienne Balibar, “Gewalt” in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Band 5: Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat (Hamburg: Argument Verlag, 2001). French text available online at: < http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49>. An English translation with commentaries and responses is forthcoming in the journal *Historical Materialism*.

8. За деталите во врска со политичкиот ангажман на Бадју и за теориска анализа на неговите основи и реперкусии, види Бостилс, "Пост-маоизам" (Post-Maoism). Треба да се напомене дека континуистичката хипотеза на Бостилс се одразила и врз самиот Бадју, кој своето дело повторно го ставил под закрилата на материјалистичката дијалектика, види Ален Бадју, „Демократскиот материјализам и материјалистичката дијалектика“, *Радикална филозофија* (Alain Badiou, "Democratic materialism and the materialist dialectic," *Radical Philosophy* 130 (2005).
9. Ален Бадју, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), 62-65, со осврт на Марксовите и Лениновите одделни оценки на Париската комуна. Во однос на Бадјуовата периодизација на посместувачкиот контекст за неговата сопствена теорија на политичка милитантност и (мета)политичка теорија, на читателот му го посочувам "Preface to the English Edition," in *Metapolitics*, xxxiv-xxxv.
10. Главни публикации во оваа фаза се: "L'autonomie du processus esthétique," *Cahiers Marxistes-Léninistes* 12-13 (1966): 77-89; "Le (re)commencement du matérialisme dialectique," *Critique* 240 (1967): 438-46; *Le Concept de modèle. Introduction à une épistemologie materialiste des mathématiques* (Paris: F. Maspéro, 1969). Второто од овие дела, анализата на *Pour Marx, Lire le capital* и на еден памфлет од Алтисер, веќе ја создава основата за синтеза на Сартр и Алтисер и го навестува обликот на математичките склоности на Бадју во смисла на кратките укажувања што ги содржи во врска со една теорија на историски склопови. Честопати неочекуваните врски меѓу Сартр и Бадју за односот меѓу политиката и математиката впечатливо ги истражува Статис Коувелакис во својот текст за Бадју и Сартр во "Sérialité, actualité, événement, notes sur le Critique de la raison dialectique" во E. Kouvelakis and V. Charbonnier, *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie* (Paris: PUF, 2005). Односот на Бадју кон Сартр се истражува во "Jean-Paul Sartre" (Paris: Potemkine, 1980), и "Saisis-
8. See Bosteels, "Post-Maoism," for the details of Badiou's political engagement and for a theoretical analysis of its grounds and repercussions. It is worth noting that Bosteels's continuationist hypothesis has affected Badiou himself, who has put his work once again under the aegis of materialist dialectics, see Alain Badiou, "Democratic materialism and the materialist dialectic," *Radical Philosophy*, 130 (2005).
9. Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), 62-65, with reference to Marx's and Lenin's distinct estimations of the Paris Commune. As far as Badiou's periodisation of the shifting context for his own political militancy and (meta)political theory, I refer the reader to the "Preface to the English Edition," in *Metapolitics*, xxxiv-xxxv.
10. The key publications in this phase are the following: "L'autonomie du processus esthétique," *Cahiers Marxistes-Léninistes* 12-13 (1966): 77-89; "Le (re)commencement du matérialisme dialectique," *Critique* 240 (1967): 438-46; *Le Concept de modèle. Introduction à une épistemologie materialiste des mathématiques* (Paris: F. Maspéro, 1969). The second of these pieces, a review of *Pour Marx, Lire le capital* and a further pamphlet by Althusser on the dialectic, already lays out the groundwork for a synthesis of Sartre and Althusser and prefigures Badiou's mathematical predilections in terms of its concluding suggestions regarding a theory of historical sets. The often unexpected links between Sartre and Badiou on the relationship between politics and mathematics have been impressively investigated by Stathis Kouvelakis in his article on Badiou and Sartre in "Sérialité, actualité, événement, notes sur la Critique de la raison dialectique" in E. Kouvelakis and V. Charbonnier, *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie* (Paris: PUF, 2005). Badiou's relationship to Sartre is explored in "Jean-Paul Sartre" (Paris: Potemkine,

- sement, dessaisie, fidélité”, *Les Temps Modernes*, 531-533, vol. 1 (1990): 14-22.
11. За искази во врска со неговото доживување на '68, види Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005), 178, and Bruno Bosteels, “Can Change Be Thought?: A Dialogue with Alain Badiou,” in Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany: SUNY, 2005), 237-238.
 12. Види Toscano, “Communism as Separation.”
 13. Alain Badiou, *Théorie de la contradiction* (Paris: F. Maspero, 1975).
 14. Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982).
 15. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, 28..
 16. Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'état* (Paris: l'Aube, 1991), 15.
 17. На ваквата оценка за делото на Бадју силно се спротистави Бруно Бостилс во текстот „Спекулативната левица“, објавен во посебното издание на *The South Atlantic Quarterly*, насловено како “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 751-767. И покрај тоа што во текстот убедливо се осликува како Бадју во текот на целиот свој политички и философски развој цврсто се спротиставува на десничарскиот структуралистички догматизам и левичарскиот спонтанистички децизионизам, во име на некаква дијалектика на раздвојување (тема што исто така ја разви во својата статија за „Пост-Маоизмот“), Бостилс не се фаќа во костец со тоа што од полето на Бадјуовото размислување проблематично се брише критиката на политичката економија, па како да вели дека марксизмот може да продолжи во отсуство на таква референца. Едноставно, сметам дека е заблуда да се тврди дека некаква крута одбивност кон левичарството (која несомнено постои во делата на Бадју, а која Бостилс блескаво ја претставува) е доволна
11. For statements on his experience of '68, see Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005), 178, and Bruno Bosteels, “Can Change Be Thought?: A Dialogue with Alain Badiou,” in Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany: SUNY, 2005), 237-238.
 12. See Toscano, “Communism as Separation.”
 13. Alain Badiou, *Théorie de la contradiction* (Paris: F. Maspero, 1975).
 14. Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982).
 15. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, 28.
 16. Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'état* (Paris: l'Aube, 1991), 15.
 17. This evaluation of Badiou's work has been strongly countered by Bruno Bosteels in “The Speculative Left,” *The South Atlantic Quarterly*, special issue “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 751-767. Despite its persuasive depiction of Badiou's resolute opposition, throughout his political and philosophical development, to rightist structuralist dogmatism and leftist spontaneist decisionism, for the sake of a dialectic of scission (a theme also expanded upon in his article on “Post-Maoism”), Bosteels fails to contend with the problematic erasure of the critique of political economy from the field of Badiou's thinking, and seems to propose that Marxism can continue in the absence of such a reference. It is a fallacy, I believe, to argue that a rigorous aversion to leftism (which is definitely present in Badiou's work, and which Bosteels presents brilliantly) suffices to retain the reference to Marxism. Having said that, Badiou does seem to propose a kind of *minimal* Marxism, articulated around the concept of the factory as event site, in a chapter excised from the

за да се одржи некаква врска со марксизмот и упакувањето на него. И покрај изнесеново, се чини дека Бадју навистина предлага извесен *минимален* марксизам, артикулиран околу концептот на фабриката како место на настанот, и тоа во едно поглавје извадено од последното издание на *Битието и настанот*. Останува да се процени дали тоа претставува плоден правец за разгледување на неговата сегашна (мета)политичка мисла. Види Alain Badiou, “L’usine comme site événementiel,” *Le Perroquet* 62-62, 1/4-6.

18. Alain Badiou, “An Essential Philosophical Thesis: ‘It is Right to Rebel Against the Reactionaries,’” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 669-677. Станува збор за извадок од *Théorie de la contradiction*.
19. Paul Sandevince, “Les formes de conscience,” *Le perroquet* 42: 5-6.
20. Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005).
21. Во некој вид Хајдегеријанско *scherzo*, Бадју пишува за „екстремната политичка слабост на една цела епоха, марксистичко-ленинистичката или сталинистичката епоха, која во однос на она што е потребно за да се обелодени битието на политиката, ќе се покаже дека била еднаква на строго метафизичката епоха на оваа изгубена онтологија“. *Metapolitics*, 69-70.
22. *Théorie de la contradiction*, op. cit.; Alain Badiou and François Balmès, *De l'idéologie* (Paris: F. Maspéro, 1976). Како што забележува Бостилс во “Post-Maoism” (596), третиот том на овие дидактички текстови од маоистичката теорија, кој требаше да биде насловен *Antagonisme et non-antagonisme: Les différents types de contradiction*, никогаш не излезе од печат.
23. Оваа максима можеби треба да ја дополниме со изреката на Лин Пијао која Бадју ја цитираше неопдамна во својот прилог кон збирката критички есеи што ја приреди Питер Халвард: „во суштината на ревизиони-

final publication of *Being and Event*. Whether this is a fruitful avenue for considering his current (meta)political thinking remains to be evaluated. See Alain Badiou, “L’usine comme site événementiel,” *Le Perroquet* 62-62, 1/4-6.

18. Alain Badiou, “An Essential Philosophical Thesis: ‘It is Right to Rebel Against the Reactionaries,’” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 669-677. This is an extract from *Théorie de la contradiction*.

19. Paul Sandevince, “Les formes de conscience,” *Le perroquet* 42: 5-6.

20. Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005).

21. In a kind of Heideggerian *scherzo*, Badiou writes of “the extreme political weakness of an entire epoch, the Marxist-Leninist or Stalinist epoch, which with respect to what is required in order to unearth the being of politics, would appear to have been equivalent to the strictly metaphysical epoch of this lost ontology.” *Metapolitics*, 69-70.

22. *Théorie de la contradiction*, op. cit.; Alain Badiou and François Balmès, *De l'idéologie* (Paris: F. Maspéro, 1976). As Bosteels notes in his “Post-Maoism” (596), the third volume of these didactic texts in Maoist theory, to be entitled *Antagonisme et non-antagonisme: Les différents types de contradiction*, was never published.

23. We should perhaps complement this maxim with the saying of Lin Piao, recently quoted by Badiou in his contribution to Peter Hallward’s collection of critical articles: “the essence of revisionism is the fear of death.” Alain Badiou,

- змот е страот од смртта“. Alain Badiou, “Some Replies to a Demanding Friend,” *Think Again*, 237.
24. “An Essential Philosophical Thesis,” 673.
25. “Le réel n’est pas ce qui rassemble, mais ce qui sépare. Ce qui advient est ce qui disjoint.” *Théorie de la contradiction*.
26. Guy Lardreau and Christian Jambet, *L’Ange* (Paris: Grasset, 1975). Потемелни разгледувања за односот меѓу делата на Жамбе и Лардро за револтот и владеењето и за промислувањето на Бадју, можат да се најдат на <conjunctural.blogspot.com>. Види исто така Bosteels, “Post-Maoism,” 612-617.
27. Одеци на теоријата за партиска вистина и натаму има. Види “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics* (London: Verso, 2005), 23, каде, апропо концептот на консензус, пишува: „Еден настан никогаш не е заеднички, дури и ако вистината што ја црпи од него е универзална, бидејќи неговото признавање како *нашан* едноставно е во склад со политичката одлука“.
28. Alain Badiou, *Théorie axiomatique du sujet*, необјавен ракопис, 8. Види исто така “Livre I: Théorie formelle du sujet (méta-physique),” *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006).
29. Еве неколку релевантни цитати од *Théorie de la contradiction*: „Постојат радикални новини затоа што постојат мрши што ниту една труба на Судниот ден нема да ги разбуди“; „Да се реши значи да се отфрли. Историјата најдобро работела кога нејзините буништа биле најполни“; „Полето на марксистичкото знење секогаш е во урнатини – сета вистина во суштина е разурнување“; „Не постои веродостојна револуционерна мисла освен вистината што добива признание од новото сè дури не дојде нејзината неминовна спротивност, старото мора да умре. ... Не само смрт, туку и растурање на пепелта“. Доколку не е поинаку забележано, останатите цитати се од француското издание на текстот.
- “Some Replies to a Demanding Friend,” in *Think Again*, 237.
24. “An Essential Philosophical Thesis,” 673.
25. “Le réel n’est pas ce qui rassemble, mais ce qui sépare. Ce qui advient est ce qui disjoint.” *Théorie de la contradiction*.
26. Guy Lardreau and Christian Jambet, *L’Ange* (Paris: Grasset, 1975). More extended reflections on the relation between the works of Jambet & Lardreau on revolt and mastery, and the thinking of Badiou can be found at: <conjunctural.blogspot.com>. See also Bosteels, “Post-Maoism,” 612-617.
27. Echoes of the theory of partisan truth do remain. See “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics* (London: Verso, 2005), 23, where he writes, apropos of the concept of consensus: “An event is never shared, even if the truth we gather from it is universal, because its recognition *as event* is simply at one with the political decision.”
28. Alain Badiou, *Théorie axiomatique du sujet*, unpublished manuscript, 8. See also “Livre I: Théorie formelle du sujet (méta-physique),” in *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006).
29. Here are a set of relevant citations from *Théorie de la contradiction*: “There are radical novelties because there are corpses that no trumpet of Judgment will ever reawaken”; “To resolve is to reject. History has worked best when its dustbins have been better filled”; “The field of Marxist knowledge is always in ruins – all truth is essentially destruction”; “There is no veritable revolutionary thought but for the one that takes the recognition of the new all the way to its unavoidable obverse, the old must die. ... Not just death but the scattering of the ashes”. Unless otherwise noted, further quotes are from the French edition of this text.

30. Види го поглавјето на Кристијан Жамбе во C. Jambet and G. Lardreau, *Le Monde* (Paris: Grasset, 1978). Стварноста за параноичната политика на прочистување што ја водеа Црвените кмери неодамна ја забележа документарецот *S21: Убиствената машина на Црвените кмери* (*S21: The Khmer Rouge Killing Machine* (2002), режија Rithy Panh).
30. See Christian Jambet's chapter in C. Jambet and G. Lardreau, *Le Monde* (Paris: Grasset, 1978). The reality of the Khmer Rouge's paranoid politics of purification has been recently registered by the documentary *S21: The Khmer Rouge Killing Machine* (2002), dir. Rithy Panh.
31. „Да бидам мошне директен, сметам дека *марксизмот* не *ѝсѝѝѝ*. ... ‘Марксизмот’, [e] [празното] име(то) на еден апсолутно недоследен збир, штом одново ќе се упати, како што и мора да се упати, на историјата на политичките единствености“. *Metapolitics*, op. cit., 58.
31. “I believe, to put it quite bluntly, that *Marxism doesn't exist*. ... ‘Marxism’ [is] the (void) name of an absolutely inconsistent set, once it is referred back, as it must be, to the history of political singularities.” *Metapolitics*, 58.
32. Види Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2006), 93-111.
32. See Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2006), 93-111.
33. Треба да се напомене дека оваа спонтана филозофија на моќ и доминација е во судир за низа прашања со други проценки за природата на современите облици на принуда, на пример со првите и плодотворни коментари од Жил Делез (Gilles Deleuze) за „општеството на контрола“ или со проблематичните забелешки на Харт (Hardt) и Негри (Negri) за немерливиот карактер на империјалната сувереност.
33. It is worth noting that this conception of power and domination clashes on a number of points with other estimations of the nature of contemporary forms of coercion, for instance Gilles Deleuze's seminal annotations on the “society of control” or Hardt and Negri's problematic remarks regarding the immeasurable character of imperial sovereignty.
34. *Logiques des mondes*, 96-98, упатувајќи на... Pierre Boulez.
34. *Logiques des mondes*, 96-98, with reference to... Pierre Boulez.
35. Пред сè во Alain Badiou, *Ethics* (London: Verso, 2000), 77, каде, меѓутоа, изрично се прави разлика меѓу теророт и *јакобинскиот* терор, сестраната афирмација на радикалниот дисконтинуитет за кој Бадју смета дека е нераскинлив дел од патеката на некоја вистина.
35. Above all in Alain Badiou, *Ethics* (London: Verso, 2000), 77, where terror is however explicitly distinguished from *Jacobin* terror, the unilateral affirmation of radical discontinuity which Badiou deems inseparable from the trajectory of a truth.
36. За конвергентна анализа на тероризмот како производ на субјективна политичка слабост, види Roberto Massari, *Il terrorismo. Storia, concetti, metodi*, 3rd ed. (Bolsena: Massari, 1998).
36. For a convergent analysis of terrorism as a product of subjective political weakness, see Roberto Massari, *Il terrorismo. Storia, concetti, metodi*, 3rd ed. (Bolsena: Massari, 1998).

37. Сите цитати во овој дел се од Georges Peyrol (a.k.a. Alain Badiou), "Brèves notes sur le terrorisme," *Le Perroquet* 10, 6-7 (види го и одговорот на читателот во бр. 15, 7-8).
38. Види Alain Badiou, "Robespierre, significations (à propos du livre de Jean-Philippe Domecq *Robespierre derniers temps*)," *Le Perroquet* 47, 1/10-11.
39. Види го мојот оглед во *Radical Philosophy* 139 за *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s* од Michael Scott Christofferson.
40. *Logiques des mondes*, "Livre VII: Qu'est-ce qu'un corps?," 471-525.
41. *Le siècle*, 158.
42. Види "Communism as Separation," op.cit.
43. Вреди да се напомене дека во врска со ова Славој Жижек, формулирајќи теорија за радикалниот субјективен чин, е многу попламенен околу потребата од насилство (било да е тоа физичко, симболично, било, што е најверојатно, да се работи за обете), на пример, кога пишува за „насилниот чин на менување на основните координати на некоја ситуација“. *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT, 2006), 381. Можат да се споредуваат размислувањата за насилството кај Бадју и кај Жижек во контекст на разликата меѓу размислувањето за субјектот во *процедура* на вистина, од една страна, и Лакановското размислување за чинот, од друга страна.
44. "Interview with Alain Badiou," The Asheville Global Report, April 20, 2005, available at: <<http://www.lacan.com/badash.htm>>.
45. "Gewalt", op.cit.
46. „Кога постои политичката процедура што управува со пропишување наспроти Државата, тогаш и само тогаш
37. All quotes in this section are from Georges Peyrol (a.k.a. Alain Badiou), "Brèves notes sur le terrorisme," *Le Perroquet* 10, 6-7 (see also the reader's reply in 15, 7-8).
38. See Alain Badiou, "Robespierre, significations (à propos du livre de Jean-Philippe Domecq *Robespierre derniers temps*)," *Le Perroquet* 47, 1/10-11.
39. See my review of Michael Scott Christofferson's *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, in *Radical Philosophy* 139.
40. *Logiques des mondes*, "Livre VII: Qu'est-ce qu'un corps?," 471-525.
41. *Le siècle*, 158.
42. See "Communism as Separation," op.cit.
43. It is worth noting that in this regard Slavoj Zizek, in formulating a theory of the radical subjective act is far more sanguine about the need for violence (whether physical, symbolic, or, most likely both), for instance, when he writes of "the violent act of actually changing the basic coordinates of a situation." *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT, 2006), 381. One could compare the respective thinking of violence in Badiou and Zizek in terms of the difference between a thinking of the subject in a truth *procedure*, on the one hand, and a Lacanian thinking of the *act*, on the other.
44. "Interview with Alain Badiou," The Asheville Global Report, April 20, 2005, available at: <<http://www.lacan.com/badash.htm>>.
45. "Gewalt", op.cit.
46. "When the political procedure exists, such that it manages a prescription vis-à-vis the State, then and only then can the

може да се изложи логиката на истото, или егалитарната максима што ѝ припаѓа на секоја политика на еманципација... Не е едноставната моќ на државата на ситуација таа што ја забранува егалитарната политика. Тоа го прават нејаснотијата и немерливоста во кои се обвива оваа моќ. Доколку политичкиот настан дозволува појаснување, фиксација, изложување на оваа моќ, тогаш егалитарната максима е барем локално изводлива“. *Metapolitics*, 148-150.

47. Alberto Toscano, “From the State to the World? Badiou and Anti-capitalism,” *Communication & Cognition*, 37, 3/4 (2004): 199-224.
48. Идејата на Бадју за политика на пропишување извонредно ја разработи Питер Халварт (Peter Hallward) во својот напис “The Politics of Prescription,” *The South Atlantic Quarterly*, special issue “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 769-789.

logic of the same, or the egalitarian maxim proper to every politics of emancipation, be set out. ... It is not the simple power of the state of the situation that prohibits egalitarian politics. It is the obscurity and measurelessness in which this power is enveloped. If the political event allows for a clarification, a fixation, an exhibition of this power, then the egalitarian maxim is at least locally practicable”. *Metapolitics*, 148-150.

47. Alberto Toscano, “From the State to the World? Badiou and Anti-capitalism,” *Communication & Cognition*, 37, 3/4 (2004): 199-224.
48. Badiou’s idea of a politics of prescription has been admirably developed by Peter Hallward in his article “The Politics of Prescription,” *The South Atlantic Quarterly*, special issue “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 769-789.

Јелица Риха

**По повод одлуката кај
А. Бадју или дали може да
се биде атеист**

Јас не си поставувам за цел да ја расветлам мислата на А. Бадју. Таа тема е премногу широка за да можеме да ѝ пристапиме на исцрпен начин. Неопходно е да изнајдеме еден понаков пристап, ако така можам да кажам, еден поограничен агол на напад. Расправата која следи цели кон една единствена точка: точката на која се исцртува линијата на разделување помеѓу философијата и антифилософијата, а тоа е *одлука-ша*.

Да му се пристапи на делото на Бадју со посредство на одлуката отсекогаш претставува ризик, бидејќи Бадју е философ и никој нема право со лекомисленост да ѝ пријде на ваквата определба. Да се декларираш како философ, најпрвин значи да бидеш способен да ја исцрташ линијата на раздвојување помеѓу она што е од редот на философијата и она што тоа не е. И посебно инсистирајќи на дистанцата што философијата мора, во својата размисла, да ја заземе во однос на надворешниот Друг како што е тоа антифилософијата, на оној Друг кој го дели истото поле на размисла како и философијата, кој го користи истиот јазик како и таа, кој зборува за истите нешта како и таа, но притоа стремејќи кон поинакви ефекти, па

Jelica Riha

**A propos de la décision
chez A. Badiou ou peut-on
être athéiste**

Je ne me propose pas d'éclairer la pensée d'A. Badiou. Le sujet est trop vaste pour être abordé de manière exhaustive. Il est nécessaire donc de trouver une approche, un angle d'attaque, si je puis dire, plus restreint. Le propos qui suit vise un point et un seul: le point où se dessine la ligne de partage entre la philosophie et l'antiphilosophie: la *décision*.

Aborder l'oeuvre de Badiou par le biais de la décision est toujours risqué, car Badiou est philosophe et nul n'est autorisé à prendre à la légère cette détermination. Se déclarer philosophe veut dire d'abord être capable de tracer la ligne de partage entre ce qui est de l'ordre de la philosophie et ce qui ne l'est pas. En insistant surtout sur la distance que la philosophie doit prendre, dans sa pensée, par rapport à cet Autre extime qu'est l'antiphilosophie, à cet Autre qui partage le même champ de pensée que la philosophie, qui utilise la même langue qu'elle, qui parle de la même chose qu'elle, tout en visant des effets différents, voire opposés à ceux que vise la philosophie.

дури и спротивни од оние кон кои се стреми фило-софијата.

Да му се пристапи на делото на Бадју со посредство на одлуката е дотолку повеќе ризично што одлуката претставува место на средба помеѓу двете, место на кое се чини дека линијата на демаркација е замаглена. Во истрајната борба против опасноста што замагленоста и антифилософската контаминација ја претставуваат за философијата, Бадју, поборник на философијата, предлага да се придржуваме кон две изреки. Најпрвин, постои една општа наредба „да не се отстапува“, тоа е изрека на истрајувањето или на верноста, како што тоа го вели Бадју, укажувајќи на тој начин дека мислата е, конечно, работа на етиката. Оваа изрека почива врз претпоставката дека постои еден афинитет, една интимна врска помеѓу мислата и бесконечното или, што се сведува на исто, дека една мисла е достоинствена да се нарекува така само доколку своите ефекти ги распостила во иднината.

Втората изрека која ја уредува ваквата бесконечна, непрекината мисла, е онаа која јас предлагам да ја наречеме императив на убаво кажаното. Бидејќи, она што го карактеризира делото на Бадју е еден постојан, тврдоглав, истраен напор да се расветли одредено место, поточно она коешто антифилософијата го нарекува место на спрешнување на мислата, како место на кое таа се судрува со едно реално-невозможно. Да се расветли онаа точка каде што победената мисла, немоќна да го ресорбира, да го овладее сопственото невозможно, мора да го отстапи своето место, својата привилегија на чинот како единствено способен да ја допре реалноста.

Значи, ништо не е изненадувачко доколку утврдиме дека привилегирана мета на критиката на Бадју е оној којшто таквата фигура на не-мислата ја издигна

Aborder l'oeuvre de Badiou par le biais de la décision est d'autant plus risqué que la décision constitue le point de rencontre entre les deux, un point où il semble que la ligne de démarcation se brouille. Dans sa lutte acharnée contre le danger que le brouillage ou la contamination antiphilosophique présente pour la philosophie, Badiou, militant de la philosophie, propose de se tenir à deux maximes. Il y a d'abord une injonction générale de « ne pas céder », c'est une maxime de la continuation ou de la fidélité, comme le dit Badiou, montrant de ce fait que la pensée est finalement une affaire d'éthique. Cette maxime repose sur la supposition qu'il y a une affinité, un lien intime, entre la pensée et l'infini ou, ce qui revient au même, qu'une pensée n'est digne de ce nom que si elle déploie ses effets dans l'infini.

La deuxième maxime qui règle cette pensée infinie, incessante, est ce que je propose d'appeler l'impératif du bien dire. Car ce qui caractérise l'oeuvre de Badiou, c'est un effort continu, obstiné, tenace, d'apporter la lumière sur un point, celui précisément que l'antiphilosophie désigne comme point d'achoppement de la pensée, comme le point où celle-ci bute sur un réel-impossible. Sur ce point où la pensée vaincue, impuissante de résorber, de maîtriser son impossible, doit céder sa place, son privilège, à l'acte comme étant le seul capable de toucher au réel.

Rien de surprenant donc, si on trouve comme cible privilégiée de la critique de Badiou celui qui a élevé cette figure de la non-pensée à la dignité d'éthique. Je parle,

на достоинство на етика. Очигледно е дека зборувам за Витгенштајн. Доколку Бадју се декларира како анти-витгенштајновец, тоа е токму во онаа мера во која, за него, судбината на филозофијата, всушност и на целата мисла, зависи од можноста да се разниша предлогот 7 од *Tractatus*,¹ оној кој вели: „Она за што не можеме да зборуваме треба да се премолчи“. Спротивно на ваквиот исказ кој стана своевиден слоган, еден клучен збор на современата антифилософија, спротиставувајќи ѝ се на претпоставката дека чинот би бил единственото средство способно да укаже на она што ѝ бега на мислата, а тоа е реалното-неможно, бивајќи против таквата фузија на реалното и на чинот кој не е ништо друго, ами една имагинаризација на невозможното, Бадју не престанува да укажува дека филозофијата постои само за да потврди дека таа презема да го каже токму она што не може да се каже.²

Би можеле тогаш да кажеме дека, за Бадју, мислата се впишува – во однос на должноста на убаво кажаното – во регистарот на етиката, и дека за него, исто како и за Лакан, мислењето делува само преку патот на етиката. Двете изреки на оваа етика на мислата, доколку ги сведеме на една единствена, ја даваат следнава формулација: да не се отстапува од тоа убаво да се каже токму она кое не може да се каже, она кое се чини дека им бега и на кажувањето и на мислата. Или, доколку ја употребиме формулацијата на самиот Бадју: треба да се обидеме да го кажеме она што не може да се каже.

Така, поетската творба би била еден обид да се каже она што е доживеано како невозможно да се каже, исто како што, според Бадју, политиката секогаш се состои во тоа да се каже токму она што, во одредена ситуација, е премолчано или одржувано во тишина. Задачата на која и да било мисла, поточно речено

évidemment de Wittgenstein. Si Badiou se déclare anti-wittgensteinien, c'est exactement dans la mesure où, pour lui, le destin de la philosophie, en fait, de toute pensée, dépend de la possibilité de mettre en branle la proposition 7 du *Tractatus*,¹ celle qui dit : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. » Contrairement à cet énoncé, devenu en quelque sorte le slogan, le maître-mot de l'antiphilosophie contemporaine, contre la supposition que l'acte serait le seul moyen capable de montrer ce qui se dérobe à la pensée, le réel-impossible, contre cette fusion du réel et de l'acte qui n'est rien d'autre qu'une imaginariation de l'impossible, Badiou ne cesse d'affirmer que la philosophie n'existe qu'à soutenir que ce qui ne peut se dire est précisément ce qu'elle entreprend de dire.²

On pourrait alors dire que, pour Badiou, la pensée s'inscrit – au regard du devoir de bien dire – au registre de l'éthique, et que pour lui, aussi bien que pour Lacan penser ne procède que par voie d'éthique. Les deux maximes de cette éthique de la pensée, traduites en une seule, se formulent alors : ne pas céder sur le bien dire de ce qui, justement, ne peut se dire, de ce qui est censé se dérober au dire et à la pensée. Ou, pour utiliser la formulation de Badiou lui-même : Ce qui ne peut se dire, il faut tenter le dire.

Ainsi, le poème serait une tentative de dire ce qui est reçu comme ne pouvant se dire, de même, la politique, selon Badiou, consiste toujours à énoncer ce qui justement, dans une situation, est tû ou est maintenu dans le silence. La tâche de la pensée quelconque, à vrai dire, de toute pensée, se définit donc à partir de cette position d'avoir

на секоја мисла, се дефинира тргнувајќи токму од ваквата позиција на имање нешто за да се изговори, за да се искаже, што од ситуациска гледна точка е всушност невозможно да се каже. Самата философија не е поштедена од ваквиот императив кој бара таа да го изговори она што се претставува за неизговорливо.

Ваквата етика на мислата се потпира врз претпоставката според која не постои неможност за кажување како таква. Оваа претпоставка е самата поврзана со доктрината на настанот која го мисли настанот и како своевиден прекин предизвикан од страна на контингентноста во самиот ред на можностите, еден прекин кој има за своја последица претставување на можностите кои претходно биле невидливи, па дури и непостоечки. Поинаку кажано, за Бадју, сета фигура на невозможното се одликува со единственост, фатена во една дијалектика на невозможното и на возможното. Што може исто така да се каже и на следниов начин: она што не може да се каже во еден даден момент, би можело да се каже во некој нареден момент.

Теоретизацијата на одлуката, кај Бадју, се изведува значи на позадината на неговата критика на обскурантизмот на антифилософскиот чин. Спротивставувајќи ѝ се на ваквата имагинаризација на невозможното, Бадју ја истакнува вредноста на одлуката која, останувајќи неподатлива за ресорпција во мислата, го претставува самиот услов за нејзино постоење.

à prononcer, à énoncer, ce qui d'un point de vue situationnel est en effet impossible à dire. La philosophie elle-même n'est pas à l'abri de cet impératif qui exige qu'elle prononce ce qui se présentait comme imprononçable.

Cette éthique de la pensée s'appuie sur la supposition selon laquelle il n'y a pas d'impossibilité à dire en tant que telle. Cette supposition est elle-même liée à la doctrine de l'événement qui pense l'événement comme une interruption contingente dans l'ordre des possibilités, une rupture qui a comme sa conséquence la présentation des possibilités antérieurement invisibles, voire inexistantes. Autrement dit, pour Badiou, toute figure de l'impossible est singulière, prise dans une dialectique de l'impossible et du possible. Ce qui peut se dire aussi : ce qui ne peut se dire à un moment donné pourrait se dire dans un moment ultérieur.

La théorisation de la décision, chez Badiou, se dessine donc à l'arrière-plan de sa critique de l'obscurantisme de l'acte antiphilosophique. Contre cette imaginisation de l'impossible, Badiou fait valoir la décision qui, tout en restant irrésorbable dans la pensée, en constitue la condition.

Битието мисли

Да видиме сега како мислата на Бадју ја ситуира одлуката. Која е одлуката која нас нè интересира? Кој е

L'être pense

Voyons maintenant comment la pensée de Badiou situe la décision. Quelle est la décision qui nous intéresse

нејзиниот статус? Дали таа сведочи за извесна слабост, за извесна немоќ на мислата или поскоро таа ја сочинува нејзината сила, нејзината моќ, нејзината умешност за справување со невозможното-реално? Накратко, како мислата се артикулира низ одлуката?

Најпрво би сакала да истражам и изведам неколку последици кои произлегуваат од трите случаи во кои одлуката интервенира во мислата на Бадју.

Во секој од овие три случаи, ние имаме работа со одлука која се однесува на битието: битието како битие, како битие на субјектот, и конечно како битие на вистината. Ваквото разгледување ја има за појдовна точка централната аксиома на философијата на Бадју, што ќе рече идентитетот на битието и на мислата.

Што е одлуката која се однесува на самото битие? Таквата одлука е својствена за математиката, но можеме исто така поопшто да ја дефинираме во следниве термини: што е тоа избор на ориентација во рамките на мислата?

Да се каже мислата, кај Бадју значи дека тука станува збор за нешто од редот на „постои“. Значи првиот модалитет на мислата би бил едно „постои“: би рекле „Постои мислата“ парафразирајќи го лакановското „постои Едно“. Според Бадју, не може да се каже „постои мислата“ доколку не се потпираме врз претпоставката на „постои“. Затоа што, за него, заслужува да се нарече мисла само она што го допира битието.

Тоа ја објаснува привилегираната улога што ја игра математиката во философскиот диспозитив на Бадју. Тој ќе оди дотаму што ќе каже дека таа е дури еден од предусловите на таквата философија. Тоа што математиката се претставува како парадигма на це-

ici? Quel est son statut? Témoigne-t-elle d'une faiblesse, d'une impuissance de la pensée ou constitue-t-elle plutôt sa force, sa puissance, son savoir-faire avec l'impossible-réel ? Bref, comment la pensée s'articule-t-elle à la décision?

Je voudrais d'abord explorer et dégager quelques conséquences issues de trois cas où la décision intervient dans la pensée de Badiou.

Dans chacun des trois cas, nous avons affaire à une décision qui porte sur l'être: l'être en tant qu'être, l'être du sujet et, finalement, l'être de la vérité. Cet examen prend comme point de départ l'axiome central de la philosophie de Badiou, à savoir l'identité de l'être et de la pensée.

Qu'est-ce que la décision qui porte sur l'être lui-même ? Cette décision est propre à la mathématique, mais on peut la formuler aussi plus généralement en ces termes : Qu'est-ce qu'un choix d'orientation dans la pensée ?

Dire la pensée, chez Badiou, signifie qu'il s'agit là de quelque chose de l'ordre du « il y a ». La première modalité de la pensée serait donc un « il y a »: « Y a de la pensée, » dirait-on, en paraphrasant le « Y a-de-l'Un » lacanien. Pour Badiou, on ne peut pas dire « il y a de la pensée » si l'on ne s'appuie pas sur la supposition du « il y a ». C'est que, pour lui, ne mérite le nom de pensée que ce qui touche à l'être.

Cela explique le rôle privilégié que joue la mathématique dans le dispositif philosophique de Badiou. Il va jusqu'à dire qu'elle est une de ses conditions. Que la mathématique se présente comme paradigme de toute pensée, cela tient selon Badiou au fait qu'elle pense l'être. L'ontologie,

локупната мисла, според Бадју, се должи токму на фактот што таа го мисли битието. Онтологијата, тоа е математиката, единствената мисла способна да го мисли битието како битие. Токму овде равенството битие=мисла ја добива сета своја вредност.³

Оваа формула, оваа аксиома „битието мисли“ се манифестира со сета своја комплексност во моментите на „криза“, што ќе рече во моментите кога математиката се судира со сопственото реално-невозможно и кои ја принудуваат да го верификува, да го препознае она што за неа значи идентитет на битието и на мислата. Токму на ова место интервенира одлуката.

Самата идеја за одлуката имплицира дека, во принцип, постојат повеќе алтернативи кои овозможуваат да се согледа идентитетот на битието и на мислата, дека постојат повеќе, а не само еден начин на пристап до битието. Но, во таквата идеја постои и нешто што има своја мана во онаа мера во која се чини дека таа сугерира оти е потребно да се избере помеѓу повеќе различни интерпретации на битието, кое пак би било препознаено од сите. Математиката во тој случај би била еден вид суптилна реторика. Кавгата помеѓу математичарите во врска со бесконечноста, на пример, би претпоставила дека не постои една единствена математика, туку повеќе.

Значи, не постои ништо што е пооддалечено од позицијата на Бадју. Бидејќи, за Бадју, конфликтот помеѓу математичарите не се однесува на интерпретацијата на битието, туку на самото битие. Или попрецизно, влогот овде е да се знае што мислата детерминира како битие, а тоа е постоењето.

Постојат две клучни прашања кои се поставуваат по повод одлуката. Првото прашање се однесува на постоењето, на неговиот статус: Што е тоа постоење до-

c'est la mathématique, seule pensée capable de penser l'être en tant qu'être. C'est ici que l'équation être=pensée prend toute sa valeur.³

Cette formule, cet axiome, « l'être pense », se manifeste dans toute sa complexité dans les moments de « crise », c'est-à-dire dans les moments où la mathématique bute sur son réel-impossible ce qui l'oblige à vérifier, à authentifier ce que vaut, pour elle, l'identité de l'être et de la pensée. C'est précisément à ce point qu'intervient la décision.

L'idée même de la décision implique qu'il y a, en principe, plusieurs alternatives permettant de saisir l'identité de l'être et de la pensée, plusieurs voies d'accès à l'être et non une seule. Mais il y a, dans cette idée, quelque chose qui pêche dans la mesure où elle semble suggérer qu'il s'agit de trancher parmi différentes interprétations de l'être, qui, lui, serait reconnu par tous. La mathématique serait donc une sorte de rhétorique subtile. La querelle entre les mathématiciens concernant l'infini, par exemple, supposerait qu'il n'y ait pas une mathématique, mais plusieurs.

Or, il n'y a rien de plus éloigné de la position de Badiou. Car, pour Badiou, le conflit entre les mathématiciens ne porte pas sur l'interprétation de l'être, mais sur l'être lui-même. Plus précisément, l'enjeu est ici de savoir ce que la pensée détermine comme l'être, à savoir l'existence.

Il y a deux questions cruciales qui se posent à propos de cette décision. La première question touche à l'existence, à son statut : Qu'est-ce que l'existence si elle requiert la

колку тоа упорно ја бара одлуката? Второто прашање се однесува на отсуството на субјектот во одлуката: Што е одлуката без одлучувачот? Станува збор за тоа да дознаеме дали и како може да се стави во заграда прашањето: „Кој одлучува?“ за да се истакне она претходното прашање: „Што е одлучено?“ Тоа е битието, или поскоро, постоењето, одговара Бадју.

Но, зошто е потребно да го одлучиме постоењето? Кој е мотивот за едно такво поставување на прашања? Едноставно, причина за тоа е што постоењето, според Бадју, не е една даденост, туку е секогаш резултат на одлука. Токму таквата одлука ѝ овозможува на мислата да се поврзе со битието. На еден извесен начин, би можеле да кажеме дека одлуката е момент кога се отвора и истовремено се затвора полето на можните избори. Секоја одлука, секој избор е апсолутно контингентен, случаен. Јадосаноста доаѓа оттаму што на него не гледаме на таков начин. Бидејќи таквиот момент на радикална контингентност не се гледа. Тој е поништен, укинат, анулиран откако ќе биде утврдена одредена ориентација на мислата. Или, да го цитираме Бадју: она што следи по вистината е ретроактивно поништување на одлуката како можност. Поништувајќи се, анулирајќи се себеси, одлуката запаѓа во незнаењето, во несвесното.⁴

Тоа се должи на парадоксалниот однос помеѓу несуществовањето и неопходноста. Затоа што контингентноста на самата одлука се сведува на она „фрлање на коцките“ за кое зборува Маларме. Парафразирајќи го Милнер, би можеле да кажеме дека „преодот од претходниот миг кога одлуката би можела да биде бесконечно некоја друга од онаа што е и последователниот миг кога одлуката, поради самата нејзина контингентност, станала сè, е еднакво на една вечна неопходност“.⁵

décision? La deuxième interroge l'absence du sujet dans la décision. Qu'est-ce qu'une décision sans le décideur? Il s'agit de savoir si et comment on peut mettre entre parenthèses la question : « Qui décide? » pour poser celle-là: « Qu'est-ce qui est décidé? » C'est l'être ou, plutôt, l'existence, répond Badiou.

Mais pourquoi faut-il décider l'existence? Qu'est-ce qui motive un tel questionnement? La raison en est tout simplement que l'existence, selon Badiou, n'est pas une donnée, et qu'elle est toujours décidée. C'est précisément cette décision qui permet à la pensée de se nouer à l'être. D'une certaine manière, on pourrait dire que la décision est le moment où s'ouvre et en même temps se ferme le champ des choix possibles. Toute décision, tout choix est absolument contingent, hasardeux. L'ennui est qu'on ne le voit pas de cette façon. Car ce moment de la contingence radicale ne se voit pas. Il est oblitéré, aboli, annulé, dans l'après-coup de l'établissement d'une orientation de pensée. Ou, pour citer Badiou: L'après-coup d'une vérité est l'abolition rétroactive de la décision comme possibilité. En s'oblitérant, en s'annulant, la décision tombe dans l'insu, dans l'inconscient.⁴

Cela tient au rapport paradoxal entre la contingence et la nécessité. Car la contingence de la décision elle-même se ramène à ce « coup de dès » dont parle Mallarmé. En paraphrasant Milner, on pourrait dire que « le passage de l'instant antérieur où la décision pourrait être infiniment autre qu'elle n'est à l'instant ultérieur où la décision, du fait de sa contingence même, est devenue tout pareil à une nécessité éternelle. »⁵

Токму во врска со ваквата радикална несущественост јас би рекла дека она кон што цели Бадју во својата елаборација на математичката одлука, е она што тој го нарекува реалното на битието, што јас пак, предлагам да го наречеме реално постоење, или поскоро реалното на постоењето.

На ова место, не можеме, а да не го забележиме значајното соодветствување помеѓу ваквата запрашаност и онаа на Лакан. Поставувајќи си прашања во врска со постоењето по повод митот за Едип, Лакан вели:

Едип во самиот свој живот е целиот овој мит. Самиот тој е само еден премин од митот кон постоењето. Дали тој постоел или не малку ни е важно, бидејќи во една помалку или повеќе размислена форма тој постои во секој од нас, и тоа постои многу повеќе отколку кога реално би постоел... Дали едно нешто реално постои или не, има малку значење. Тоа нешто може совршено да постои во вистинска смисла на зборот, дури и кога тоа нешто реално не постои.// Секое постоење по дефиниција е нешто толку неверојатно што мораме постојано да се запрашуваме во врска со неговата реалност.⁶

Тргувајќи од таквото секогаш неверојатно постоење, како што вели Лакан, самиот Бадју го изнаоѓа парадоксалниот однос помеѓу одлуката и мислата, велејќи дека одлуката не ја конституира мислата, туку дека ја ориентира истата. Одлуката, чија што парадигма е математичката одлука, е возможна само доколку таа не виси на една единствена точка, која пак не може да се ресорбира во мислата. Иако одлуката го сочинува круцијалниот момент за мислата, таа ја претставува нејзината слепа дамка, нејзиното „јас не мислам“. Ваквата заслепеност на мислата е всушност цената што треба да се плати за идентитетот помеѓу битието и мислата. Тоа е всушност она што го кажува сами-

C'est à l'égard de cette contingence radicale que je dirais que ce que vise Badiou, dans son élaboration de la décision mathématique, c'est ce qu'il nomme le réel d'être, que je propose d'appeler quant à moi l'existence réelle, ou plutôt le réel de l'existence.

Sur ce point, on ne peut manquer de voir une compatibilité remarquable entre cette interrogation et celle de Lacan. S'interrogeant sur l'existence à propos du mythe d'Œdipe, Lacan dit :

Oedipe dans sa vie même est tout entier ce mythe. Il n'est lui-même que le passage du mythe à l'existence. Qu'il ait existé ou pas nous importe peu, puisque sous une forme plus ou moins réfléchie il existe en chacun de nous, et il existe bien plus que s'il avait réellement existé... Qu'une chose existe réellement ou pas, n'a que peu d'importance. Elle peut parfaitement exister au sens plein du terme, même si elle n'existe pas réellement.// Toute existence a par définition quelque chose de tellement improbable qu'on a perpétuellement à s'interroger sur sa réalité.⁶

C'est à partir de cette existence toujours improbable, comme le dit Lacan, que Badiou lui-même peut mettre le doigt sur le rapport paradoxal entre la décision et la pensée, en disant que la décision ne constitue pas la pensée, mais l'oriente. La décision, dont le paradigme est la décision mathématique, montre que la pensée n'est possible que si elle n'est pas suspendue à un point singulier qui, lui, n'est pas résorbable dans la pensée. La décision, tout en constituant le moment crucial pour la pensée, présente sa tache aveugle, son « je ne pense pas ». Cet aveuglement de la pensée est donc le prix à payer pour l'identité entre l'être et la pensée. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Badiou lui-même : « C'est quand tu décides ce qui existe

от Бадју: „Токму тогаш кога ќе одлучиш за она што постои ти ја поврзуваш твојата мисла со битието. Но, тогаш ти си несвесен за битието, под императивот на една ориентација.“⁷

Да се биде или да не се биде

Како тогаш да се објасни ова „јас не мислам“ доколку во него не го внесуваме субјектот? Зарем не постои еден речиси природен афинитет помеѓу одлуката и субјектот? Мислам дека Бадју е потполно во право што не го третира прашањето на субјектот по повод одлуката. Најпрвин да се запрашаме: Што е тоа одлука? Би можеле да кажеме дека одлуката, онака како што таа е елаборирана од страна на Бадју, се наметнува како нешто што е извлечено од празнотијата, *ex nihilo*. Тоа не сака да каже ништо друго освен следново: една одлука не се дедуцира. Како што тоа многу убаво го покажа Дерида, одлуката не е калкулација, таа не е она до што доведува размислувањето. Токму спротивното, една одлука препознаваме токму по тоа што таа ги надминува сопствените причини за и против. Тоа е токму она по што самата одлука се определува како засновувачка, креирачка.⁸ Секоја одлука е апсолутен почеток. Што исто така сака да каже: одлуката е аксиома и тргнувајќи од неа се конституира субјектот на едно ново знаење – знаење кое е гарантирано со ваквата одлука.

Но, што ја гарантира одлуката? Ништо. Одлуката не е никогаш од редот на гаранцијата туку од редот на ризикот, на hazardот, вели Бадју, следејќи го Маларме. Всушност, она што можеме да го кажеме е дека таа се потпира врз самата себеси. Можеме да дојдеме до одлуката само минувајќи низ еден момент на „јас не знам“. Или уште: за да се биде во одлуката треба да не се мисли. Оттаму и раздвојувањето: од-

que tu noues ta pensée à l'être. Mais tu es alors, inconscient de l'être, sous l'impératif d'une orientation. »⁷

Être ou ne pas être

Comment expliquer alors ce « je ne pense pas » si l'on n'y introduit pas le sujet ? N'y a-t-il pas une affinité quasi-naturelle entre décision et sujet ? Je crois que Badiou a tout à fait raison de ne pas traiter la question du sujet à propos de la décision. Demandons-nous d'abord : Qu'est-ce qu'une décision ? On pourrait dire que la décision, telle qu'elle a été élaborée par Badiou, se pose comme se tirant du vide, *ex nihilo*. Cela ne veut dire rien d'autre que ceci : une décision ne se déduit pas. Comme l'a très bien montré Derrida, la décision n'est pas un calcul, elle n'est pas ce à quoi aboutit une délibération. Au contraire, on reconnaît une décision à ce qu'elle excède ses raisons pour et contre. C'est ce en quoi la décision proprement dite est fondatrice, créatrice.⁸ Toute décision est commencement absolu. Ce qui peut se dire aussi : la décision est l'axiome à partir duquel se constitue le sujet d'un savoir nouveau - savoir qui se trouve garanti par cette décision.

Mais qu'est-ce qui garantit la décision ? Rien. La décision n'est jamais de l'ordre de la garantie mais de l'ordre du risque, du hasard, dit Badiou suivant Mallarmé. Cela veut dire aussi qu'elle n'est même pas sa propre garantie. En fait, tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle s'autorise d'elle-même. On n'accède à la décision qu'en passant par le moment d'un « Je ne pense pas ». Ou encore : pour être dans la décision, il faut ne pas penser. D'où la dis-

луката или мислата, бидејќи одлуката оди подалеку од она што го мислам, подалеку од она што го знам. Во таа смисла, секоја одлука е измама затоа што во одлуката, јас правам како божем да знам што правам иако тоа воопшто не го знам. Или уште попрецизно: секоја одлука е измама, освен ако јас не сум во неа и ако една одлука не е на субјектот, ако нема субјект во одлуката.

Да се каже ситуацијата

Како одлуката интервенира во поглед на субјектот? Го земам за пример случајот на Јованка Орлеанка, но би можеле да цитираме и многу други: Свети Павле, политичкиот активист итн. Во својот текст „Јованка Орлеанка, една вистина“, Бадју предлага една формула која би можела добро да ни послужи како дефиниција за субјектот. Она што ја сочинува една субјективна фигура, според Бадју, „тоа е она што таа, во една ситуација која била нејзина, избрала да не биде. Бидејќи ова ‘да не се биде’ е она по што Јованка, држејќи се на дистанца од она што ситуацијата му го наметнуваше секому како задолжителна фигура, е... еден исклучок од сопственото време, еден настан кој е потполно случаен и контингентен“.⁹ Или уште, Јованка е она што таа е „преку последователните избори да не биде она што ситуацијата пропишува дека таа треба да биде“.¹⁰ Резимирајќи, би рекла дека, она што ја карактеризира една субјективна фигура, тоа е изјавата „такава е ситуацијата“, но станува збор за изјава која повлекува еден двоен прекин: првин оној со ситуацијата, со состојбата на единствената ситуација, но во исто време, еден прекин и со самиот себе. Субјект е само оној кој се покажува како способен да прекине со ситуацијата прекинувајќи и со самиот себе.

jonction : la décision ou la pensée, puisque la décision va au-delà de ce que je pense, au-delà de ce que je sais. A cet égard, toute décision est imposture puisque dans la décision, je fais comme si je savais ce que je fais alors que je ne le sais nullement. Plus précisément: toute décision est imposture, sauf que je n’y suis pas et qu’une décision n’est pas du sujet, qu’il n’y a pas de sujet de la décision.

Dire la situation

Comment la décision intervient-elle au regard du sujet ? Je prends comme cas exemplaire celui de Jeanne d’Arc, mais on pourrait en citer bien d’autres : Saint Paul, le militant politique, etc. Dans son texte « Jeanne d’Arc, une vérité », Badiou propose une formule qui pourrait bien nous servir de la définition du sujet. Ce qui constitue une figure subjective, selon Badiou, « c’est ce qu’elle a choisi, dans la situation qui était la sienne, de ne pas être. Car ce ‘ne pas être’ est ce par quoi Jeanne, se tenant à distance de ce que la situation imposait à chacun comme figure obligée, est ... une exception à son temps, un événement tout à fait hasardeux et contingent. »⁹ Ou encore, Jeanne est ce qu’elle est « par les choix successifs, de n’être pas ce que la situation prescrit qu’elle soit. »¹⁰ En résumé, je dirais que, ce qui caractérise une figure subjective, c’est la déclaration « C’est la situation », mais il s’agit d’une déclaration qui implique une double interruption : d’abord celle d’avec la situation, l’état de la situation singulière, mais en même temps, une interruption avec soi-même. N’est sujet que celui qui s’avère être capable de rompre avec la situation en rompant avec lui-même.

Токму ваквото одбивање да се преземе заедничкиот идентитет прави субјектот да ја заслужи лакановската определба „неизмерлива одлука на битието“, односно една одлука без гаранција, без доказ, која со ништо не може да се замени. Ваквото одбивање да се субјективираат императивите на ситуацијата ја истакнува вредноста на она што е одлучувачко во субјективната позиција на битието. Тоа е токму затоа што заедничките идентификувања не се ништо доколку не се принудни, па дури и привлечни, така што позицијата на Јованка или онаа на Свети Павле, евоцирана од страна на Бадју, е толку радикална што се граничи со лудилото. Да се каже субјектот, значи да се каже чинот на избор. Еден од тие избори секако дека може да биде лудилото. Лудилото на Ниче или „флертот“ со лудилото кај Витгенштајн попрецизно укажува на самиот ризик што за секој субјект претставува неговата сопствена одлука да биде.

Во двата случаи, и во оној на математиката и во оној на политичкиот субјект, се работи за тоа, да ја употребиме формулата на самиот Бадју, „да одлучиме за местото на неодлучливото“.¹¹ Бидејќи на овие две формулации на одлуката заедничко им е тоа што го активираат Едното на ситуацијата или сето врвно означувачко кое му пропишува на субјектот што тој треба да биде. Се поставува прашање за тоа да дознаеме како ваквата концепција на одлуката ги избегнува, од една страна, стапицата на активизмот и, од друга страна, сартризмот. Бидејќи, во формулата што ја предлага Бадју, можеме лесно да видиме еден композитен остаток на субјектот-партија кој вели, на еден ленинистички начин „тоа е ситуацијата“ и на сартровскиот субјект кој вели: „јас избрав ваквата ситуација да биде случај на мојата слобода“.

Прашањето кое овде нè интересира е да дознаеме каков кредит да ѝ се додели на одлуката на битието?

C'est justement ce refus d'assumer l'identité commune qui lui mérite le nom lacanien de « l'insondable décision de l'être », c'est-à-dire d'une décision sans garantie, sans preuve, à laquelle rien ne supplée. Ce refus de subjectiver les impératifs de la situation met en valeur ce qu'il y a de décisif la position subjective de l'être. C'est bien parce que les identifications communes ne sont rien si elles ne sont pas contraintes, attirantes même, que la position de Jeanne, ou celle de Saint Paul, évoquée par Badiou, est si radicale qu'elle borde à la folie. Dire le sujet, c'est dire choisir. Un de ces choix peut bien être la folie. La folie de Nietzsche ou le « flirt » avec la folie de Wittgenstein exhibent précisément ce risque que présente pour tout sujet sa décision de l'être.

Dans les deux cas, celui de la mathématique et celui du sujet politique, il s'agit, pour utiliser la formule de Badiou lui-même, « de décider du point de l'indécidable ».¹¹ Car ce que ces deux formulations de la décision ont en commun, c'est qu'elles mettent en branle l'Un de la situation ou tout signifiant maître prescrivant au sujet ce qu'il doit être. La question se pose de savoir comment cette conception de la décision échappe au piège de l'activisme, d'un côté, et du sartrisme de l'autre. Car, dans la formule que propose Badiou, on pourrait bien voir une survivance composite du sujet-parti qui dit, à la manière léniniste : « ceci est la situation, » et du sujet sartrien qui dit : « je choisis que cette situation soit le cas de ma liberté. »

La question qui nous occupe ici est celle de savoir quel crédit donner à cette décision de l'être ? Qu'est-ce qui

Што го спасува субјектот од лудилото? Кој го овластува да каже: Ова е ситуацијата?

Сè што можеме да кажеме за секој вистинит настан е дека нешто се случило, но не знаеме да кажеме што. Токму затоа, во мислата на Бадју, изјавата сигнализира присуство на нешто што не успева да се опише. Всушност, станува збор за тоа настанот да се определи како еден вид дупка. Да се биде верен на настанот, тоа не значи способност истиот да се елаборира во самиот момент, туку тоа доаѓа отпосле. Настан е она што не престанува да создава ефекти доколку секојпат му остануваме верни. Треба да се продолжи по патот отворен од страна на настанот што секој се обидува да го следи по своја сопствена мерка.

Вистинскиот предизвик се состои во тоа да се зборува за реалното чијшто субјект станал извесен на начин што неговото сведоштво би претставувало доказ. Или, да го цитираме Бадју, она што е важно, „тоа е она на што е способно едно убедување чијашто причина е поништена, сега, овде и засекогаш“. На прашањето како да знаеме како треба да реагираме кога сме субјект, Бадју одговара: „Според вистината на една изјава и на нејзините последици“, и тоа бивајќи без какви било докази, без какво било знаење.

Сосема е јасно дека не станува збор за една имагинарна концепција на сведоштвото. За Бадју, работата на извесноста, на убеденоста на субјектот, не е од доменот на патосот туку од доменот на работата. Станува збор за еден пренослив доказ. Односно, за една процедура која ја воведува потребата од демонстрација. Или, како што би рекол Лакан, сведоштвото е „едно кажано кое докажува“. Значи, да се зборува за сведоштвото како за нешто реално е можно само во услови на непостоење на Другиот, само во услови

sauve le sujet de la folie ? Qu'est-ce qui l'autorise donc à dire : Ceci est la situation?

Pour tout événement vrai tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'est passé quelque chose, mais on ne sait pas ce que c'est. C'est pourquoi, dans la pensée de Badiou, la déclaration signale la présence de quelque chose qui n'arrive pas à se décrire. Il s'agit donc de situer l'événement comme un des modes de trou. Etre fidèle à l'événement, ce n'est pas savoir l'éborer au moment même, cela vient ensuite. Est l'événement ce qui ne cesse d'avoir des effets pour autant que chaque fois on y reste fidèle. Il faut continuer dans la voie ouverte par l'événement que chacun tente de suivre, à sa mesure.

Le défi véritable consiste à parler du réel dont le sujet est devenu certain, de manière telle que son témoignage fasse preuve. Ou pour citer Badiou, ce qui importe, c'est « ce dont une conviction dont la cause est abolie est capable, ici, maintenant, et pour toujours ». A la question de savoir comment il faut agir, quand on est sujet. Badiou répond : « Selon la vérité d'une déclaration et de ses conséquences », et cela tout en étant sans preuves, sans savoir quelconque.

Il est bien clair qu'on n'a pas affaire à une conception imaginaire du témoignage. Pour Badiou, l'affaire de la certitude, de la conviction du sujet, n'est pas du côté du pathos mais de celui du travail. Il s'agit d'une preuve transmissible. C'est-à-dire d'une procédure qui introduit la nécessité de la démonstration. Ou, comme le dirait Lacan, le témoignage est « un dit qui fasse preuve ». Or, traiter du témoignage comme d'un réel n'est possible qu'à la condition de l'inexistence de l'Autre, qu'à la condition que toute garantie fasse défaut. Autrement

на непостоење на каква било гаранција. Поинаку речено, извесноста за која сведочи субјектот укажува дека реалното на една ситуација, што ќе рече настанот, ја носи неговата субјективна условеност.

Токму на ова место може да се исцрта линијата на раздвојување помеѓу еден субјект кој се појавува во последователноста на еден настан, макар и да е тоа оној на воскреснувањето на Свети Павле, и верникот. Во двата случаи, отсуството на причината, исчезнувањето на настанот, ја бара верификацијата на еден императив на субјективација. Во сопствениот чин, во сопствената изјава, субјектот ја доживува ефикасноста на причината преку самото тоа што може да ја утврди мерката на сопствениот избор кој му претходи на неговиот суд. Со еден збор, чинот на верба ја манифестира диспропорцијата помеѓу ефектот и причината. Чинот на верба е резултат на тоа што субјектот одговара на еден повик што тој го проценува за упатен кон најинтимното во неговото битие, повик кој доаѓа „некој којшто би бил во мене повеќе мене отколку самиот јас“.

Каде тогаш да ја ситуираме разликата помеѓу овие две субјективни позиции: онаа на верникот и онаа на субјектот на настанот? Би рекла дека, во перспективата на Бадју, кај верникот, повикот ја заменува средбата, мистеријата го надвладува доказот. Вербата бара едно целосно остварување на субјектот во Другиот. Таму каде што логиката е во безизлез, субјектот ја влече својата сигурност верувајќи во повикот на другиот, верувајќи во еден глас. Значи субјектот на настанот се издвојува токму со активирањето на таквата инстанца на гаранција како што е тоа Другиот. Ефектот на сигурност е резултат на прифатениот ризик што сме се соочиле со она што му бега на спознавањето на причината, а тоа е исчезнувањето на настанот. Таквата сигурност, значи, се потпира врз една етика

dit, la certitude dont le sujet témoigne, révèle que le réel d'une situation, c'est-à-dire l'événement, porte sa condition subjective.

C'est à ce point justement qu'on pourrait tracer la ligne de partage entre un sujet émergé dans la consécration d'un événement, fut-ce celui de la résurrection paulienne, et le croyant. Dans les deux cas l'absence de la cause, la disparition de l'événement, requiert la vérification d'un impératif de la subjectivation. Dans son acte, dans sa déclaration, le sujet éprouve l'efficacité de la cause par la mesure même qu'il peut prendre de son choix qui précède son jugement. En un mot, l'acte de foi manifeste la disproportion entre l'effet et la cause. L'acte de foi résulte de cela que le sujet répond à un appel qu'il estime adressé au plus intime de son être, une appel venant de « quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi ».

Où donc se situe la différence entre ces deux positions subjectives : celle du croyant et celle du sujet de l'événement ? Je dirais que, dans la perspective de Badiou, chez le croyant, l'appel remplace la rencontre, le mystère prend le pas sur la preuve. La croyance requiert un accomplissement total du sujet dans l'Autre. Là où la logique est dans l'impasse, le sujet croyant de l'appel de l'Autre, d'une voix, tire sa certitude. Or le sujet de l'événement se distingue exactement par la mise en branle de cette instance de garantie qu'est l'Autre. L'effet de certitude résulte du risque accepté d'avoir affronté ce qui se dérobe à la connaissance de la cause, la disparition de l'événement. Cette certitude s'appuie donc sur une éthique qui est un devoir de continuer. Cet effort est éthique car il faut démontrer que l'on veut se tenir au bord

која претставува една задача да се продолжи. Овој напор е етика бидејќи треба да покаже дека сакаме да бидеме блиску до оваа празнотија предизвикана од исчезнувањето на настанот, без да ја бараме поддршката на знаците или на чудата. Тоа е парадоксот на една сигурност која, од една индивидуа, од едно човечко животно, да го преземеме терминот на Бадју, прави еден субјект кој не е извесен, туку, како што вели Лакан, е „сигурен во сопствената акција“. Тој ја црпи својата енергија во продолженото искуство на еден атеизам кој станал внатрешен затоа што тој е еден белег и трага на она што субјектот го почувствувал увидувајќи дека во срцето на егзистенцијата, каузалниот принцип си го зема својот дел на губиток на смислата.

Кој е субјективниот статус на Јованка Орлеанка и на Свети Павле во дискурсот на Бадју? Која е значи таа позиција што тие ја заземаат и која им овозможува да се здобијат со ефекти на субјективација? Да се објаснат фигурите како што се Свети Павле, Јованка Орлеанка, политичкиот активист итн. во регистарот на субјектот, што ќе рече на поделениот субјект, претставува едно вистинско „замарање на мозокот“. Што се кристализира низ овие фигури? Се работи за субјекти, за вистини или за настани? Доколку Бадју ја определува Јованка Орлеанка како настан и истовремено ја споредува со Свети Павле, тогаш се поставува прашањето што за него претставува еден субјект ?

Од една страна, тие се претставени како затечени во самиот момент на поделба, на субјективација, повикани од страна на еден глас кој ги заветува на поставување субјект. Но, од друга страна, нивната улога, нивната вокација е да им го пренесат на другите сето субјективизирачко искуство. Како тие се позиционираат во однос на другите? Како субјекти или како

de ce vide laissé par la disparition de l'événement sans chercher le support des signes ou des miracles. C'est le paradoxe d'une certitude qui fait d'un individu, d'un animal humain, pour reprendre le terme de Badiou, le sujet non pas certain, mais comme le dit Lacan, « sûr de son action ». Il puise son énergie dans l'expérience continue d'un athéisme devenu viscéral, parce qu'il est une marque et la trace que le sujet a ressenti qu'au coeur de l'existence, le principe causal prend sa part de la perte du sens.

Quel est le statut subjectif de Jeanne d'Arc et de saint Paul dans le discours de Badiou ? Quelle est donc cette position qu'ils occupent et qui leur permet d'obtenir des effets de la subjectivation ? Expliquer les figures comme saint Paul, Jeanne d'Arc, le militant politique, etc., dans le registre du sujet, c'est-à-dire du sujet divisé, présentent un vrai « casse-tête ». Qu'est-ce qui se cristallise à travers ces figures ? S'agit-il des sujets, des vérités ou des événements ? Si Badiou caractérise Jeanne d'Arc par l'événement et en même temps la met en parallèle avec saint Paul, alors la question se pose de savoir ce qu'est pour lui un sujet?

D'un côté, ils sont présentés comme pris au moment même de la division, de la subjectivation, convoqués par une voix qui les voue au devenir sujet. Mais d'autre part, leur rôle, leur vocation est de transmettre cette expérience subjectivante aux autres. Comment se positionnent-ils par rapport aux autres ? Comme sujets ou comme « saints », pour utiliser le terme lacanien qui dé-

„светци“, да го употребиме лакановскиот термин за субјекти кои веќе ја доживеале нивната субјективна смена? Ми се чини дека Бадју истовремено ги определува и како поделени субјекти и како светци, кои токму не се повеќе субјекти и за кои императивот на субјектот: „Wo Es war, soll Ich werden“ нема никаква оперативна вредност. И што доколку тоа е случајот кој оперира? Чист пример за завршената поделба?

И за да привршиме, јас можам само да укажам на третото влијание на одлуката, она кое се однесува на вистината. И тука исто така интервенира една одлука, што ќе рече онаа која, на некој начин, го ограничува, му поставува брана на императивот на кажувањето. Доколку го следиме Бадју, не треба да одиме премногу далеку во неговата ревност која ја користиме за да ја присилиме вистината, не треба да му потклекнеме на искушението да ја кажеме сета вистина. Бидејќи настојувањето да се каже сета вистина не е помалку штетно отколку едноставно да ја негираме истата.¹² Како се легитимира ваквата претпазливост, ваквата скромност во поглед на вистината? Што е тоа што прави бескрајната, непрекината мисла да отстапи на некој начин пред императивот да се каже сета вистина: што е тоа што се испречува пред желбата да се каже сета вистина? Одговорот на ова прашање се однесува на неименливото.

Тоа е затоа што сета вистина, според Бадју, иако пристапува кон бесконечноста, секогаш останува една необична процедура. Една вистина секогаш се прешнува од „карпата на сопствената необичност“. Таквиот рид, тоа е неименливото. Неименливото, вели Бадју, тоа е она чиешто именување не може да биде присилено од една вистина. Што сака да каже согледувањето дека една вистина секогаш се среќава со лимитот кој не може да биде елиминиран? Што

signe des sujets ayant subi la destitution subjective ? Il me semble que Badiou les caractérise à la fois comme des sujets divisés et comme des saints, qui justement ne sont plus des sujets et pour qui l'impératif du sujet: « Wo Es war, soll Ich werden » n'a aucune valeur opératoire? Et si c'est le cas qu'est-ce qui opère ? L'exemple pur de la division accomplie ?

Pour terminer, je ne peux qu'indiquer la troisième incidence de la décision, celle qui porte sur la vérité. Là aussi intervient une décision, à savoir celle qui, en quelque sorte, limite, fait barrage à l'impératif du dire. A suivre Badiou, il ne faut pas aller trop loin dans le zèle qu'on met à forcer la vérité, il ne faut pas succomber à la tentation de dire toute la vérité. Car vouloir dire toute la vérité n'est pas moins nocif que la nier tout simplement.¹² Comment se légitime cette prudence, cette modestie au regard de la vérité ? Qu'est-ce qui fait que la pensée infinie, incessante, recule en quelque sorte devant l'impératif de dire toute la vérité; qu'est-ce qui fait barrage au désir de dire toute vérité ? La réponse à cette question porte sur l'innommable.

C'est que toute vérité, selon Badiou, quoiqu'elle procède à l'infini, reste toujours une procédure singulière. Une vérité bute toujours sur « le roc de sa propre singularité ». Cette butte, c'est l'innommable. L'innommable, dit Badiou, c'est ce dont une vérité ne peut forcer la nomination. Que veut dire la reconnaissance qu'une vérité rencontre toujours la limite qui ne peut pas être éliminée ? Que veut dire cette impuissance de la vérité ? Ne tombe-t-il dans le piège de l'antiphilosophie qui déclarait depuis

сака да каже ваквата немоќ на вистината? Не запаѓа ли тој во замката на антифилософијата која отсекогаш ја изјавувала немоќта на вистината во поглед на реалното? Неименливото, дали е тоа друго име за неискажливото? Можеме ли да го кажеме неименливото?

Но, ние видовме дека, во диспозитивот на Бадју, неименливото сведочи за постоењето на една вистина. Бадју не престанува да подвлекува: една вистина, бивајќи и самата бесконечна, не се кажува сета, туку во фрагменти, во парчиња, во делчиња, без да можеме кога било да ја реконструираме нејзината целовитост. Тоа е причината поради која вистината, според Бадју, не е *свесносii за себе за Се*. Силата на теоријата за вистината кај Бадју, тоа е неконзистентноста на вистината. Тоа е она што Лакан го нарекува напалу-кажано. Не можеме да ја кажеме вистината, можеме само напалу да ја кажеме.¹³

Потполно признавајќи ја единственоста на една вистина, како и самиот факт што вистината се „препнува од карпата на сопствената необичност“, како што тоа го вели Бадју, ми се чини дека е проблематична неговата концептуализација на субјектот како локално место на една вистина со различни форми, во онаа мера во која ваквата концепција за субјектот се базира врз претпоставката која би можеле да ја формулираме на следниов начин: сè е напишано, и никогаш повеќе не се брише. Тоа може да биде завиено, имплицитно, експлицитно, потиснато, и што знам уште што. Но, за сомневање е дека која било вистина навистина може да доживее една комплетна деструкција. Вистина е дека од таквата вистина има само малечки парчиња кои се појавуваат на еден заталкан и непредвидлив начин. Но, сето суштинско е зачувано. Не можеме никогаш целосно да ја собереме сета вистина. Секогаш има остаток. Тоа е она

toujours l'impuissance de la vérité au regard du réel ? L'innommable, est-ce l'autre nom de l'indicible ? Peut-on dire l'innommable ?

Mais nous avons vu que, dans le dispositif de Badiou, l'innommable témoigne de l'existence d'une vérité. Badiou ne cesse de souligner : une vérité, tout en étant infinie, ne se dit pas toute, mais par fragments, par morceaux, par bouts, sans qu'on puisse jamais reconstruire sa totalité. C'est la raison pour laquelle la vérité, selon Badiou, n'est pas la *conscience de soi de Tout*. Le nerf de la théorie de la vérité de Badiou, c'est l'inconsistance de la vérité. C'est ce que Lacan appelle le mi-dire. On ne peut pas dire la vérité, on peut seulement la mi-dire.¹³

Tout en reconnaissant la singularité d'une vérité, le fait que la vérité « bute sur le roc de sa propre singularité », comme le dit Badiou, sa conceptualisation du sujet comme le point local d'une vérité sous ses formes différentes me semble problématique dans la mesure où cette conception du sujet se base sur la supposition qu'on pourrait formuler ainsi: tout est écrit, et ne s'efface jamais. Cela peut être tordu, implicite, explicite, refoulé, que sais-je. Mais il est douteux qu'une vérité quelconque puisse vraiment subir une destruction totale. Il est vrai que, de cette vérité, il n'y a que des petits morceaux qui apparaissent de façon erratique et imprévisible. Mais tout l'essentiel est conservé. On ne peut jamais récupérer complètement toute la vérité. Il y a toujours un reste. C'est ce qui reste toujours de décalé entre la vérité en tant qu'infinie et les morceaux, les bouts. Et cette barre placée sur la vérité ne se lève jamais complètement.

што останува секогаш како изместено помеѓу вистината како бесконечност и парчињата, делчињата. И таквата рампа поставена врз вистината никогаш целосно не се крева.

Како се појавува вистината? Таа се појавува во парчиња, а не наеднаш во нејзината целовитост. Тезата на Бадју е дека вистината може да излезе на виделина само по цена на едно аголно гледање. Тоа е како да има еден клинамен на вистината. Би можеле да кажеме дека субјектот, таков каков што е елабориран од страна на Бадју, е еден отклон, еден агол под кој се појавува вистината.

Со други зборови, како да има извесно искривување помеѓу процесот на принуда и прашањето за убеденоста, за „поседувањето верба“. Што е убеденоста во постоењето на вистината? Да се каже или не, тоа нема никаква вредност. Има во теоријата на Бадју елементи на еден одговор иако тој не е потполно експлицитен. Што е тоа што ја предизвикува убеденоста? Она што е потполно убедливо, тоа е кога велиме не, и кога некаде во неговиот одговор, тоа вели да. Поинаку кажано, проблематиката на убеденоста е базирана врз поделениот субјект. Она што ја создава убеденоста, тоа се феномените на поделба. Самата поделба. Она што убедува, тоа е продолжувањето, постоењето повторување на субјективната поделба.

Бадју, на извесен начин, ги идентификува вистината и субјектот доколку вреди да каже дека тоа се регулира врз поделбата на субјектот, врз фактот дека субјектот секогаш кажува повеќе отколку што знае, отколку што верува дека знае. Тоа сака да каже дека има во неговата реч нешто што е напишано, и кое оди отаде она што самиот тој има на располагање. Каде е „тоа е запишано“ во процедурата на вистина-

Comment apparaît la vérité ? Elle apparaît par morceaux, et non pas dans sa totalité en une seule fois. La thèse de Badiou est que la vérité ne peut venir au jour qu'au prix d'un angle. C'est comme s'il y avait un clinamen de la vérité. On pourrait dire que le sujet, tel que l'élabore Badiou, est un clinamen, un angle sous lequel apparaît la vérité.

En d'autres termes il y a comme un faussé entre le processus de forçage et la question de la conviction, du « avoir la foi ». Qu'est-ce que la conviction dans l'existence de la vérité. Dire ou non, cela n'a aucune valeur. Il y a dans la théorie de Badiou les éléments d'une réponse, même si elle n'est pas tout à fait explicite. Qu'est-ce qui donc provoque la conviction ? Ce qui est vraiment convaincant, c'est quand on dit non, et que, quelque part dans sa réponse, ça dit oui. Autrement dit, la problématique de la conviction est fondée sur un sujet divisé. Ce qui produit la conviction ce sont les phénomènes de division. La division elle-même. Ce qui convainc c'est la continuation, la répétition constante de la division subjective.

Badiou identifie en quelque sorte la vérité et le sujet pour autant que cela vaille dire se régler sur la division du sujet, sur le fait que le sujet dit toujours plus qu'il ne sait, qu'il ne croit savoir. C'est-à-dire qu'il y a dans sa parole quelque chose qui est écrit, et qui va au-delà de ce que lui-même a à sa disposition. Où est le « c'est écrit » dans la procédure de vérité ? Si l'on prend le sujet comme apparence locale, finie, d'une vérité, c'est dans la parole

та? Доколку субјектот го определиме како локална, завршена појавност на една вистина, тоа е во самата реч. Да цитираме еден пример, тоа е исказот на Свети Павле: „Христос воскресна“. Се работи за исказ кој има вредност речиси на една аксиома: не само што не може да се интерпретира, туку напротив, токму тој служи како правило за секоја интерпретација.

Бадју не пропушти да ја акцентира функцијата на она отпосле во неговата елаборација на вистината. Вистината за она што се случило на извесна точка во минатото зависи од некој факт кој припаѓа на неговата иднина. Или уште: еден факт од минатото ја добива својата смисла тргнувајќи од иднината. Што е вистина? Тоа не е точноста на она што се случило, тоа е преработка на она што се случило од страна на перспективата на она што ќе биде. Тоа не дозволува вистината да се сведе на едно „сè е веќе тука“. Она што е тешкотија, тоа е да се има еден концепт на вистината кој би бил компатибилен со „тоа е запишано“, со инертноста на исказот-аксиома. Само тргнувајќи од расветлувањето на ваквата артикулација можеме да кажеме, како што тоа го прави Бадју, дека станува збор за истата вистина кога оваа доаѓа „дел по дел“ и отпосле.

Превод од француски јазик: Елисавета Поповска

elle-même. Pour citer un exemple, c'est l'énoncé de saint Paul : « Jésus est ressuscité ». Il s'agit d'un énoncé qui a presque la valeur d'un axiome : non seulement il est ininterprétable, mais, au contraire, c'est lui qui sert comme règle de toute interprétation, de tout dire.

Badiou n'a pas manqué d'accentuer la fonction de l'après-coup dans son élaboration de la vérité. La vérité de ce qui a eu lieu en un point de passé dépend d'un fait qui appartient à son futur. Ou encore : c'est à partir du futur que reçoit son sens un fait du passé. Qu'est-ce que la vérité ? Ce n'est pas l'exactitude de ce qui a eu lieu, c'est le remaniement de ce qui a eu lieu par la perspective de ce qui sera. Cela empêche de réduire la vérité à un simple « tout est déjà là ». Le difficile est d'avoir un concept de vérité qui soit compatible avec le « c'est écrit », avec l'inertie de l'énoncé-axiome. C'est seulement à partir de l'élucidation de cette articulation qu'on peut affirmer, comme le fait Badiou, qu'il s'agit de la même vérité quand celle-ci ne vient que « bouts par bouts » et dans l'après-coup.

Белешки:

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.
2. A. Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », *Barca* 3.
3. A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 43.
4. Ibid., 54
5. J.-C. Milner, *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie* (Paris: Seuil, 1995), 63.
6. J. Lacan. *Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1975), 268.
7. A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, 54.
8. J. Derrida, "The Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority'", in *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York: Routledge, 1992).
9. A. Badiou, « Résistances et philosophie », *Acta philosophica/Filozofski vestnik*, 1997/2.
10. Ibid.
11. A. Badiou, *Conditions* (Paris: Seuil, 1992).
12. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier, 1993).
13. J. Lacan, *Télévision, Autres écrits* (Paris: Seuil, 2001).

Note :

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.
2. A. Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », *Barca* 3.
3. A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 43.
4. Ibid., 54.
5. J.-C. Milner, *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie* (Paris: Seuil, 1995), 63.
6. J. Lacan, *Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1975), 268.
7. A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, 54.
8. J. Derrida, "The Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority'", in *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York: Routledge, 1992).
9. A. Badiou, « Résistance et philosophie », *Acta philosophica/Filozofski vestnik*, 1997/2.
10. Ibid.
11. A. Badiou, *Conditions* (Paris: Seuil), 1992.
12. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier), 1993.
13. J. Lacan, *Télévision, Autres écrits* (Paris: Seuil, 2001).

Радо Риха

Поделеноста на субјектот според Свети Павле

Еден од главните влогови во богатата и моќна филозофска мисла на Алан Бадју се состои во неговиот напор да ја ослободи филозофската мисла од дискурсот на учителот, да ја оттргне филозофијата и нејзината категорија на Вистина од влијанието на Едниот/Едното. Филозофијата, доколку ја следиме основната теза на Бадју, е како чиста филозофија условена од математиката, политиката, уметноста и љубовта. Како филозофија на „условености“, таа се прикажува за сцена на која се одвива еден контрадикторен, поделен процес. Од една страна, филозофската категорија на Вистината, таква каква што се одвива на оваа сцена, е потчинета на унификаторската и метафизичката моќ на Едното, но од друга страна, токму моќта на Едното е потчинета на одземачките стратегии кои се ставени во акција од страна на четирите услови на филозофијата.

Токму ваквата фигура на една раздвоена, поделена филозофија ме доведе до прашањето на субјектот и на неговата поделеност, онака како што тоа е елаборирано во филозофијата на Бадју. Овде ќе се ограничам на еден прилично прецизен аспект на ова прашање: она на односот што се воспоставува помеѓу поделеноста на субјектот и типот на настан, што Бадју го развива во неговото дело *Свети Павле*.

Rado Riha

La division du sujet selon Saint Paul

L'un des enjeux principaux de la riche et puissante pensée philosophique d'Alain Badiou consiste dans son effort de libérer la philosophie du discours du maître, de soustraire la philosophie et sa catégorie de Vérité à l'emprise de l'Un. La philosophie, pour suivre la thèse principale de Badiou, est comme philosophie pure sous la condition de la mathématique, de la politique, de l'art et de l'amour. Comme philosophie « sous conditions », elle se présente comme une scène où se déploie un processus contradictoire, divisé. D'une part, la catégorie philosophique de Vérité, telle qu'elle se déploie sur cette scène, est soumise à la puissance unifiante et métaphysique de l'Un, mais d'autre part, c'est la puissance de l'Un qui est soumise aux stratégies soustractives mises en œuvres par les quatre conditions de la philosophie.

C'est précisément cette figure de la philosophie scindée, divisée, qui m'a amené à la question du sujet et de sa division telle qu'elle est élaborée dans la philosophie de Badiou. Je me limiterai ici à un aspect bien précis de cette question : celui du rapport qu'entretient la division du sujet avec le type de l'événement, développé par Badiou dans son livre *Saint Paul. La fondation de l'universel*. Le portrait de Saint Paul que nous dessine Badiou dans ce

Основање на универзалношо. Портретот на Свети Павле што во оваа книга ни го исцртува Бадју, не е оној на религиозниот христијански мислител, туку оној на основачот на универзализмот. А настанот врз кој се артикулира мислата на Свети Павле ме интересира токму во онаа мера, во која овде станува збор за некој кој ја истакнува вредноста на суштинското во секој настан, бидејќи тоа е еден „настан за којшто единствен доказ е тоа што еден субјект го изјавува“.¹

Ја земам како појдовна точка претпоставката според која е можно, во философијата на Бадју, сметана како „општа теорија на настанот“,² да се разликуваат, *grosso modo*, два типа настани. Првиот тип којшто ние би можеле да го наречеме *чисти насџан* е изговорен во реченицата на Свети Павле „Исус воскресна“. Овој настан е чист само во онаа мера во која станува збор за нешто што е чиста бајковност, односно нешто што не допира никаква реалност, тоа е една чиста фикција. Вториот тип настани се однесува на настаните кои произлегуваат од четирите процедури на вистина. Она што ги карактеризира овие настани, тоа секако дека не е нивната фиктивна природа, бидејќи тие се секогаш веќе артикулирани во даден момент на реалноста. Тие се впишуваат во редот на актуелниот материјален универзализам, онака како што тој се манифестира во материјалната реалност на една математичка теорема, на една политичка практика, на една песна, на една љубовна средба итн.

Сепак, треба да се каже дека двата типа настани имаат нешто заедничко: битието на настанот е чисто исчезнување. Доколку овде ме интересира настанот на Свети Павле, тоа е затоа што тој го манифестира битието на настанот како такво и тоа на еден примерен начин. Настанот на воскреснувањето е од редот на бајката, но на една бајка која наликува на *Urszene*, примитивната сцена кај Фројд, на нешто

livre n'est pas celui d'un penseur religieux, chrétien, mais celui d'un fondateur de l'universalisme. Et l'événement sur lequel s'articule la pensée de Saint Paul m'intéresse précisément dans la mesure où il s'agit là de quelque chose qui met en valeur l'essentiel de tout événement puisque, c'est un « événement dont la seule preuve est qu'un sujet le déclare ».¹

Je prends comme point de départ la supposition selon laquelle il est possible de distinguer dans la philosophie de Badiou, considérée comme « théorie générale de l'événement »,² *grosso modo*, deux types d'événements. Le premier que nous pourrions appeler *l'événement pur* est énoncé dans la phrase paulienne « Jésus est ressuscité ». Cet événement n'est pur que dans la mesure où il s'agit là de quelque chose de purement fabuleux, c'est-à-dire de quelque chose qui ne touche à aucun réel, d'une fiction pure. Alors que le deuxième type d'événements désigne les événements engendrés par les quatre procédures de vérité. Ce qui caractérise ces événements, ce n'est évidemment pas leur nature fictive, puisqu'ils sont toujours déjà articulés à un moment de la réalité. Ils s'inscrivent dans l'ordre de l'universalisme actuel, matériel tel qu'il se manifeste dans la réalité matérielle d'un théorème mathématique, d'une pratique politique, d'un poème, d'une rencontre amoureuse, etc.

Toutefois il faut dire que les deux types d'événement ont quelque chose en commun, à savoir : l'être de l'événement est pur disparaître. Si l'événement paulien m'intéresse ici, c'est parce qu'il manifeste cet être de l'événement en tant que tel d'une manière exemplaire. L'événement de la résurrection est de l'ordre de la fable, mais d'une fable, qui ressemble à l'*Urszene*, scène primitive freudienne, à quelque chose donc qui, finalement, n'est rien que le lieu

што, конечно, не е ништо друго освен празното место на последната причина, на последната условност. Иако едно празно место, неговите ефекти се прилично видливи. Во секој случај, оваа сцена нема друго место, како што тоа го вели самиот Бадју, освен исчезнувањето на она што-имало-место (на она што се случило).* Тогаш за ништо не би служело да се запрашаме дали тој бил реален или измислен.

Тешкотијата што ја предизвикува овој настан не се должи на неговиот онтолошки статус. Проблемот не е во тоа како да се мисли битието на овој настан. Станува збор, поскоро, за прашањето за неговиот онтички статус. Прашањето коешто се поставува е како да го мислиме фактот дека овој настан сепак нешто претставува, поинаку кажано, како да го мислиме фактот дека тука станува збор за еден исказ кој е, секако, фиктивен, но бивајќи фиктивен, тој е прилично реален. Она што овде треба да се согледа, тоа е она што јас предлагам да се нарече материјалност на чистиот настан. Значи, не станува збор да се запрашаме како да ги мислиме реалните ефекти што тој настан ги предизвикува, туку поскоро како во мислата да се согледа материјалноста, онаа која ни овозможува да го разликуваме чистиот настан од материјалноста на математичката теорема, од настануваноста на Француската Револуција, итн.

За да се мисли она што јас овде на еден приближен начин го нарекувам онтички статус на чистиот настан, ние имаме потреба, според мене, од една теорија за неособената особеност. Ке се обидам многу

* „...d'autre lieu que la disparition de l'avoir-eu-lieu". Во оригиналот станува збор за конструкција која почива на играта на зборови помеѓу именката *le lieu* (место) и изразот *avoir lieu* (се случува, се одржува).

vide de l'ultime raison, de l'ultime condition. Bien qu'un lieu vide, ses effets sont bien réels. En tout cas, cette scène n'a, comme le dit Badiou lui-même, d'autre lieu que la disparition de l'avoir-eu-lieu. Il ne servirait alors à rien de se demander s'il était réel ou inventé.

La difficulté que suscite cet événement, n'est pas dû à son statut ontologique. Le problème n'est pas comment penser l'être de cet événement. Il s'agit plutôt de la question de son statut ontique. La question qui se pose est celle de savoir comment penser le fait que cet événement est bien quelque chose, autrement dit, comment penser le fait qu'il s'agit là d'un énoncé qui est, certes, fictif, mais, tout en étant fictif, bien réel. Ce qu'il s'agit de saisir ici est ce que je propose de nommer la matérialité de l'événement pur. Il ne s'agit donc pas de chercher comment penser les effets réels qu'il déclenche, mais plutôt comment saisir dans la pensée la matérialité, celle qui nous permet de distinguer l'événement pur de la matérialité du théorème mathématique, de l'événementualité de la Révolution française, etc.

Pour penser ce que je nomme ici d'une manière approximative le statut ontique de l'événement pur, nous avons besoin, à mon avis, d'une théorie de la particularité non-particulière. J'essaierai d'expliquer très brièvement l'essentiel de cette théorie. Badiou a démontré d'une manière convaincante la dimension universelle de l'enseignement de Paul. Toutefois, je voudrais développer cette thèse un peu plus en avançant une thèse provocante selon laquelle l'enseignement de Saint Paul ne serait lisible, saisissable dans cette dimension universalisante qu'à travers Kant.

накратко да ја објаснам суштината на оваа теорија. Бадју ја образложи на еден убедлив начин универзалната димензија на учењето на Павле. Сепак, би сакал да ја развијам малку повеќе оваа теза, ставајќи во прв план една друга провокативна теза според која учењето на Свети Павле би било читливо, помилливо во таквата своја универзализирачка димензија, само преку Кант. Всушност, токму во мислата на Кант можеме да најдеме една теорија за единствената особеност.

И оваа теорија е неопходна доколку сакаме да поддржиме – а јас цврсто држам до тоа тој да биде поддржан – еден исказ како следниов: „раѓањето на христијанството е неусловено“,³ или уште: „Во суштината на христијанскиот субјект е да биде, преку својата верност кон настанот-Христос, поделен на два пата кои се појавуваат кај секој субјект“.⁴ Би сакал да го насочам нашето внимание врз следниов факт: воспоставувајќи врска помеѓу христијанскиот субјект и субјектот воопшто, овие искази не потсетуваат дека христијанизмот не е универзализам, или поточно, дека тој е универзализам само за нас кои се наоѓаме од надворешната страна на христијанизмот. Дека по себе, христијанскиот субјект и христијанизмот не биле и дека тие се особености меѓу многубројните особености на овој свет.

Она што е уште поинтересно, тоа е што кај Свети Павле, христијанскиот субјект, оној кој се оформува како субјект според настанот кој го изјавува, е навистина еднаков на секој субјект, или поскоро, како услов за субјективација бара легализација на сите субјекти, симнување од крстот во мислата на разликите кои ги раздвојуваат. Ова барање, разбрано логички и теориски, а не историски, имплицира, за да можеме да го одбраниме, да биде извршено она за што исто така зборува и Бадју, што ќе рече - христијанскиот

En effet, c'est justement dans la pensée de Kant que l'on peut trouver une théorie de la particularité singulière.

Et cette théorie est nécessaire si l'on veut soutenir - et je tiens fermement à ce qu'il soit soutenu - un énoncé comme celui-ci : « le surgissement du sujet chrétien est inconditionné »;³ ou encore : « Il est de l'essence du sujet chrétien d'être, par sa fidélité à l'événement-Christ, divisé en deux voies qui affectent tout sujet ».⁴ Je voudrais attirer notre attention sur le fait suivant: en établissant un lien entre le sujet chrétien et tout sujet, ces énoncés nous rappellent aussi que le christianisme n'est pas un universalisme, plus exactement, qu'il n'est un universalisme que pour nous qui nous trouvons au dehors du christianisme. Qu'en soi, le sujet chrétien et le christianisme n'ont pas été et qu'ils ne sont que des particularités parmi de nombreuses particularités de ce monde.

Ce qui est plus intéressant, c'est que chez Saint Paul le sujet chrétien, celui qui se compose comme sujet d'après l'événement qu'il déclare, est vraiment égal à tout sujet, ou mieux, demande comme condition de la subjectivation l'égalisation de tous les sujets, la déposition en pensée des différences qui les séparent. Cette demande, entendue logiquement ou théoriquement, et non pas historiquement, implique, pour qu'on puisse la soutenir, que soit effectué ce dont parle Badiou aussi, à savoir - que le sujet chrétien soit capable d'altérer sa propre alté-

субјект да биде способен да ја промени сопствената различност – а не само различноста на другите – на таков начин што во неговата особеност ќе изникне едно Исто – со други зборови, она што во него е особено отколку што е тој самиот во сите свои разлики. Само тогаш и во онаа мера во која субјектот успева во самата своја христијанска особеност да согледа една несводлива единственост, за христијанскиот субјект вреди она што вреди за сите.

Не сум сигурен дека размислата на Свети Павле е способна да ја долови во мислата ваквата несводлива единственост. Доколку таа е за тоа способна, тоа е секако затоа што тој е, ако така можам да кажам, предвреме кантовец. Би сакал овде накратко да скицирам што јас подразбирам под кантовска теорија за единствената особеност.

Да бидеме кратки: оваа теорија не е ништо друго освен засновување на универзалниот морал. Засновувањето чијшто влог е да покаже дека практичниот ум, што ќе рече мислата, веднаш штом таа е мислена како чиста моќ на универзалното, како универзалното, кое не вреди за никого доколку не вреди за сите, дека таа мисла не постои доколку не егзистира во формата на една објективна реалност, како што тоа го вели Кант. Кажано поинаку, засновувањето на универзалниот морал, тоа е обидот да се покаже дека она за што станува збор во мислата кога таа навистина мисли, поинаку речено, дека она што е мислено во мислата, доколку можам овде да преземам еден израз на Бадју, употребен во еден сосема друг контекст, е нешто реално – едно реално кое се појавува веднаш штом мислата се развива во нејзината универзализирачка димензија, едно реално кое ја прекинува сета емпириска реалност. Токму на ваквото реално – кое не е ништо друго освен ефикасноста на една мисла која се обраќа на сите, без исклучок

rité - pas seulement l'altérité des autres - de manière que surgisse dans sa particularité un Même - autrement dit, ce qui en lui est plus particulier qu'il n'est lui-même dans toutes ses différences. C'est alors seulement dans la mesure où il réussit à saisir dans sa particularité chrétienne même une singularité irréductible que pour le sujet chrétien vaut ce qui vaut pour tous.

Je ne suis pas sûr que la pensée de Saint Paul soit capable de saisir en pensée cette singularité irréductible. Si elle en est capable, c'est certainement parce qu'il est, si je puis dire, kantien avant la lettre. Je voudrais alors esquisser brièvement ce que j'entends ici comme théorie kantienne de particularité singulière.

Pour être bref : cette théorie n'est rien d'autre que la fondation de la morale universelle. La fondation dont l'enjeu est de démontrer que la raison pratique, c'est-à-dire la pensée, aussitôt qu'elle est pensée comme puissance pure de l'universel, comme l'universel, qui ne vaut pour personne s'il ne vaut pour tous, que cette pensée n'existe pas si elle n'existe sous la forme d'une réalité objective, comme le dit Kant. En d'autres termes, la fondation de la morale universelle, c'est la tentative de démontrer que ce dont il s'agit dans la pensée quand elle pense vraiment, autrement dit, que ce qui est pensé dans la pensée, si je peux ici reprendre une expression de Badiou, utilisée dans un tout autre contexte, est quelque chose de réel - un réel qui surgit aussitôt que la pensée se développe dans sa dimension universalisante, un réel qui interrompt toute la réalité empirique. C'est à ce réel - qui n'est rien d'autre que l'efficacité d'une pensée qui s'adresse à tous, sans exception - que j'attribuerais le statut d'une particularité singulière.

– јас ќе му додадам статус на единствена особеност.

Но, каде можеме да ја пронајдеме таа неособена особеност? Овде предлагам да ги оставиме настрана кантовските проблеми за интелегибилниот, супрасензибилниот свет. Јас поскоро би сакал овде да се поврзам со субјектот на практичниот ум, или, доколку сакате, со субјектот на моралниот закон.

Овој субјект е, како што веќе знаеме, поделен. Можеме да размислуваме за ваквиот израз без да навлегуваме во премногу минуциозни детали, велејќи дека со ваквата поделба на субјектот имаме, од една страна, едно завршено, патолошко битие, сето она што е од регистарот на значењата на сензибилноста, својствени за секого и, од друга страна, чистиот субјект на моралниот закон, кој се конституира токму одвојувајќи се од сиот свој патос. Но, секако дека сè зависи од начинот на којшто го разбираме ова патолошко битие кое постојано треба да биде исфрлено надвор – дали е тоа нешто што е веќе дадено, една сурова материја врз основа на којашто субјектот ја истакнува сопствената волја? Во тој случај, би дошле до побожната слика за еден субјект кој постојано се прочистува. Или напротив, субјектот како поделен е една структура која нè принудува да кажеме дека поделбата не може да биде сметана како една операција на негација на патолошката особеност. Бидејќи е јасно дека, со оглед на тоа што поделбата е конститутивна за субјектот, особеноста треба секогаш да опстои. Исто така, треба да се забележи дека овде станува збор за еден отпор од принцип, а не затоа што бескрајното богатство на особеното би го избегнало завршениот чин на субјектот. Но, ваквата особеност која опстојува во принцип, поради принципот на поделба на субјектот, нема како таква ништо со сите особености на емпирискиот свет. Таа

Mais où peut-on trouver cette particularité non particulière ? Je propose de laisser ici de côté les problèmes kantians du monde intelligible, supra-sensible. J'aimerais plutôt me rapporter ici au sujet de la raison pratique, ou, si l'on veut, de la loi morale.

Ce sujet est, comme on le sait, divisé. On peut réfléchir sur cette expression sans entrer dans des détails trop minutieux, en disant qu'avec cette division du sujet on a d'un côté un être fini, pathologique, tout ce qui est du registre des intérêts de la sensibilité, propres à chacun, et de l'autre côté, le pur sujet de la loi morale, qui se constitue exactement en se séparant de tout son pathos. Mais tout dépend bien sûr de la manière dont on comprend cet être pathologique qui doit être constamment éjecté – est-ce seulement quelque chose de déjà donné, un matériau brut, sur lequel le sujet fait valoir sa volonté ? Dans ce cas, on aboutirait à l'image pieuse d'un sujet, qui se purifie constamment. Ou, par contre, le sujet comme divisé est une structure, qui nous oblige à dire que la division ne peut pas être considérée comme une opération de négation de la particularité pathologique. Car il est clair que, la division étant constitutive pour le sujet, la particularité doit toujours subsister. Encore faut-il remarquer qu'il s'agit là de la résistance par principe, non pas parce que l'infinie richesse du particulier se soustrairait à l'acte fini du sujet. Mais cette particularité qui subsiste par principe, par principe de la division du sujet, n'a en tant que telle rien à voir avec toutes les particularités du monde empirique. Elle est, comme supposition et comme produit de la division, en excès sur chaque particularité - elle se présente comme le point réel d'une singularité irréductible, comme un réel qui toujours déjà supplémente le monde des différences particulières,

е, како претпоставка и како производ на поделбата, во вишок во однос на секоја особеност – таа се претставува како реална точка на една несводлива единственост, едно реално кое секогаш веќе прави светот на особените разлики да ја доплати разликата, за операцијата на нивното симнување од крстот да биде возможна како операција на субјективација.

Би рекол, значи, дека единствената особеност може да се пронајде кај Кант како вметната во поделбата на субјектот. А овој субјект, субјектот на практичниот ум, чистиот субјект, не е ништо друго освен нечија способност да се артикулира со реалноста на ваквата несводлива единственост која се појавува и се наметнува како едно Исто во самиот момент на надминување на сите субјективни особености, на сета патологија на субјектот.

Тогаш, можам да констатирам дека кантовскиот диспозитив е способен да го согледа реалното место на една единственост која доаѓа како додаток на операцијата во која се конституира нешто како субјект. Исто така, треба да се прецизира дека реалното доаѓа како додаток на самата внатрешност на оваа операција. А ваквата констатација ми е доволна за да го применим на субјектот на практичниот ум она што го кажува Бадју за субјектот, а тоа е дека субјектот е субјективација.

Што сакам да кажам со тоа? Две работи. Прво, дека во конституирањето на чистиот субјект сè зависи од фактот дека, во артикулацијата на субјективноста со неговото реално, оваа реална точка останува афирмирана во сопствениот статус на една внатрешна надворешност. Или уште: во сопствениот статус на еден чист настан. Второ, дека субјектот може да ја согледа во мислата ваквата единственост, ваквата внатрешна надворешност, само како универзал-

pour que l'opération de leur déposition soit possible en tant que'opération de subjectivation.

Je dirais donc que la particularité singulière peut être trouvée chez Kant comme insérée dans la division du sujet. Et ce sujet, le sujet de la raison pratique, le pur sujet, n'est rien d'autre que la capacité de quelqu'un de s'articuler avec le réel de cette singularité irréductible, qui surgit et s'impose comme un Même au moment même du dépassement de toutes les particularités subjectives, de toute la pathologie du sujet.

Je peux alors constater que le dispositif kantien est capable de saisir le point réel d'une singularité qui vient en supplément de l'opération, dans laquelle se constitue quelque chose comme sujet. Encore faut-il préciser que le réel vient en supplément de l'intériorité même de cette opération. Et cette constatation me suffit pour appliquer au sujet de la raison pratique ce que dit Badiou sur le sujet, à savoir que le sujet est subjectivation.

Qu'est-ce que je veux dire par là ? Deux choses. D'abord, que dans la constitution du sujet pur tout dépend du fait que, dans l'articulation de la subjectivité avec son réel, ce point réel reste affirmé dans son statut d'une extériorité intérieure. Ou encore : dans son statut d'un événement pur. Ensuite, que le sujet ne peut saisir en pensée cette singularité, cette extériorité intérieure, que sous la forme d'une adresse universelle. Sous la forme d'une vérité qui s'adresse à tous.

но обраќање. Во форма на една вистина која им се обраќа на сите.

Потребно е, според мое мислење, да знаеме да го согледаме ваквиот субјект на субјективација во кантовската фигура на автономниот субјект. Овде ѝ оставам на академската интерпретација да ги искаже сите критики кои може да произлезат од ваквиот концепт. Ваквите критики него го претставуваат, како што тоа го знаеме, или како еден поим кој ја воведува илузијата на субјектот идентичен на самиот себеси, или како еден поим кој под изговор за автономија ја воведува потчинетоста на субјектот во однос на Другиот, во однос на Законот, итн. Како што веќе кажав, овде не е место да им се даде одговор на ваквите критики.

Што се однесува до мене, јас би сакал особено да подвлечам дека автономниот субјект – оној кој на самиот себе си донира закон само во онаа мера во која тој закон важи за сите – не постои пред ваквата операција на донација. Што е тогаш автономниот субјект? За да одговориме на ова прашање, треба да се земе предвид еден друг опасен концепт на Кант, оној за фактот на моралниот закон, за оној неемпириски факт, преку кој се манифестира практичниот ум. Не верувам дека е потребно во овој факт на моралниот закон да се види, било еден Дар од Другиот, било една необјаслива предност на законот во однос на субјектот, и на коешто субјектот може да одговори само доживувајќи пораз пред барањата на законот. Фактот на моралниот закон, тоа не е ознака за една вродена рецептивност и пасивност на субјектот. Јас поскоро би рекол дека ова дејствување не е ништо друго туку реалното на ваквата единственост околу која се врти мислата-пракса на субјектот. А што се однесува до автономниот субјект, треба да го разбереме како оној ништожен интервал помеѓу суб-

C'est exactement ce sujet comme subjectivation qu'il faut, à mon avis, savoir dégager dans la figure kantienne du sujet autonome. Je laisse ici à l'interprétation académique d'exprimer toutes les critiques qui peuvent être dégagées de ce concept. Ces critiques le représentent, comme on le sait, soit comme une notion qui introduit l'illusion d'un sujet identique à soi, soit comme une notion qui sous prétexte d'autonomie introduit la soumission du sujet à l'Autre, à la Loi, etc. Comme je viens de le dire, ici n'est pas le lieu pour répondre à ces critiques.

Pour ma part, je voudrais souligner surtout que le sujet autonome - celui qui ne se donne à soi-même la loi que dans la mesure où cette loi vaut pour tous - ne préexiste pas à cette opération de donation. Qu'est-ce qu'alors le sujet autonome ? Pour répondre à cette question, il faut prendre en considération un autre concept redoutable de Kant, celui du fait de la loi morale, de ce fait non empirique, par lequel se manifeste la raison pratique. Je ne crois pas qu'il faille voir dans ce fait de la loi morale soit un Don de l'Autre, soit une inexplicable primauté de la loi par rapport au sujet, à laquelle le sujet ne peut répondre qu'en échouant devant les exigences de la loi. Le fait de la loi morale, ce n'est pas la marque d'une réceptivité et passivité originaire du sujet. Je dirai plutôt que ce fait n'est rien d'autre que le réel de cette singularité autour duquel tourne la pensée-pratique du sujet. Et le sujet autonome, il faut l'entendre comme cet intervalle nul entre la subjectivité et le fait de la loi morale, comme cette distanciation vide, qui est exigée, pour que la pensée-pratique puisse être effectuée en tant qu'inconditionnée, infondée, « sans cause ».

јективитетот и дејствувањето на моралниот закон, како она празно дистанцирање кое е неопходно за да може мислата-пракса да се оствари како безусловена, незаснована, „без причина“.

Постои еден единствен услов за такво остварување: субјектот да опстои како прецизна поддршка на една непрекината верификација на неговата првична изјава, што ќе рече, изјавата дека неговата изрека важи за него само кога важи за сите. Автономниот субјект е оној којшто не бара, за своето дејствување, никаква друга извесност освен сопствената способност да ја универзализира својата изрека. Универзалното на законот не постои по себе, независно од универзализацијата на изреката. Но, ваквата универзализација не е примена на законот. Универзализацијата е пропишување, поддржано од страна на единствениот субјект, на еден случај на моралниот закон, што ќе рече, на еден исказ, на едно дејствување, кое останува во дадена ситуација емпириско „без причина и повод“ точно во онаа мера во која овој случај, како таков и пренослив на сите, бара поништување на сите разлики. А што се однесува до автономниот субјект, тоа е оној кој, така да се рече, го презел врз себе материјалниот ефект на неговата конститутивна поделеност, а тоа е фактот, случајот на моралниот закон: тој е оној кој постои само во и преку сопствените единствени искази, изјави и барања, кои се случаи, да речеме неосновани, „без причина“, во онаа мера во која се поддржувани од неговата изјава и од неговата способност во ваквите единствени случаи да го покаже ефективното присуство на неговото обраќање до сите.

Се обидов ли, со сето мое претходно излагање, да сугерирам дека е потребно фактот на моралниот закон да биде сметан за чист настан? Секако дека не. Една таква изјава овде би била неумерена. Мојата

Il y a une seule condition pour une telle effectuation : que le sujet subsiste en tant que soutien ponctuel d'une incessante vérification de sa déclaration initiale, à savoir, la déclaration que sa maxime ne vaut pour lui que tant qu'elle vaut pour tous. Le sujet autonome est celui qui n'exige, pour son faire, aucune autre certitude que sa capacité d'universaliser sa maxime. L'universel de la loi n'existe pas en soi, indépendamment de l'universalisation de la maxime. Mais cette universalisation n'est pas une application de la loi. L'universalisation est la prescription, soutenue par un sujet singulier, d'un cas de la loi morale, c'est-à-dire dire, d'un énoncé, d'un faire, qui reste dans la situation donnée, empirique « sans raison et cause » dans l'exacte mesure où ce cas, en tant que tel, est transmissible à tous, où il exige la résiliation de toutes différences. Et le sujet autonome est celui qui a pour ainsi dire pris sur soi l'effet matériel de sa division constitutive, à savoir, le fait, le cas de la loi morale; il est celui qui n'existe que dans et par son énoncé, son affirmation, sa demande singulières, qui sont des cas, soit infondées, « sans cause », dans la mesure ou ils ne sont soutenus que par sa déclaration et sa capacité d'exhiber dans ces cas toujours singuliers la présence effective de leur adresse à tous.

Ai-je essayé, avec tout mon développement précédent, de suggérer qu'il fallait considérer le fait de la loi morale comme un événement pur? Certainement pas. Une telle affirmation serait ici démesurée. Mon intention était

намера беше поскромна. Јас само сакав да го покренам следново прашање: дали можеме во поделбата на субјектот на практичниот ум, онака како што ја опишав овде, да согледаме појавување на нешто што е структурирано како чист настан? Во дадениов случај, станува збор за, прво, појавување на една несводлива особеност која е во иманентен вишок во однос на операцијата во која се конституира субјектот на начин што тој не зема предвид, како што тоа го вели Кант, ништо од регистарот на особеното; второ, субјективацијата бара ваквата реална единственост сепак да претставува нешто, да речеме нешто онтичко, еден исказ, едно дејствување во емпирискиот свет; трето, тоа нешто, бивајќи онтичко, мора да остане „без причина и без повод“, една „смисла без значење“, сета негова реалност приклучувајќи се кон тоа, преку една субјективна акција, таа да стане пренослива на сите.

Токму овде би сакал да се навратам на прашањето на „субјектот како поделеност“ кај Бадју. Еден субјект, ни вели Бадју во *Свети Павле*, тоа е всушност испрелетување на два субјективни пата, во дадениов случај оној на телесноста и оној на духот, без да може каква било објективна или суштинска дистинкција да послужи за размрсување на субјективната заплетканост. Во делото *Еџика* ја пронаоѓаме ваквата поделеност во форма на „хроничен конфликт помеѓу две функции на многукратното материјално кое од едно ‘некој’ прави цело битие, од една страна припадност на ситуацијата, на принципот на интерес; од друга страна, она што можеме да го наречеме субјективен принцип.“⁵

beaucoup plus modeste. Je ne voulais que soulever la question suivante: dans la division du sujet de la raison pratique, telle que je viens de la décrire ici, ne peut-on pas entrevoir le surgissement de quelque chose qui est structuré comme un événement pur? En l’occurrence, il s’agit premièrement du surgissement d’une singularité irréductible, qui est en excès immanent sur l’opération, dans laquelle se constitue le sujet de manière qu’il ne prend en considération, comme le dit Kant, rien du registre du particulier; deuxièmement, la subjectivation exige que cette singularité réelle soit quand même quelque chose, disons, d’ontique, un énoncé, un faire dans le monde empirique; troisièmement, cette chose, tout en étant ontique, doit rester « sans raison et sans cause », un « sens sans signification », toute sa réalité étant suspendue à ce que elle soit par une action subjective transmissible à tous.

C’est là que je voudrais revenir sur la question du « sujet comme division » chez Badiou. Un sujet, nous dit Badiou dans *Saint Paul*, c’est en réalité le tressage de deux voies subjectives, en l’occurrence celle de la chair et celle de l’esprit, sans qu’aucune distinction objective ou substantielle puisse servir à démêler ce nouage subjectif. Dans l’ouvrage sur *l’Ethique* on trouve cette division sous la forme du « conflit chronique entre deux fonctions du matériel multiple, qui fait tout être d’un « quelqu’un », d’une part l’appartenance à la situation, le principe d’intérêt; d’autre part ce qu’on peut appeler le principe subjectif. »⁵

La question que je me pose est la suivante : est-ce que les deux événements, qui sont, si je peux dire, les mêmes au regard de leur être comme disparaître, mais qui

Прашањето што си го поставувам е следново: дали двата настани кои се, ако така можам да кажам, исти во поглед на бивање како исчезнување, но кои се раз-

ликуваат во тоа што чистиот настан не се однесува на ниедна реалност – дали овие два настана на ист начин реферираат на поделбата на субјектот? Секако, елементарен факт е дека еден настан, еден настаносен прекин го конституира субјектот во неговата поделена форма. Но, кога станува збор за четирите процеси на вистина – овде се повикувам особено на *Етика* – не можам, а да не се запрашам дали поделбата навистина се однесува на субјектот или, напротив, дали она што е поделено не е едноставно човечкото животно. Мислам дека дилемата се манифестира на еден евидентен начин во делот од *Етика* што го цитирав: тука има само еден субјективен принцип и овој принцип го поделува човечкото животно, предизвикува негово надминување од страна на субјектот, верен на пост-настаносната вистина. Според мое мислење, многу е тешко, речиси невозможно, да продолжиме да зборуваме за два субјективни пата во рамките на овој диспозитив. Всушност, постои само еден субјективен пат, патот на верноста кон пост-настаносната вистина. Другиот пат, патот на интересот за опстанок, или во случајот на Свети Павле, патот на телесноста, секако дека може да биде, и тој исто така, ретроактивно идентификуван како субјективен пат, или поточно како смрт, заборав, избегнување, потиснување итн. на субјективниот пат. Исто така, би требало да се прецизира каде точно се наоѓа типично субјективната димензија на таа смрт, тој заборав, тоа избегнување или потиснување. Во што овој заборав или овој настан, на пример, го конституира самиот субјект, а не само човечкото животно кое заборавило или избегнало да биде субјект? Заборавен или избегнат од кои причини? Поради причините кои ја сочинуваат неговата анималност? Или поради субјективни причини? Но во овој случај, заборавот е еден субјективен, активен гест и треба да биде концептуализиран како таков.

se distinguent en ceci que l'événement pur ne touche à aucun réel - est-ce que ces deux événements se réfèrent de la même manière à la division du sujet? Le fait élémentaire est, bien sûr, qu'un événement, une rupture événementielle constitue le sujet dans sa forme divisée. Mais, quand il s'agit du registre de quatre processus de vérité - et ici je me réfère surtout à *l'Éthique* - je ne peux pas ne pas me demander si la division porte vraiment sur le sujet ou, au contraire, si ce qui est divisé n'est pas simplement l'animal humain. Je crois que le dilemme se manifeste d'une façon évidente dans le passage de *l'Éthique*, que je viens de citer: il n'y a là qu'un seul principe subjectif et ce principe divise l'animal humain, provoque son dépassement par le sujet, fidèle à la vérité post-événementielle. C'est qu'à mon avis il est très difficile, presque impossible, de continuer de parler de deux voies subjectives dans le cadre de ce dispositif. En fait, il n'y a là qu'une seule voie subjective, la voie de la fidélité à la vérité postévénementielle. L'autre voie, la voie d'intérêt de survie, ou, dans le cas de Saint Paul, la voie de la chair, peut bien sûr être, elle aussi, rétroactivement identifiée comme voie subjective, plus exactement, comme la mort, l'oubli, l'évitement, le refoulement, etc., de la voie subjective. Encore faudrait-il préciser où est exactement la dimension proprement subjective de cette mort, de cet oubli, cet évitement ou refoulement. En quoi cet oubli ou cet évitement, par exemple, constitue le sujet lui-même et pas seulement l'animal humain qui a oublié ou évité d'être un sujet ? Oublié et évité pour quelles raisons ? Pour des raisons qui constituent son animalité ? Ou pour des raisons subjectives ? Mais dans ce cas, l'oubli est un geste subjectif, actif, et doit être conceptualisé en tant que tel.

Што би можело да значи тоа дека настанот го дели самиот субјект? Според основната аксиома на Бадју, како што тоа го знаеме, секоја вистина потекнува од еден настан. И јас сум потполно согласен со Бадју кога тој тврди дека, имајќи предвид оти вистината е секогаш една измислица, „напрасно е да си умислуваме дека можеме да измислиме што и да било доколку ништо не се случува, доколку ништо не фатило место освен место.“* Но, дали е навистина невозможно да се мисли, во својство на материјалист, дека појавата на еден субјект е веќе надминување на фактот дека ништо не се случува? Поинаку речено, зарем не би можеле да истакнеме, без да западнеме во стапницата на идеализмот, дека настанот не е ништо друго туку самата поделба на субјектот? Настанот, односно поделбата на субјектот тогаш би значело: конституирање на субјектот со нешто невозможно-реално, со настаносниот прекин. Сепак да забележиме дека настанот овде фигурира на двапати. Првиот настан, да речеме, чистиот настан, конституирањето на субјектот како невозможен ентитет, не постои по себе, тој е, напротив, неодвоив од фактот дека една субјективност е способна да одржи еден настаносен прекин во сопствениот статус на внатрешна надворешност, односно да одржи во ваквиот статус нешто што реално ја прекинува дадената ситуација. Или уште, да ја одржи во нејзиниот статус на универзално, доколку се согласиме, го цитирам Бадју, дека универзално е само она што е во иманентен исклучок.⁶

Que pourrait donc signifier qu'un événement divise le sujet même ? Selon l'axiome fondamental de Badiou, comme nous le savons, toute vérité s'origine d'un événement. Et je suis tout à fait d'accord avec Badiou lorsqu'il soutient que, étant donné que la vérité est toujours une invention, « il est donc vain d'imaginer qu'on puisse inventer quoi que ce soit si rien ne se passe, si rien n'a eu lieu que le lieu ». Mais, est-ce vraiment impossible de penser, en tant que matérialiste, que le surgissement d'un sujet est déjà l'outrépassement du fait qu'il ne se passe rien ? Autrement dit, est-ce qu'on ne pourrait pas avancer, sans tomber dans le piège de l'idéalisme, que l'événement n'est rien que la division même du sujet ? L'événement, c'est-à-dire, la division du sujet signifierait alors : la composition du sujet avec quelque chose d'impossible-réel, avec la rupture événementielle. Remarquons toutefois que l'événement figure ici deux fois. Le premier événement, disons, l'événement pur, la constitution du sujet comme entité impossible, n'existe pas en soi, il est au contraire inséparable du fait qu'une subjectivité soit capable de maintenir une rupture événementielle dans son statut d'extériorité intérieure, c'est-à-dire de maintenir dans ce statut quelque chose qui réellement interrompt la situation donnée. Ou encore, de la maintenir dans son statut de l'universel, si l'on en convient, je cite Badiou, que n'est universel que ce qui est en exception immanente.⁶

* Во оригиналот стои „...si rien n'a eu lieu que le lieu“. Се работи за паратаксична метафорична конструкција која повторно почива на играта на зборови помеѓу именката le lieu (место) и синтагмата avoir lieu (се случува, се одржува). Даденото преводно решение е со цел да го сочува истовремено формалниот и смисловниот аспект на оригиналната верзија. (заб. на прев.)

Да забележиме, и јас тука би завршил, дека би можеле на ваквиот начин на субјективација да придодадеме уште два други. Прво, десубјективација на субјектот, каде, во името на полниот субјект, поделбата е исфрлена надвор, доделена на другите. Второ, субјективација без субјект, појава на еден мртов субјект, на еден субјект кој ја потиснува поделбата; би можеле исто така да кажеме дека тој постојано ја турка поделбата пред себе, затоа што ја познава единствено како поделба помеѓу неговото посакувачко битие и измамите, дека неговиот социјализиран интерес му исцртува како нешто што ќе му овозможи да го достигне своето полно битие во кое ништо му не недостасува.

Поделбата на субјектот како настан тогаш би се претставило на три начини. Но само еден од нив е тој што го конституира субјектот како некој кој има верба во процесите на вистина.

Превод од француски јазик: Елисавета Поповска

Белешки:

1. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: Puf-CIPH, 1997), 6.
2. A. Badiou, « La question de l'être aujourd'hui », *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil), 1998.
3. A. Badiou, *Saint Paul*, 19.
4. Ibid., 60.
5. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier, 1993), 44.
6. A. Badiou, *Saint Paul*, 119.

Notons, et je terminerais sur ce point, qu'on pourrait ajouter à ce mode de subjectivation encore deux autres. Premièrement, la désobjectivation du sujet, où, au nom du sujet plein, la division est rejetée dehors, déléguée aux autres. Deuxièmement, la subjectivation sans sujet, l'émergence d'un sujet mort, d'un sujet qui refoule la division; on pourrait également dire qu'il repousse la division sans cesse devant lui, parce qu'il la connaît uniquement en tant que division entre son être désirant et les leurres, que son intérêt socialisé lui dessine comme ce qui le fera atteindre son être plein où rien ne manque.

La division du sujet en tant qu'événement se présenterait donc sous trois modes. Mais c'est seulement un d'entre eux, qui constitue le sujet comme un fidèle des processus de vérité.

Note :

1. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, (Paris: PUF-CIPH, 1997), 6.
2. A. Badiou, « La question de l'être aujourd'hui », *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998).
3. A. Badiou, *Saint Paul*, 19.
4. Ibid., 60.
5. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier, 1993), 44.
6. A. Badiou, *Saint Paul*, 119.

Владимир
Градев

Confessio philosophi

Конечно, нештата што наоѓаат [...]
 Ме принудија да мислам на Бог.
 В. Х. Оден, *Благодарница*

Во оваа „исповед“ би сакал да ѝ дадам некаков облик на мојата „потрага“, не со премолчување на она за кое не можам да зборувам, туку обидувајќи се да го кажам она за кое не можам да молчам. Добро е позната тезата која го претпоставува и нагласува антагонизмот меѓу христијанството и модерноста и која ја разбира постмодерноста преку призмата на „Смртта на Бог“. Според апологетите на христијанството, модерноста е антирелигиска затоа што го доведува револтот кон Бог до неговите граници, односно до некаков раб. Ова е начинот на кој односите меѓу религијата и модерноста најчесто се сведуваат единствено на нивното заемно исклучување. Религијата има антимодерна тензија до онаа мера до која просветителството го отфрла авторитетот на откровението и на традицијата, до мерата до која воспоставувањето на едно демократско општество директно го оспорува принципот на хиерархија на едно црковно општество. Бескомпромисниот фундаментализам реагира на овие тврдења на модерноста, коишто се чинат доста богохулни. Но, истовремено, гледаме дека секуларизацијата не мора нужно да се поистовети со атеизмот, дека слободата на свеста не ги компро-

Vladimir
Gradev

Confessio philosophi

Finally, hair-raising things [...]
 Forced me to think about God.
 W.H. Auden, *A Thanksgiving*

In this “confession” I will try to give some shape to my “quest” not by keeping silent of what I cannot speak about, but trying to say that of what I cannot keep silent. Well known is the thesis that suggests and stresses the antagonism between Christianity and modernity and that comprehends postmodernity through the prism of the “Death of God.” According to the apologists of Christianity, modernity is anti-religious because it brings the revolt against God to its limits, that is to say, to an edge. That is how the relations between religion and modernity are most often reduced solely to their mutual exclusion. Religion has an anti-modern tension as far as the Enlightenment deposes the authority of revelation and tradition, as far as the establishment of a democratic society directly denies the hierarchy principle of a church-society. The uncompromising fundamentalism reacts to these, namely, claims of modernity, which seem to be rather sacrilegious. But at the same time we see that secularization does not have necessarily to be identified with atheism, that freedom of consciousness does not compromise the truth claims of religion and that the separation of church and state is the best guarantee for the preservation of faith.

митира религиските тврдења за вистинитост и дека одвојувањето на црквата и државата е најдобрата гаранција за зачувување на верата.

Философската пресвртница на постмодерната култура се должи на кризата на просветителскиот разум. Низ минатиот век овој разум се покажа неспособен да го отстрани или барем да го филтрира уништувачкиот нагон. Тој веќе, се чини, не е способен да ги преиспита сопствените вредности, да измисли нови патишта и цели. Кризата не наликува на привремена појава, затоа што ја допира суштината на самиот разум: тој осознава дека ја загубил својата основа. Денес „слабата“ мисла на постмодернизмот се обидува да ја ублажи болката од загубата, да ги доведе до задоволителен крај чиновите на оплакување и прежалување, отаде конфликтите и насилството, отаде поразот и страдањето.

По добата на сомнеж, философската култура на сегашноста се расејува во низа „зајдисонца“: она на вистината, на субјектот, на битието. Вистината се претвора во симулакрум, субјектот се губи себеси во разновидност и безначајност (Музиловиот *Mann ohne Eigenschaften*), битието се распрснува во низа маски, кои не кријат ништо. По ослабувањето на позитивизмот, секоја рефлексивна метода која се однесува на философијата, како и секој вид антропологија заснована на човечката суштина, е деконструирана.

Постмодернизмот го осознава фактот дека разумот, обидувајќи се да го покори трансцедентното за време на просветителството, се има исцрпено. Се соочуваме со помрачување на разумот. Постмодерноста, преплавена од малите нарации, не ги вреднува премногу ниту минатото, ниту иднината. Таа се концентрира во срцето на сегашноста, сегашност затворена

The philosophical turn of post-modern culture is due to the crisis of the Enlightenment reason. Throughout the past century this reason has turned out to be incapable of removing or just even filtering the destructive drive. It does not seem anymore to be in a condition to revise its values, to invent new ways and goals. The crisis does not look as a temporal occurrence, because it touches the essence of the sole reason: it realizes it has lost its fundament. Nowadays the “weak” thought of postmodernism tries to anaesthetize the pain of loss, to bring to a satisfactory ending the acts of mourning, beyond conflicts and violence, beyond defeat and suffering.

After the age of suspicion the philosophic culture of the present is scattering into a series of “sunsets”: the one of the truth, the subject, the being. Truth is turning into simulacrum, the subject loses itself in diversity and unimportance (Musil’s *Mann ohne Eigenschaften*), being is spreading as a series of masks, hiding nothing. After the decline of positivism every method of reflection referring to philosophy as well as every kind of anthropology based on the essence of humanity is being deconstructed.

Postmodernism realizes the fact that reason, trying to conquer the Transcendent during the Enlightenment, has been exhausted. We are facing reason becoming obscure. Postmodernity, overwhelmed by the small narratives, does not give much value, neither to the past nor to the future. It is concentrating itself into the heart of the present, a present closed for the utopian spirit,

за утопистичкиот дух, без метафизичка анксиозност и утеха, без религиски страв и трепет.

Философијата за време на првите 1500 години од христијанската ера е дефинирана како *ancilla theologiae* и служела за подготовка на теренот за повозвишените спекулации на теологијата. Во модерната доба оваа иста философија се кренала против теологијата и така станала самосуверена. Истава философија, сепак, во текот на минатиот век открива дека нема подлога или поточно дека се темели на ништо. Неопходно е денес да го земеме предвид фактот дека, во ерата на глобализацијата, живееме колебајќи се меѓу популарната резигнирана рамнодушност и враќањето на фундаментализмите, кои се манифестираат преку беспомошни облици на отфрлање на технологиите или преку монструозни програми за уништување, и во однос на кои секој облик на медијација се чини беспомошен. Вклучувајќи ја тука и философијата, која е сведена на осознавањето на безначајноста на основните вредности. Кога не постои разлика помеѓу праведното и неправедното и сè се потпира врз критериумите на нашата толеранција, тогаш философијата е сведена само на изумување психолошки сурогати на концептуалниот и теориски вакуум.

Соочувајќи се со трагедијата на смислата и загубата на фундаменталните вредности, откриваме дека сега и на философијата ѝ е потребно нешто што ќе ѝ служи, за да помогне да ѝ се вратат нејзините сопствени смисла и облик. Откриваме дека на философијата ѝ е потребна теологијата, тоа грдо мало цуце. Откриваме дека денес теологијата е повикана да ѝ стане слугинка на философијата. Одмазда на историјата? Измама на разумот? Триумф на знаењето над верата? Претпоставувам дека не. Нашата постмодерна ера не е време на трикови, лесни победи и триумфирања: таа е време на беда, алузии и тајни.

without metaphysical anxiety and consolation, without religious fear and trepidation.

Philosophy during the first 1500 years of the Christian era was defined as *ancilla theologiae* and served the task of preparing the ground for the higher speculations of theology. In the modern era this very same philosophy rose against theology and thus became self-sovereign. The same philosophy however during the last century discovered that it has no grounds or rather that it is based on nothing. It is necessary today that we take into account the fact that in the era of globalization we live wavering between the popular resigning indifference and the return of fundamentalisms which are manifest in helpless forms of rejecting technologies or in monstrous programmes for destruction and towards which any form of mediation looks helpless. Including philosophy, which is reduced to realizing the insignificance of basic values. When there is no difference between just and unjust and everything relies on the criteria of our tolerance, then philosophy is brought to the sole invention of psychological surrogates of the conceptual and theoretical vacuum.

Facing the tragedy of sense and loss of fundamental values we find out that philosophy in its turn needs something to serve it, to help give it back its own sense and aspect. We find out that philosophy needs theology, that ugly little dwarf. We find out that theology is called up today to become a servant to philosophy. Vendetta of history? Wile of reason? Triumph of knowledge over faith? I guess not. Our post-modern era is not a time for tricks, easy victories and triumphalisms: it is a time for misery, allusions and secrets.

Мислам дека новиот однос меѓу философијата и теологијата најдобро се опишува преку славната парабла на Валтер Бенјамин (Walter Benjamin). Некоја машина секогаш победувала во партијата шах, што ја играла на големо задоволство и радост на публиката. Но таа не ги смислувала потезите самата. Таа нив само ги извршувала. Зад машината било скриено едно грдо грбаво цуце кое всушност ги смислувало потезите и ѝ ги пренесувало на машината. Машината го претставува историскиот материјализам, односно философијата во својата екстремна секуларизирана форма, а цуцето е теологијата, која е непримерно грда и одвратна и затоа мора да остане скриена, иако се покажува дека таа е единственото нешто способно да ја оживее философијата. Параболата на Бенјамин би можела да ги насмевне големите филозофи, но таа не е само провокативна – таа е исто така и многу сериозна. Таа е безмилосна кон вештите експерти кои живеат со илузијата дека светот самиот се придвижува себеси. Таа е безмилосна кон удобноста на философите во фотелји, кои застануваат зад - за нив толку драгоцената - машина на академската философија. Но, за да функционира исправно, на машината на философијата ѝ е потребно едно грдо и грбаво, но апсолутно неопходно цуце, скриено во неа. Еве ја денешната тензија на концептот: како и со која сила можеме да зачуваме каква и да е човечка смисла и значење во философскиот факт?

Бегајќи од „трагедијата на бесмислицата“ многумина бараат прибежиште во сè попривлечната апофатска теологија – мистеријата на повлекувањето на Севишниот, на Божјиот молк. Сепак, по 11-ти септември, заедно со ритуалното жртвување на терористите, религиозните одеднаш повторно се враќа на светската сцена: луѓето кои ги планираа и ги започнаа терористичките напади, всушност, во тоа го препознаваат Божјиот гнев кој ја казнува престолни-

I think the new relation between philosophy and theology is best described by the famous parable of Walter Benjamin. A machine always won the chess games it played to the great pleasure and amusement of the public. But it did not play its moves by itself. It just executed them. Behind the machine was hidden an ugly hunchbacked dwarf who actually thought out the moves and passed them on to the machine. The machine represents historical materialism, that is, philosophy in its extreme secularized form, while the dwarf is theology, which is improper, ugly, and repulsive and so must remain hidden, though it turns out to be the only thing capable of reviving philosophy. Benjamin's parable may provoke a smile among great philosophers, but it is not just provocative – it is very serious as well. It is merciless for the skilled experts who live with the illusion that the world goes on by itself. It is merciless for the comfort of the chair philosophers, who stand behind the so-precious-for-them machine of academic philosophy. But in order to function properly the philosophy machine needs an ugly and hunchbacked, but absolutely necessary, dwarf hidden inside it. Here is today's tension of the concept: how and by using what power can we save any human sense and meaning in the philosophical fact?

Escaping the “tragedy of nonsense” many look for a refuge in the more and more fashionable apophatic theology – the mystery of withdrawal of the Almighty, of God's silence. Nevertheless after September 11th together with the ritual sacrifice of the terrorists the religious has again suddenly returned onto the world stage: the people that planned and launched the terrorist attacks actually recognize in that God's anger punishing the capital of Evil and the ones that felt victims of these attacks inevitably

ната на Злото, а оние кои се почувствуваа како жртви на овие напади неизбежно помислија на Апокалипсата; на големата сличност меѓу падот на Вавилон и уништувањето на Менхетен. Но, ние немаме на ум некаков судир на цивилизации. Принципот: *cujus regio ejus religio* веќе не важи; религиите не се ограничени во стриктни и јасно одредени граници. Теророт е глобален и стравот од хаос, огорченоста, желбата за одмазда и правда, како и за враќање на редот, за миг го досегна секој агол од планетата. Не само што Америка е денес во Азија, туку и Азија е во Америка и Европа. Исламот може да се најде во модерното секуларизирано општество, на ист начин како што секуларизацијата е во исламот, не систематски, но одвреме навреме, периодично, совпаѓајќи се со секој конкретен излив на насилство. Се работи за непосредното насилство на светото, така што немаме на ум некој вид на посредување, формирање и конфликт меѓу одделни и добродефинирани и исцртани цивилизации, меѓу внатре и надвор, меѓу нас и нив. На изненадувачки начин религиозните прилагодувања продолжуваат да го обликуваат современиот живот, тие го преминуваат хоризонтално целиот глобализирачки свет, каде што кризата воопшто не го поштедува светот на либералната демократија. Крајот на историјата, објавен од Фукујама веднаш по 1989 год., се покажа како ера на радикализирачка тензија и конфликт. Добро е познато дека западниот свет е роден во долгиот процес на секуларизација. Она што навистина изненадува, меѓутоа, е дека религијата продолжува да го поларизира. Конфликтот меѓу религијата и општеството се поместува од стриктно политичката сфера (односите помеѓу црквата и државата) кон сферата на етиката и на правото (судирот околу абортусот, евтаназијата и генетските манипулации се случува меѓу поборниците на науката и технологијата и новите крстонос-

thought of the Apocalypse; the sharp semblance between the fall of Babylon and the Manhattan destruction. But we do not have in mind a civilization conflict. The principle, *cujus regio ejus religio* is not valid anymore; the religions are not limited within strict and clearly defined borders. Terror is global and the fear of chaos, the resentment, the lust for revenge and justice and restitution of order in no time run through every corner of the planet. Not only is America in Asia today, but Asia is in America and Europe as well. Islam is to be found in modern secularized society in the same manner as secularization is in Islam, not systematically, but on and off, episodically, punctual with every concrete outbreak of violence. It has to do with the immediate violence of the sacred, so we do not have in mind any kind of mediation, formation and conflict between distinct and well-defined and outlined civilizations, between in and out, between us and them. In a surprising manner the religious adjustments continue to form contemporary life, they cross horizontally the whole globalizing world where the crisis does not spare the world of liberal democracy at all. The end of history proclaimed by Fukuyama right after 1989 turned out to be an era of radicalizing tension and conflict. It is well known that the western world was born out of the long process of secularization. What is really surprising though is that religion keeps polarizing it. The conflict between religion and society shifts from the strictly political sphere (the relations between church and state) towards the sphere of ethics and law (the collision happens between the champions of science and technology and the new crusaders of life around abortion, euthanasia and genetic manipulations) to come back again in the field of politics (after September 11th).

ци на животот) за повторно да се врати во полето на политиката (после 11-ти септември).

Во својата книга *Историја на атеизмот*, Жорж Ми-нуа¹ тврди дека денес имаме 1,8 милијарди агностици и 250 милиони атеисти. Не ми е познато како тој ги добил овие бројки, но тоа е неоспорно – верата веќе не е општествена должност; исто така, факт е дека по 1968 год., сведоци сме на едно брутално отстранување на религиската култура, на целосен прекин при пренесувањето на традицијата меѓу генерациите: сериозно опаѓање на практикувањето на религијата (денес одвај 10% од Европејците одат в црква – повеќето нередовно). Очигледно, тука немаме завера или некаква незгода или случајност, туку би требало да се сетиме на еден епохален факт, кој суштински ја менува човечката цивилизација. Истовремено, религијата (канонизацијата и младинските средби на Папата Јован Павле Втори, аџилакот во Мека) останува единствената традиционална институција, сè уште способна да собере милиони луѓе на едно место. Вака или онака, религијата продолжува да го одредува идентитетот, да ги оправдува и образложува чувствата и постапките.

За оној кој има очи да гледа и уши да слуша, уште долго пред 11-ти септември беше очигледно дека е потребно преиспитување на односите помеѓу демократската држава и религијата. Западот бараше (а денес уште повеќе бара) критичко преиспитување на историскиот процес на секуларизација. Всушност, не само што современиот свет не е оној што просветителството го замислуваше – сосем ослободен и независен од религиозни предрасуди: замрзнат во одреден стадиум од човековата еволуција и засекогаш напуштен - туку ги имаме и секуларните слоеви на современата култура кои исто така се вртат кон религијата како кон извор на смисла и на повлас-

In his book *History of Atheism* Georges Minois¹ claims we have nowadays 1.8 billion agnostics and 250 million atheists. I do not know how he got these numbers, but it is indisputable – faith is no longer a social duty; it is also a fact that after 1968 we observe a brutal obliteration of religious culture, a full rupture in handing over tradition between the generations – a serious drop in religious practice (today barely 10% of Europeans go to church – most of them irregularly). Obviously we do not have a conspiracy or some kind of accident or coincidence here, but we ought to think of an epoch-making, fundamentally changing the human civilization fact. At the same time religion (the canonizations and youth meetings of Pope John Paul II, the Mecca pilgrimage) remains the only traditional institution still capable of gathering millions of people at one place. One way or another religion continues to determine the identity, to justify and provide reasons for feelings and actions.

For him who has eyes to see and ears to hear, long before September 11th it was evident that a rethinking of the relations between the democratic state and religion was needed. The West required (and today even more so requires) a critical rethinking of the historical process of secularization. In fact not only is the contemporary world not the one that the Enlightenment imagined – fully free and independent of religious prejudices: frozen at a certain stage of the evolution of mankind and left behind for good – but we have the secular layers of contemporary culture as well turning their face to religions as a source of meaning and privileged positions of basic individual and collective experience that cannot

тени позиции за основно индивидуално и колективно искуство, кое не може да се замени со секуларни сурогати. Големото враќање на религијата во јавната сфера бара, макар и само од тактички и изборни причини, преиспитување на идејата за секуларна држава, на поделбата меѓу црквата и државата, меѓу јавната и приватната сфера и така натаму. Дури и повеќе од тоа – отаде диктатот на конкретната *Realpolitik*, присуството на милиони практикувачки верници во Европа денес, кои се често крајно критични кон секуларното западно општество, е доказ не само за религиозниот и моралниот плурализам на либералните демократии, туку и претставува причина за испитување на нивните сопствени премиси. Судирот со сосем туѓи облици на живот во последниве години – војната против теророт, но и катадневниот соживот со значителните имигрантски заедници, исто така – веднаш бараат ваков испит.

Би сакал да се заземам за една „ситуирана“ теологија, „преобрзена“ од судирот со реалноста: теологија адекватна на глобализацијата, видена како радикален раскин со модерноста и нејзините рационални медијации; теологија способна повторно да ги открие изворните значења, земајќи ги нештата од корен. Оваа теологија го има своето потекло во библиската книга на Јов. На прашањето на Јов за она што го истрајал, Бог не дава никакво објаснување – ниту теолошко, ниту социолошко или историско, психолошко, итн. Единствено Неговата химна на создавањето одекнува на крајот. Ова не е само следното продолжение на темата на божјата неодгатливост. Поместувањето на одговорот од едно можно објаснување на несреќата на Јов кон некаква контемплација за создавањето е знак дека не можеме да одгатнеме што се случило. Автентичниот религиозен настан, како што тоа го покажа Кјеркегор (Kierkegaard), ја отстранува не само

be replaced by secular surrogates. The mighty comeback of religion into the public sphere demands, if only because of tactical and electoral reasons, a rethinking of the idea of the secular state, the division between church and state, between public and private sphere and so on. Even more – beyond the dictate of the concrete *Realpolitik* the presence of millions of practising believers today in Europe, often extremely critical of the secular western society, is evidence not only for the religious and moral pluralism of the liberal democracies, but also represents a reason for testing their own premises. The collision with fully alien forms of life during the last years – the war on terror, as well as the everyday co-existence with considerable immigrant communities – requires such a test in no time.

I would like to plead for a “situated,” “transformed” by the clash with the reality theology: a theology adequate to the globalization, seen as a radical rupture with modernity and its rational mediations; theology capable of rediscovering the initial meanings, taking things up from the roots. This theology finds its origins in the biblical book of Job. To Job’s question about what he has endured God does not give any explanation – neither theological, nor sociological, historical, psychological, etc. It is only His hymn of creation that sounds at the end. This is not just the next taking up of the theme of God’s impenetrability. Shifting the answer from a possible explanation of Job’s misfortune towards a contemplation of the creation is a sign that we cannot “unpuzzle” what has happened. The authentic religious event, as shown by Kierkegaard, takes not only the ethics down, but the reason as well – to push it this way towards another dimension of existence. We can situate it, give it some

етиката, туку и разумот - за на тој начин да го турне во некаква друга димензија на постоење. Можеме да го ситуираме, да му дадеме некое место од каде што може да биде виден. Ова не е теодикеја, не е оправдување на тоа што се случува, туку попрво е обид да се најде своевидна „ситуирачка“ теологија (во смисла на Адорно (Adorno), но пред него во онаа на Шмит (Schmitt) и Бенјамин), која, наместо да објаснува, се обидува да ја најде локацијата или точката од каде настанот може да се види, која сака да го ситуира степенот на катастрофата, ако се изразиме со зборовите на Паскал (Pascal).

Модерноста е сцена на судирот меѓу различните традиции: либералната, заснована на рационалниот и работлив поединец, републиканската, која ги има своите основи во граѓанскиот живот, скептичката, со премногу недоверба и сомнеж во индивидуалните илузии и која сè им припишува на обичаите и на историјата, марксистичката, која во истоветноста помеѓу човекот и природата го гледа изворот на нашето постоење. Тој конфликт ја одвраќа и спречува модерноста да најде толкување соодветно на нејзините проектирани институции. Денес, сепак, една од традициите преовладува над другите и станува канон: онаа на Хобс (Hobbes), која ги става свеста за смртта и стравот од смртта на почетокот на секое хуманизирање, која се стреми, по секоја цена, да го зачува животот на поединецот и го наоѓа својот излез во договорот, во триумфот на правото над политиката. Биолошката смртност на човекот раѓа различни примери за одложување на неизбежното: наука, економија, безбедност итн. Во последниве години науката за првпат успеа да ги доведе во прашање биолошките граници на човекот и тоа е вклучено во карактеристиките на модерноста, дефинирани од Хобс. Ова е не-прометејска (сè уште прилично романтична идеја, која во голема мера се

location from where it can be seen. This is not a theodicy, it is not a justification of what is happening, but rather it is an attempt to find some kind of “situating” theology (in the sense of Adorno, but before him the one of Schmitt and Benjamin) which instead of explaining, tries to find the location or the spot from where the event can be seen, which seeks to situate the order of the catastrophe, if we speak in the terms of Pascal.

Modernity is a theatre of the collision between different traditions: the liberal, based on the rational and working individual, the republican one, which has its fundamentals in civil life, the sceptic, too mistrustful and suspicious of the individual illusions and which renders all to the habit and the history, the Marxist which sees in the identity between human and nature the source of our being. That conflict prevents and hinders the modernity from finding an interpretation adequate to its projected institutions. Today though, one tradition has overcome the others and become a canon: that of Hobbes which puts death consciousness and the fear of death at the beginning of any humanizing and which, aiming to preserve at any cost the life of the individual, finds its way out of the contract, in the triumph of law over politics. The biological mortality of man gives birth to different instances for delaying the inevitable: science, economy, security, etc. In recent years science has succeeded for the first time to question the biological frontiers of man and this is included in the characteristics of modernity, as defined by Hobbes. That is a non-Promethean (still pretty much a romantic idea, depending to a great extent on transcendence) modernity which finds its roots in the fear of death, which does not seek to replace God, not even to rival him, it just goes on and develops without aiming

потпира врз трансцедентноста) модерност, која ги наоѓа своите корени во стравот од смртта, која не тежнее да го замени Бог, дури ни да се натпреварува со него, туку само продолжува да се развива без крајна цел. Овој развој произведува само одолжување, одложување, и ги истиснува смртта и ограниченоста од хоризонтот на модерноста.

Модерноста негира каква и да е однапред зададена реалност, таа се однесува *etsi mundus non daretur*, таа ниту ја поднесува пасивноста, ниту фактот дека ние доаѓаме после создавањето („Каде беше ти кога ги поставував основите на земјата?“² Бог го праша Јов – ти не си современик или сведок на создавањето, ти дојде по него). Оттаму доаѓа митот за себе-конституирачката активност (тоа е токму *etsi mundus non daretur*, како ништо да не е зададено), односно деконструкцијата на секојвозможен свет во корист на потенцијалноста – точката до којашто досега потенцијалот на индивидуата е точката до којашто се простираат неговите закони и права: слободата треба да се разбере како моќ. Модерноста наметнува дека човекот или она нешто што таа го нарекува „човек“ започнува со некаква моќ, онаа да се биде реализиран како смртник. Престрашена од оваа „можност на невозможното“, таа измислува нешта што мораат да го одложат неизбежното: држава, наука, технологија, економија и, зошто да не, религија (таа илузија, според Фројд). Таа е оттука *katechon*, моќта што одложува, но тоа не е воопшто *katechon* во јудејска смисла, којшто го одложува Божјиот гнев и, во исто време, го доближува доаѓањето на Месијата. Таа е лош *katechon*, зашто го одложува доаѓањето на Месијата.³

* Во оригиналот станува збор за конструкција која почива на играта на зборови помеѓу именката *le lieu* (место) и изразот *avoir lieu* (се случува, се одржува). (заб. на прев.)

towards any final goal. This development generates only delay, postponement, pushing away death and limitation from the horizon of modernity.

Modernity denies any preset or pre-given reality, it behaves *etsi mundus non daretur*, it neither bears passivity, nor the fact that we come after the creation (“Where were you when I laid the earth’s foundation?”² God is asking Job – you are not a contemporary or witness of creation, you came after it). Hence the myth of the self-constituting activity (that is precisely *etsi mundus non daretur*, as if nothing is given), that is the deconstruction of any possible world in favour of potentiality – the point up to which the potential of the individual stretches is the point up to which his law and rights are spreading: freedom is to be understood as power. It imposes that the human or that thing which it calls “human” starts with a power, which is to be realized as mortal. Terrified by this “possibility of the impossible,” it invents instances that have to delay the inevitable: state, science, technology, economy and why not religion (this illusion according to Freud). That is therefore a *katechon*, the power that delays; but it is not *katechon* at all in the Judaic sense, which delays God’s anger and at the same time brings Messiah’s advent forward. It is a bad *katechon* because it delays the advent of the Messiah.³

Модерноста настојува да се дефинира себеси како бесконечност во конечното. Тоа нема ништо заедничко со начинот на кој смртта и конечноста се промислени во претходните култури кои ги вклучуваат смртните луѓе во големиот синџир на постоењето: од бесмртните богови сè до безживотните нешта, минувајќи преку исто така животните. Смртноста во традиционалната култура не е биолошка, таа укажува на човековата положба во космосот, неговиот статус во однос на боговите и на останатите суштества. Јудео-христијанската конечност најсуштински ја разоткрива зависноста на создавањето, кое нема свое сопствено битие, туку го има својот Бог Создател, преку кој, според Св. Павле, „живееме, и се движиме и постоиме“.⁴

Како да продолжиме со карактеризирање на оваа модерност? Не постои никаков податок и светот дури се чини како резултат на технолошко производство. Самиот живот повеќе не е *биос*. Древните народи правеле разлика меѓу *биос* и *зое*: првиот всушност го претставува човековиот живот, кој бил дефиниран од целите, нормите на соживот и однесување, ритуалите итн. Таков бил, на пример, животот на занаетчијата, граѓанинот или философот и тој бил соодветно дефиниран, како што тоа го покажа Хана Арент, како активен или контемплативен живот. *Зое*, пак, бил чисто органскиот процес на живот. Денес *биос* станува *зое*, производот на биотехнологиите. Се покажува дека модерноста е без свет, како и без човечко битие: човекот е на договор или конвенција. Моќта на поединецот (денес наречена човекови права) е, како што е покажано погоре, *potenita sui*, таа ги произведува, во согласност со приликата и со можностите на технологијата, овие реалности кои ние ги нарекуваме човечки живот или свет. Ништо вистински не ѝ претходи на оваа производствена моќ. Динамиката на модерноста, којашто Фуко ја нарекува био-моќ, се

Modernity strives to define itself as infinity in the finite. That has nothing to do with the way death and finitude are thought of in the preceding cultures which include mortal people in the big chain of being: from the immortal gods up to the inanimate things, going through the animals as well. Mortality in traditional culture is not biological, it points to man's position in the cosmos, his status in relation to gods and the rest of the creatures. The Judeo-Christian finitude reveals most essentially the dependence of creation, which does not possess its own being, but has it in its God the Creator in whom, according to St. Paul, "we live and move and have our being."⁴

How should we go on characterizing this modernity? There is no datum and the world even appears to be the result of technological production. Life itself is not *bios* anymore. The ancients made a difference between *bios* and *zoe*: the former actually represents human life, which was defined by the goals, the norms of co-existence and behaviour, the rituals, etc. Such was, for instance, the life of the craftsman, the citizen or the philosopher and it was accordingly defined, as shown by Hannah Arendt, as an active or contemplative life. *Zoe*, this was the purely organic process of life. Today *bios* becomes *zoe*, the product of biotechnologies. Modernity turns out to be without a world as well as without a human being: human is a result of agreement or convention. The power of the individual (called human rights nowadays) is, as shown above, *potenita sui*, it produces, according to the occasion and the possibilities of technology, these realities that we call human life or world. Nothing truly precedes this productive power. The dynamics of modernity, which Foucault calls bio-power, extend up to the point where the potential of the individual is extending in the horizon of death. In other words, it commands life and

протега до точката во која потенцијалот на единката се проширува во хоризонтот на смртта. Со други зборови, таа заповеда со животот и смртта, преземајќи го правото да ги преобрази, претворајќи ги едноставно во предмет на конвенција.

Библиската теорија за создавањето ја покажува пред сè онтолошката зависност на битието во самиот чин на неговото постоење. Битието самото по себе е ништо, тоа ја нема во себе својата онтолошка стварност, и тоа е секогаш под прашање. Нема сомнение дека битието постои и дека е цврсто закотвено во своето постоење, но, истовремено, тоа е под радикален притисок на ништожноста, во смисла дека не го носи во себе своето оправдување. Концептот за причина тука е мошне сиромашен, а концептот за *релација* најдобро ја изразува тешкотијата на разликување помеѓу создаденото и не-создаденото во рамките на западната онтологија. Онтолошкиот статус на создаденото е одреден од концепцијата на релација, иако таа е најслабо развиена во целата метафизика. Битието е создадено сè додека се потпира на Бог. Создавањето не е премин од ништожност кон битие, тоа нема два спротиставени термина, туку во своето битие-ништо реферира на несоздаденото. Оваа зависност ги воспоставува конечноста и границите на битието, но таа не очајува. Таа не посочува некаква должност, ниту доминација или зависност (ние не постоиме заради некоја компулсивна или принудна релација, каде Бог ја уништува својата творба), таа ѝ дава израз на слободната великодушност на Најмилостивиот: обдарена со дарот на животот и со милост која не отфрла ништо од тоа што е. Дарежливост, која прави Бог дури и да го сподели нашиот живот.

Ако е така, тогаш само Бог го поседува чинот да се биде. Добро знаеме дека „јас сум“ е Неговото име. Создавањето, оттука, не е одговорот на прашањето

death, assuming the right to transform them, turning them simply into an object of convention.

The biblical theory of creation shows at first place the ontological dependence of being in the sole act of its being. Being by itself is nothing, it does not have in itself its ontological actuality, and it is always under question. No doubt being exists and is heavily anchored in its being but at the same time it is radically affected by nothingness in the sense that it does not bear in itself its justification. The concept of cause here is rather poor and the concept of *relation* expresses best the difficulty of differentiating between created and non-created within the framework of western ontology. The ontological status of the created is defined by the conception of relation even though it is most feebly developed in the whole metaphysics. Being is created as far as it relies on God. Creation is not a transition from nothingness into being, it does not have two opposite terms but in its being-nothing it refers to the uncreated. This dependence lays down the finitude and the limits of existence, but it does not despair. It does not point to any duty, neither dominance nor dependence (we do not exist because of some compulsive or forceful relation, where God annihilates its creation), it gives expression to the free generosity of the Most Gracious: endowing with the gift of life and with grace which does not reject any of that which is. Generosity that leads God even to share our life.

If that, then God only possesses the act to be. We know well that “I am” is His name. Creation, consequently, is not the answer to the question that bothers modern

што толку ја мачи модерната западна метафизика: „Зошто има битие, а не пак ништо?“ Создавањето не е одговор за задоволување на неуморниот дух соочен со енигматичното присуство на светот. Таму не наоѓаме олеснување за сопствените стравови, ниту за стравопочитта поради крајот. Соочен со недофатливата мистерија на „јас сум“ верникот не прашува: „Но Ти, зошто си Ти?“ Тој само би можел да каже, претпоставувајќи од својата позиција: „Увидувам дека Ти си единствениот и го прифаќам светот и животот како твој дар, зашто Ти си.“ Или со зборовите на Јов: „Бев слушал за Тебе со слухот на увото; сега, пак, очите мои те гледаат“.⁵

Да се навратиме сега на прашањето: колку вреди сево ова по 11-ти септември? Зарем не се соочуваме со идеологијата на терористите, модерна по своите средства, но архаична по своите мотиви, без некаква вистинска врска со погоре дефинираната модерност? Мене, сепак, ми се чини дека анализата на тероризмот како политичка религија или како политика издигната на ранг на религија не го опишува проблемот суштински. Теророт чии претрашени сведоци бевме сите во последните години е нем, тој нема што да му каже на непријателот, на другиот, тој дури не сака ниту да го преобрати во својата вера, само сака да го уништи, целосно и сосема. Интензивното и смртоносно непријателство што еден терористички чин го содржи, е израз на одредена „политика“ (во термините на Карл Шмит) која не значи ништо, на која ѝ недостига внатрешната моќ за да им стави крај на насилството и немирот, да стави ред во хаосот, која не дефинира никакви вистински граници помеѓу цивилизациите, туку е само злокобно остварување на некои проектирани фантазми. Богохулна анти-мудрост (да се сетиме на Мудроста, поставена веднаш до Бога во *Книгата Мудрости Соломонова*) која прогласува одредени битија за ништовни, дека тие всушност

western metaphysics so much: “Why is there being and not rather nothing?” Creation is not an answer to content the restless spirit facing the enigmatic presence of the world. We do not find a relief there for our own fears and awe of the end as well. Facing the fathomless mystery of “I am” the believer does not ask: “But You, why are You?” He could only say, assuming from his position: “I recognize that You are the only one and I accept the world and life as your gift, because You are.” Or in Job’s words, “My ears had heard of you but now my eyes have seen you.”⁵

Let’s go back now to the question: what is all this worth after September 11th? Aren’t we facing the ideology of the terrorists, modern in its means, but archaic in its motives, without any real connection to the defined above modernity? It seems to me though that the analysis of terrorism as a political religion or as a policy raised to the rank of religion does not fundamentally describe the problem. The terror of which we were all terrified witnesses during the last years is dumb, it does not have anything to say to the enemy, to the other, it does not even seek to convert him to its faith; it only wants to destroy him, totally and completely. The intensive and deadly hostility, which a terrorist act contains, is an expression of a certain “policy” (in the terms of Carl Schmitt) that does not mean anything, that misses the inner power to put an end to violence and unrest, to put order into chaos, that does not define any real borders between civilizations but is simply the sinister realization of some projected phantasms. A blasphemous anti-wisdom (let us remember Wisdom, seated next to God in The Book of Wisdom) which declares certain beings are nothing, that they actually do bear nothing in themselves and simply must return to nothing. Supreme sacrilege, which usurps God’s might: that is – to be no more, no more Christians

не носат ништо во себе и едноставно мора да се вратат кон ништо. Врвно сквернавење, кое ја узурпира величината на Бог: а тоа е – да нема веќе, да нема веќе христијани и особено Евреи во исламските земји, да го нема веќе Израел. Токму оваа уништувачка и себе-истребувачка моќ ја сочинува врската помеѓу гореспомнатата верзија на модерноста во која битието е производ на програмата на сопствената моќ, а не создание на Највисокото Добро кое создава разлика.

Гинтер Андерс (Günther Anders) тврди дека можеме да ја опишеме нашата ера само со теолошка терминологија. Она што го имам на ум, се чини дека вели тој, е дека метаморфозата е толку фундаментална што таа веќе не може да се карактеризира со поинакви концепти освен со теолошки... Со помош на машините, создадени од нас, станавме како богови. Без сомнение, боголики сме во строго негативна смисла, бидејќи ние не зборуваме за *creatio ex nihilo*, туку многу повеќе за тоа дека сме целосно способни за тотален *reductio ad nihil*. Мислам дека овие размислувања на Андерс, предизвикани од атомската бомба, мошне точно ја опишуваат нашата ситуација. Глобалниот тероризам е еден од модалитетите на оваа уништувачка семоќ која сите сакаат да ја поседуваат. Постојат и други: биотехнологиите, кои произведуваат живот (*zoe*) како да е тоа некаква стока, некое добро. Не сме дури ни во позицијата ниту пријавуваме право на живот и смрт; ние слегуваме уште подолу, долу до битието, заедничката основа на животот и смртта. Го преобразуваме битието, не во релација, туку во производ.

Книгата на Мудроста Соломонова добро ја опишува врската меѓу негирањето на создавањето и идолатријата: оние кои тврдат дека „ниту тие биле од почетокот“ и „ниту ќе бидат довека“, наликуваат на занаетчијата кој, работејќи на некое инаку корисно

and especially Jews in the Islamic countries, Israel no more. It is exactly this destructive and self-annihilating power that makes the connection to the above-mentioned version of modernity in which being is a product of the programme of the own power and not a creation of the Highest Good that creates difference.

Günther Anders claims that we can describe our own era with theological terminology only. What I have in mind is, he seems to say, that the metamorphosis is so fundamental that it cannot be characterized by anything other than theological concepts... With the help of machines, created by us, we became like gods. No doubt we are God-like in a strictly negative sense because we are not speaking of *creatio ex nihilo* but much more that we are fully able of a total *reductio ad nihil*. I think these reflections of Anders, triggered by the atom bomb, describe our situation rather precisely. Global terrorism is one of the modalities of this annihilating omnipotence that everyone seeks to possess. There are others as well: biotechnologies, which produce life (*zoe*) as if it were some merchandise. We are not even in the position or register of having the right of life and death; we are descending even further, down to being, the common base of life and death. We are transforming being not into a relation but into a product.

The Book of Wisdom describes well the connection between the denial of creation and idolatry: the ones who claim that “neither were they from the beginning” and “neither shall they be forever” look like the craftsman who working on an otherwise useful thing actually produces

нешто, всушност произведува идол, или на родителот кој, мачен од смртта на своето дете, создава негова слика и почнува да ја обожува како да е бог, или пак на деспотот кој создава некаква слика на себеси со цел да го осигура своето присуство на целата своја територија, за да ги искуши своите поданици и да ја придобие нивната почит.⁶ Светото Писмо сепак вели: Бог не ја создаде смртта... „Бог го создаде човекот за вечност“.⁷ Имајќи го предвид примерот со дрвото на занаетчијата кое станало идол, Библијата непосредно ја покажува врската меѓу смртта, моќта и идолатријата. Бог Создател не произведува идоли, туку ја контемплира, ја вкусува добрината на создаденото⁸ и потоа мирува. Идолопоклоникот, напротив, е занаетчија кој потполно го отуѓува она што го создал. Кон добро познатите прилагодувања кон созданието – бунтот, недостатокот на разбирање, покорноста, чувството на бидување ништо (ништожноста на созданието, мислена од мистиците) – модерноста го додава исто и *срамоти* од човековата конечност. За да ги избегнеме смртта и срамот (бидејќи создавањето нам веќе ни значи само смрт) го наоѓаме едното и единствено компензациско решение: да го забрземе градењето на циновскиот артефакт, кој ги содржи сите нешта, вклучително човекот, преку луд и жесток *инженеринг*. Мораме да го сместиме ова решение во неговиот природен поредок: оној на идолатријското анти-создавање, а не само на технолошката трансформација.

Ситуирањето на енигматичната посебност на модерноста секако не ја исцрпува целосно задачата на философијата денес. Но мислам дека таа би требала токму тука да почне, за да продолжи во потрагата по условите и патиштата на автентичното човечко постоење.

an idol or like the parent tormented by the death of his child creates an image of it and starts worshipping it like a god or like the despot who makes some kind of image of himself in order to ensure his presence all over his territory and to tempt his subjects and win their respect.⁶ The Scripture says though: God did not create death ... “God created man to be immortal.”⁷ Given the example of the craftsman’s wood that became an idol the Bible shows directly the connections between death, power and idolatry. God the Creator does not produce idols, but contemplates, tastes the goodness of the created⁸ and then rests. The worshipper of idols on the contrary is a craftsman who alienates fully what he has created. To the well-known adjustments towards the creation – the rebellion, the lack of understanding, the obedience, the feeling of being nothing (the nothingness of creation, thought by the mystics) – modernity adds the *shame* of man’s finiteness as well. To avoid death and shame (because the creation means already only death to us) we find the one and only compensatory solution: to speed up the building of the giant artefact, containing all things, including man, in a mad and furious *engineering*. We have to situate this solution in its innate order: the one of the idolatrous anti-creation and not just technological transformation.

Situating the enigmatic peculiarity of modernity certainly does not altogether exhaust the task of philosophy today. But I think it should start right here to continue seeking the conditions and ways of authentic human existence.

Белешки:

1. Georges Minois, *Histoire de l'athéisme* (Paris: Fayard, 1998).
2. Јов 38: 4.
3. Овој есхатолошки концепт се појавува во прилично енигматичниот пасус од 2. Сол.: „Никој да не ве измами ни по каков начин; оти оној ден нема да настапи додека најнапред не дојде отпаѓањето и не се открие човекот на гревот, синот на погибелта, кој што се противи и се превознесува над сè, што се наречува Бог или светост, за да седне како бог во Божјиот храм, покажувајќи се дека е Бог. Не помнете ли дека, уште кога бев при вас, ви зборував за тоа? И сега знаете што Го задржа Него да се открие во Свое време. Тајната на беззаконието веќе дејствува, само тоа нема да биде извршено, додека не се отргне оној, што ја задржува сега; тогаш ќе се открие и беззаконикот, кого што Господ Исус ќе го убие со здивот на устата Своја, и преку блесокот на Своето доаѓање ќе го истреби оној, чие јавување, по дејството на сатаната, е со секаква сила и знаци и лажни чудеса, и со секакво неправедно измамување меѓу оние, кои загнуваат, затоа што не ја примиле љубовта на вистината за своето спасение.“ (2. Сол. 2:3-10). *Катехон* значи „оној што се воздржува“, но и оној „што ја задржува“ тајната на беззаконието, кој го спречува доаѓањето на Антихристот и крајот на времето. Задачата на овој текст најверојатно била да ги примири оние што со страст го чекале Судниот ден, за кој апостолот инспирирано пишува во 1. Сол. Но копнежот по крајот на светот кој се ближи ги возбуди душите: некои ја изгубија дисциплината, прекинаа да работат и да се грижат за своите семејства – тие само чекаа. Заради ова во неговото следно послание до Солунјаните апостолот истакнува дека Божјиот ден ќе „се открие во Свое време“ и ќе биде претходен од „обратните“ претскажувања на издигањето на беззаконикот на Божјиот трон. Сепак, во тој ист миг на привиден триумф на злото ќе се случи разврска, ќе се случи

Notes:

1. Georges Minois, *Histoire de l'athéisme* (Paris: Fayard, 1998).
2. Job 38: 4.
3. This eschatological concept appears in a rather enigmatic passage of 2 *Thessalonians*: “Don’t let anyone deceive you in any way, for that day will not come, until the rebellion occurs and the man of lawlessness is revealed, the man doomed to destruction. He will oppose and will exalt himself over everything that is called God or is worshipped, so that he sets himself up in God’s temple, proclaiming himself to be God. Don’t you remember that when I was with you I used to tell you these things? And now you know what is holding him back (*to katechon*), so that he may be revealed at the proper time. For the secret power of lawlessness is already at work; but the one who now holds it back (*katechon*) will continue to do so till he is taken out of the way. And then the lawless one will be revealed whom the Lord Jesus will overthrow with the breath of his mouth and destroy by the splendor of his coming. The coming of the lawless one will be in accordance with the work of Satan displayed in all kinds of counterfeit miracles, signs and wonders, and in every sort of evil that deceives those who are perishing. They perish because they refused to love the truth and so be saved.” (2 *Thessalonians* 2:3-10). *Katechon* means the “one that holds back”, but also the one “who delays” the secret of lawlessness, who hinders the coming of the Antichrist and the end of times. The task of this text was most probably to calm down the passionately awaiting the inevitable Doomsday, about which the apostle writes inspired in the 1 *Thessalonians*. But the longing for the approaching end of the world stirred the souls: some loosed the discipline, stopped working and taking care of their families – they were just waiting. That is why in his next epistle to the Thessalonians the apostle points out that the day of God will be “revealed at the proper time” and will be preceded by the “reversed” omens of the rise of the lawless up to God’s throne. In that same moment though

Божјиот ден. Оттаму е потребата од потпирање врз оној кој го задржува победничкиот потег на Антихристот и на тој начин ги организира и им дава значење на настаните.

4. Дела 17: 28.
5. Јов 42: 5.
6. Види Мудр. Сол. 14: 13-17.
7. Мудр. Сол. 2: 23.
8. „И виде Бог дека е добро“, Битие 1: 9.

of apparent triumph of evil a denouement will happen, God's day will happen. Hence the need to rely on the one that holds back the victorious move of the Antichrist and in this way organizes and gives a meaning to the events.

4. Acts 17: 28.
5. Job 42: 5.
6. Cf. The Book of Wisdom 14: 13-17.
7. Wisdom 2: 23.
8. “And God saw that it was good,” Gen 1: 9.

Чипријан
Михали

Право на живеење и биополитички идентитети

Ciprian
Mihali

Droit de vivre et identités biopolitiques

Една друга филозофија на животот

Да почнеме со авторот кој ќе нè води низ целиов овој текст, Мишел Фуко (Michel Foucault), и со идејата за живот која била присутна во неговата мисла почнувајќи од *Раѓањето на клиниката* сè до неговиот последен текст, „Животот: искуството и науката“,¹ (пре)работен неколку недели пред неговата смрт. Овој текст, создаден во чест на неговиот учител, Жорж Кангилем (Georges Canguilhem), ја обработува идејата за живот од гледна точка на една историја на науките, и особено на една историја на биологијата, онаква каква што почнала да се создава во 18 век. Сепак, ова е философски, а не историски (археолошки) текст, доколку можеме еднаш да ја направиме оваа разлика во Фукоовиот корпус. За тоа постојат барем две причини.

Првата нè навраќа на други Фукоови анализи на модерноста во кои станува збор за *Aufklärung* како време „кога филозофијата наоѓаше начин да се воспостави како решавачка фигура на едно време и кога ова време стануваше облик на остварување на оваа филозофија“.² Со други зборови, овде не станува збор за избрзано хегелово читање на историјата, туку за, да кажеме, исторична црта на модерноста, која дове-

Une autre philosophie de la vie

Commençons avec l'auteur qui nous guidera tout au long de ce texte, Michel Foucault, et avec l'idée de vie, qui fut présente dans sa pensée depuis la *Naissance de la clinique* jusqu'à son dernier texte, « La vie: l'expérience et la science »,¹ (ré-)écrit quelques semaines avant sa mort. Ce texte, rédigé en l'honneur de son maître, Georges Canguilhem, traite l'idée de vie dans la perspective d'une histoire des sciences et plus particulièrement d'une histoire de la biologie, telle qu'elle commença à s'élaborer au XVIII^e siècle. C'est pourtant un texte philosophique et non pas historique (archéologique), si l'on peut faire pour une fois cette distinction dans le corpus foucauldien. Il l'est ainsi pour au moins deux raisons.

La première nous ramène à d'autres analyses de Foucault sur la modernité, où il est question de l'*Aufklärung* en tant qu'époque « où la philosophie trouvait la possibilité de se constituer comme la figure déterminante d'une époque et où cette époque devenait la forme d'accomplissement de cette philosophie ». ² Autrement dit, il ne s'agit pas ici d'une lecture hégélienne hâtive de l'histoire, mais d'un trait disons historial de la modernité, qui fait

дува до тоа сегашниот момент веќе да не биде одделив од своето философско преиспитување и обратно, самата философија да не може да се замисли надвор од нејзиното постојано медитирање за историјата на сегашноста и за неговата иднина. Историјата на сегашноста, формула која им е драга на Фуко и на неговите читатели, сака да каже дека, отсега натаму, самата сегашност е философскиот настан *par excellence*, дека философската дискурзивност е неодвојво поврзана со нејзината актуелност, со нејзиниот настан. Зборувајќи за Кантовиот текст за просветителството, Фуко го засилува ова рефлексивно достоинство на актуелноста за која философијата „размислува како за настан чие значење, вредност, философска единственост таа треба да го искаже и во која таа истовремено треба да ја најде сопствената причина за постоење и основата на она што го кажува“.³

Втората причина која од текстот посветен на Кангилем (Canguilhem) прави философски текст, во смислата на она што тукушто го кажав, се однесува на самата идеја за живот. Колку што знам, не постојат многу текстови во кои Фуко размислува за оваа идеја, за концептот за живот, иако оваа идеја е многу присутна во неговите записи. Концептот за живот тој му го должи на својот учител; му го должи исто така и погледот насочен кон историскиот момент во кој раѓањето на науките за животот се совпаѓа со можноста што ја стекнува модерниот човек да се менува себеси како живо суштество. Генеалошкиот поглед е оној кој се обидува да ги оддели слоевите на овие многукратни дејства кои едновременно доведоа до раѓање на биолошкото и медицинското знаење (со сите други науки кои му се блиски) и до општествената, економската и политичката дејност преку која човекот ги менува своите животни услови и самиот свој живот.

que le moment présent ne soit plus séparable de son interrogation philosophique et réciproquement, que la philosophie même ne puisse pas se concevoir en dehors de sa méditation permanente sur l'histoire du présent et de son devenir. L'histoire du présent, formule chère à Foucault et à ses lecteurs, veut dire que le présent même est désormais l'événement philosophique par excellence, que la discursivité philosophique est inextricablement liée à son actualité, à son événement. En parlant du texte kantien sur les Lumières, Foucault renforce cette dignité réflexive de l'actualité que la philosophie « interroge comme événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit ».³

La deuxième raison qui fait du texte dédié à Canguilhem un texte philosophique, dans le sens de ce que je viens justement de dire, concerne l'idée même de vie. Il n'y a pas beaucoup de textes, à ma connaissance, où Foucault réfléchit sur cette idée, sur le concept de vie, bien que cette idée soit généreusement présente dans ses écrits. Le concept de vie, il le doit à son maître; il lui doit aussi ce regard porté sur ce moment historique où la naissance des sciences de la vie coïncide avec la possibilité que l'homme moderne acquiert de se modifier soi-même en tant qu'être vivant. C'est le regard généalogique qui essaie de cerner les strates de ces actions multiples qui ont conduit en même temps à la naissance du savoir biologique et médical (avec toutes les autres sciences qui lui sont proches) et à la pratique sociale, économique et politique à travers laquelle l'homme change ses conditions de vie et sa vie même.

Помеѓу другите придонеси за ревалоризација, во рамките на историјата на науките, на биолошката област и на науките за животот, Кангиљем изгледа рехабилитирал еден концепт за животот кој не се сведува ниту на физичко-хемиски механизми, ниту на математички модели, ниту пак на некаков витализам со вонприродна инспирација. Овој живот не е физика или хемија, тој е - со формула што стана славна по Ниче - „она што е способно за грешка“.⁴ Тогаш и самото човечко може да се смета за една од најголемите грешки на животот кое, на тој начин, преку мутација до чии тајни сè уште немаме целосен пристап, го создало обликот на живот „кој никогаш не се наоѓа сосем на своето место... кој е осуден да ‘талка’ и да ‘греша’“.⁵ Сместувајќи ја, преку постапка која се повикува на епистемологија, а не на некаква анархистичка мисла, грешката во суштината на човечкото, на неговата мисла и на неговото тело, Кангиљем и Фуко уште појасно го длабат јазот во однос на една антропоцентристичка мисла, и самата сè уште носталгична по некое божествено место кое треба да си го поврати. Но да се каже, уште еднаш, дека човечкиот живот е облик на грешка, значи човекот да ја зачува можноста да изгради живот почнувајќи секогаш од неговата изворна грешка, да корегира концепти и вредности според секогаш краткотрајни дистрибуции, без да падне во илузија за цел што треба да ја достигне, ниту пак во жалење по изгубеното потекло. Преку овие автори, преку нивните многубројни и различни инспирации (научни, уметнички, историски итн.), ние навлегуваме во просторот на една философска проблематика на животот благодарение на која и самата философија поинаку се мисли и се пишува. Со други зборови, еден таков концепт за живот не е само еден од многуте концепти во еден претходно зададен концептуален систем, туку го нарушува самиот начин на философирање, обврзува - преку своите научни и историски условувања

Parmi d'autres contributions à la revalorisation, dans le cadre de l'histoire des sciences, du domaine biologique et des sciences de la vie, Canguilhem aurait réhabilité un concept de la vie qui ne se réduit ni aux mécanismes physico-chimiques, ni aux modèles mathématiques, ni enfin à quelque vitalisme d'inspiration extra-naturelle. Cette vie est autre chose que physique ou chimie, elle est – selon une formule déjà célèbre depuis Nietzsche – « ce qui est capable d'erreur ».⁴ L'humain même peut être regardé alors comme l'une des plus grandes erreurs du vivant, qui a créé ainsi, par une mutation dont tous les secrets ne nous sont pas encore accessibles, cette forme de vie « qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place... qui est vouée à 'errer' et à 'se tromper' ».⁵ En situant, par une démarche qui se revendique de l'épistémologie et non pas de quelque pensée anarchiste, l'erreur au fond de l'humain, de sa pensée et de son corps, Canguilhem et Foucault creusent encore plus nettement la distance par rapport à une pensée anthropocentriste, elle-même encore nostalgique d'un lieu divin à récupérer. Mais dire, encore une fois, que la vie humaine est une forme d'erreur, c'est sauvegarder pour l'homme cette chance d'une vie à faire toujours à partir de son erreur originare, à corriger selon des distributions toujours provisoires des concepts et des valeurs, sans tomber dans l'illusion d'une fin à atteindre, ni dans le regret d'une origine perdue. A travers ces auteurs, à travers leurs inspirations multiples et diverses (scientifiques, artistiques, historiques, etc.), nous entrons dans l'espace d'un questionnement philosophique de la vie grâce auquel la philosophie même se pense et s'écrit autrement. En d'autres mots, un tel concept de vie n'est pas un concept parmi d'autres, dans un système conceptuel pré-donné, mais il brouille la manière même de philosopher, il oblige – par ses conditionnements scientifiques et historiques de notre actualité – à poser autrement les questions philosophiques (mais aussi politiques, comme on le verra plus loin).

на нашата актуелност - поинаку да се постават филозофските прашања (но и политички, како што ќе видиме подолу).

Токму од еден таков концепт - постојано присутен во духот на Фуко, иако ретко експлициран - започнува неговата историска анализа на ставањето на животот на одговорност на политиката. Тој го опишува овој процес со зборовите „биополитика“ или „биомоќ“. Сега да видиме со неколку реченици во што се состои овој процес, оставајќи го проучувањето на биополитиката и нејзината врска со прашањето за човековите права за крајот на овој текст.

Грешката, односно животот, се манифестира, во сиот простор на живото, а особено во човековиот свет, преку патолошки облик, аномалија, болест, монструозност итн. Кога Фуко се впушта во истражување на овие манифестации на животот, неговата цел не е да прави попис на анормалното, со сомнителна наклоност кон вакви нешта. Неговата работа се развива на границата - секогаш подвижна, но секогаш обележана, политички и културно - помеѓу нормалното и анормалното, не толку во насока на трансгресии кои обвинуваат (со што го оправдува законот за поделба), туку во смисла на една археологија на модерната свест која, според разликувањето на нормалното и анормалното, се стреми да ги подреди настаните и појавите кои се случуваат во едно општество. Овој потег, со научен изглед и медицинска оправданост (причина и цел), е истовремено длабоко политички потег. Основните двојства кои произлегуваат од оваа прва разлика (но толку разработена од страна на модерните политичко-медицински власти во последните два века) исклучуваат преку расудувањето, вклучуваат преку објаснувањето. Значи исклучување во практика, вклучување во теорија. Исклучување преку изолирање од две страни на нор-

C'est à partir d'un tel concept – toujours présent dans l'esprit de Foucault, bien que rarement explicité – que s'engage son analyse historique de la prise en charge de la vie par la politique. Il décrit ce processus sous les mots de « biopolitique » ou de « biopouvoir ». Voyons maintenant en quelques phrases en quoi consiste ce processus, en laissant l'étude de la biopolitique et de sa relation à la question des droits de l'homme pour la fin de ce texte.

L'erreur qu'est la vie se manifeste, dans tout l'espace du vivant, mais plus particulièrement dans le monde humain, sous la forme du pathologique, de l'anomalie, de la maladie, de la monstruosité, etc. Lorsque Foucault s'embarque dans la recherche de ces manifestations du vivant, son but n'est pas de faire l'inventaire de l'anormal, avec un goût suspect pour ce genre des choses. Son travail se déploie sur la limite – toujours mobile, mais toujours marquée, politiquement et culturellement – entre le normal et l'anormal, non pas tant dans la direction des transgressions qui mettent en cause (et donne légitimité par cela même à la loi du partage, mais dans le sens d'une archéologie de la conscience moderne qui tend à ordonner selon la distinction du normal et de l'anormal les événements et les phénomènes qui ont lieu dans une société. Ce geste, à l'apparence scientifique et à raison (cause et finalité) médicale, est en même temps un geste profondément politique. Les dichotomies fondamentales qui s'ensuivent de cette première distinction (mais si élaborée par les pouvoirs politico-médicaux modernes depuis deux siècles) excluent par le jugement, incluent par l'explication. Exclusion donc en pratique, inclusion en théorie. Exclusion par l'isolement de deux côtés du normal et du pathologique, inclusion par la possibilité (au

малното и патолошкото, вклучување преку можноста (барем на ниво на теориска илузија) патолошкото да се сведе на нормално, да се нормализира. Оваа двојна игра, на крајот на краиштата монотона, ја издигнува двојката нормално-патолошко до ранг на суверена опозиција, кадарна да ги замени, со својата моќ истовремено да дели и униформира, сите традиционални разлики својствени за нашите култури. Инструментот кој целосно ја користи оваа опозиција, кој со нејзиниот дострел ја докажува воннаучната улога што таа може да ја одигра во едно општество, е медицината. Оттаму и посветениот напор на Фуко да го одреди раѓањето и развојот на оваа практика со двојна мотивација, научна и политичка, и која почна да го разрешува, на сè уште недоволно проучен начин, судирот помеѓу правилото и нормата, помеѓу правото и политичката сувереност, од една страна, и нормализирањето преку техничко делење на зони од друга. Медицината почна да управува со оваа игра помеѓу власта врз територијата (својствена за класичната сувереност) и дисциплинарната власт, преку инструментална објективација на животот како посредник помеѓу општествено тело и индивидуално тело.

Без да ги следиме овде трагите од овој напор, да се задржиме за миг на модерниот проект за реалзирање на една медицинска мисла. Неговите последици се далекусежни зашто ја начнуваат идејата за живот, идеја поинаква од онаа која беше функционираше во едно традиционално општество, и предизвикуваат нечуен философски одек. Животот, за кого станува збор во дискурсот и во медицинската практика, преземен од рацете на религијата, е на тој начин десакрализиран и објективиран, обележувајќи ги на сосем поинаков начин општествените поделби: наместо грев и искупување - болест и излекување, наместо испосништво - хигиена, наместо свештеници

moins au niveau d'une illusion théorique) de réduire le pathologique au normal, de le normaliser. Ce double jeu, monotone au bout du compte, pousse le couple normal-pathologique au rang d'une opposition souveraine, apte à remplacer, par sa puissance de diviser et d'uniformiser à la fois, toutes les distinctions traditionnelles, propres à nos cultures. L'instrument qui utilise à fond cette opposition, qui prouve par sa portée le rôle extra-scientifique qu'elle peut jouer dans une société, c'est la médecine. D'où l'effort ponctuel de Foucault de cerner la naissance et le développement de cette pratique à double motivation, scientifique et politique, et qui vient résoudre, d'une manière encore insuffisamment étudiée, le conflit entre la règle et la norme, entre le droit et la souveraineté politique, d'une part, et la normalisation par le quadrillage technique de l'autre part. La médecine vient régir ce jeu entre le pouvoir sur le territoire (propre à la souveraineté classique) et le pouvoir disciplinaire, par l'objectivation instrumentale de la vie en tant que terme moyen entre le corps social et le corps individuel.

Sans suivre ici les traces de cet effort, arrêtons-nous un instant sur ce projet moderne de mise en œuvre d'une pensée médicale. Ses conséquences vont loin, car elles engagent l'idée de vie, une autre idée que celle qui avait fonctionné dans une société traditionnelle, et suscitent une résonance philosophique inouïe. La vie dont il s'agit dans le discours et dans la pratique médicale, reprise des mains de la religion, est ainsi désacralisée et objectivée, retraçant d'une manière complètement différente les partages sociaux : non plus péché et rédemption, mais maladie et guérison, non plus ascèse, mais hygiène, non plus des prêtres et une théocratie, mais des médecins et une somatocratie etc. Qu'est-ce que cela veut dire, au-delà

и теократија - лекари и соматократија итн. Што значи ова, отаде убавите симетрии? Значи дека таквото востановување на медиализацијата, дефинирана како медицинска артикулација на една сè погуста мрежа на однесувања и тела, не ѝ е туѓа (далеку од тоа) на една философска концепција на животот во недостаток од секаква мисловна традиција. Тоа веќе не е светиот живот, даден од еден трансцендентален извор, отпаднат, но предодреден за вечен спас во еден друг свет, тоа е иманентизиран живот, даден еднаш засекогаш во овој свет и сведен на неговата „органичност“, на неговата инструментална судбина, како збир од функции кои ѝ се спротивставуваат на смртта, според класичната дефиниција на Биша (Bichat). Како таков и во неговиот биолошки континуум, тој му овозможува на новиот специјалист за животот, односно лекарот, „ист поглед свртен кон истите нешта, исто делење на зони на перцептивното поле, иста анализа на патолошката појава според видливиот простор на телото, ист систем на транскрипција на она што се перцепира во она што се кажува“. Тој истовремено ѝ овозможува на медицинската дисциплина да изработи клинички курс како „збир од правила кои истовремено или последователно дадоа можност за чисто перцептивни описи, но и за набљудувања медијатизирани од инструменти, за протоколи за лабораториски експерименти, за статистички пресметки, за епистемолошки или демографски констатации, за институционални правилници, за политички одлуки“.⁶

Право на живот и право на смрт - прагот на сувереноста

Значи медицината е таа којашто ја извршува функцијата на посредник помеѓу правото и сувереноста.

de belles symétries ? Cela veut dire qu'une telle mise en place de la médicalisation, définie comme l'articulation médicale d'un réseau de plus en plus dense des conduites et des corps, n'est pas étrangère (loin s'en faut) à une conception philosophique de la vie en rupture de toute tradition de pensée. Ce n'est plus la vie sacrée, donnée par une source transcendante, déçue mais promise au salut dans un autre monde, c'est la vie immanentisée, donnée une fois pour toutes dans ce monde-ci et ramenée à son « organicité », à sa condition instrumentale, en tant qu'ensemble de fonctions qui résistent à la mort, selon la définition classique de Bichat. En tant que telle et dans son continuum biologique, elle permet au nouveau spécialiste de la vie qu'est le médecin, « un même regard posé sur les mêmes choses, un même quadrillage du champ perceptif, une même analyse du fait pathologique selon l'espace visible du corps, un même système de transcription de ce qu'on perçoit dans ce qu'on dit ». Elle permet à la fois à la discipline médicale d'élaborer un discours clinique en tant qu'« ensemble des règles qui ont rendu simultanément ou successivement possibles des descriptions purement perceptives, mais aussi des observations médiatisées par des instruments, des protocoles d'expériences de laboratoires, des calculs statistiques, des constatations épidémiologiques ou démographiques, des règlements institutionnels, des décisions politiques ».⁶

Droit de vie et droit de mort – le seuil de la souveraineté

C'est donc la médecine qui remplit cette fonction de médiateur entre le droit et la souveraineté.

Од една страна, хетерогеностите на општествените слоеви, на политичките, економските или социјалните цели се надминати со овој нов поглед врз животот, технички и оперативен, редукутивен, но истовремено и усложнувачки поглед, секуларизиран, но длабоко засегнат поглед. Општественото распарчување и потребата од политичка кохерентност која би можела да ја обезбеди легитимноста на демократските (или, во секој случај, постмонархистичките) институции, настојуваат да најдат заеднички именител за секоја единка и за сите заедно, како повеќе или помалку рамноправни членови на општеството. Животот станува тој именител, во облик на биолошки континуум или на збир од сили кои не треба толку да се дисциплинираат, да се задушат, колку што треба да се канализираат, да се максимализираат во нивните економски ефекти.

Од друга страна, политичката легитимност (на монархијата или на републиката) може да се обезбеди единствено преку „среќата на целото општество“, според еден израз од крајот на 17-тиот век. Само што оваа среќа веќе не е онаа која беше ветена од искупувањето во еден друг свет, ниту од божествена правда или спокојство, ниту пак од мирот по војните или другите големи несреќи, ами од материјалната гаранција на едно јавно добро кое се состои од „сложено материјално поле каде во игра влегуваат природните богатства, производите од работата, нивното движење, обемот на трговијата, но и уредувањето на градовите и патиштата, животните услови (живеалиште, исхрана итн.), бројот на жители, нивната долговечност, нивната сила и нивната способност за работа“.⁷ Институциите на модерното општество, почнувајќи од она што во 18-тиот век го носело името „полиција“, го земаат на своја одговорност раководењето со општественото тело, и тоа во најматеријалната сми-

D'une part, les hétérogénéités des strates sociales, des objectifs politiques, économiques ou sociaux sont surmontées par ce nouveau regard sur la vie, regard technique et opérateur, réductif et en même temps complexifiant, regard sécularisé mais profondément intéressé. Le morcellement social et le besoin d'une cohérence politique qui puisse assurer la légitimité des institutions démocratiques (ou, en tout cas, post-monarchiques) exigent de trouver un dénominateur commun pour chaque individu et pour tous ensemble, en tant que membres plus ou moins égaux de la société. La vie devient ce dénominateur, sous la forme d'un continuum biologique ou d'un ensemble de forces qu'il s'agit non pas tant de discipliner, de réprimer, mais de canaliser, de maximiser dans leurs effets économiques.

D'autre part, la légitimité politique (de la monarchie ou de la république) ne peut être assurée que par « le bonheur de toute la société », selon une expression de la fin du XVII^e siècle. Simplement ce bonheur n'est plus celui promis par la rédemption dans un autre monde, ni par une justice ou une paix divines, ni non plus par la paix après les guerres ou après d'autres calamités, mais par la garantie matérielle d'un bien public qui comprend « un champ matériel complexe où entrent en jeu les ressources naturelles, les produits du travail, leur circulation, l'ampleur du commerce, mais aussi l'aménagement des villes et des routes, les conditions de vie (habitat, alimentation, etc.), le nombre des habitants, leur longévité, leur vigueur et leur aptitude au travail ».⁷ Les institutions de la société moderne, à commencer avec ce qui portait au XVIII^e siècle le nom de « police », prennent en charge la gestion du corps social, dans le sens le plus matériel de ce corps: il s'appellera « population » et sera le nouvel enjeu des stratégies politiques, économiques et médicales.

сла на ова тело: тоа ќе биде наречено „население“ и ќе биде новиот влог на политичките, економските и медицинските стратегии.

Значи, оваа материјализација на власта минува преку една нова етичка сензибилност, која би можела да се нарече и будење на свеста на модерниот човек: тоа е најпрвин она што Чарлс Тејлор (Charles Taylor) го нарекува „афирмација на обичниот живот“, што ги означува, под нападите најпрво на протестантските религиозни револуции, „аспектите на човековото постоење кои зависат од продукцијата и репродукцијата, односно работата, изработката на добрата потребни за живот, нашиот живот како сексуални битија, вклучувајќи ги бракот и семејството“.⁸ Местото на добриот живот се наоѓа внатре во самиот живот, човечноста на човекот се исполнува низ секојдневните активности: „центарот на добриот живот отсега натаму се наоѓа во нешто во кое секој може да учествува, повеќе отколку во областите за активност кои им беа резервирани само на неколку безделници“.⁹ Со покритичките термини на Хана Арент (Hannah Arendt), овој процес се нарекува „победа на *animal laborans*“ и се состои од секуларизирање на животот како модерно губење на верата (под корозивното влијание на картезијанското сомневање) во бесмртноста и во еден иден свет. И покрај губењето на оваа вера, модерниот човек не се здобил со друга сигурност, онаа во овдешниот свет, ниту пак со сигурноста во својата реалност. Значи модерното време настапило според убедувањето дека најскапоценото богатство на човекот е животот, а не светот.

„Единствената содржина која преостанува се апетитите и желбите, потребите на неговото тело лишени од значење, кои тој погрешно ги толкува како страсти и ги нарекува ‘иррационални’, зашто смета дека со нив не може да расудува, дека со нив не може да просудува. Единственото

Cette matérialisation du pouvoir passe donc par une nouvelle sensibilité éthique, qu'on pourrait appeler aussi prise de conscience, de l'homme moderne: c'est d'abord ce que Charles Taylor nomme « l'affirmation de la vie ordinaire » qui désigne, sous les coups des révolutions religieuses protestantes tout d'abord, « les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des bien nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'êtres sexuels, y compris le mariage et la famille ».⁸ Le lieu de la vie bonne se situe à l'intérieur de la vie même, l'humanité de l'homme s'accomplit dans les actions de tous les jours : « le centre de la vie bonne se situe désormais dans quelque chose à quoi chacun peut prendre part, plutôt que dans les domaines d'activité réservés à seulement quelques gens de loisir ».⁹ Dans les termes plus critique de Hannah Arendt, ce processus s'appelle « la victoire de *l'animal laborans* » et il consiste dans la sécularisation de la vie, en tant que perte moderne de la croyance (sous l'effet corrosif du doute cartésien) dans l'immortalité et dans un monde à venir. Ayant perdu cette croyance, l'homme moderne n'a pas gagné en revanche une autre certitude, celle dans le monde d'ici, ni même la certitude de sa réalité. L'époque moderne a opéré alors selon la conviction que c'est la vie et non pas le monde qui est le bien le plus précieux de l'homme.

« Le seul contenu qui reste sont les appétits et les désirs, les besoins dépourvus de sens de son corps, qu'il prend à tort pour des passions et qu'il appelle 'irrationnels', puisqu'il trouve qu'il ne peut pas raisonner avec eux, qu'il ne peut pas juger avec eux. La seule chose qui pourrait être immortelle,

нешто кое, во краен случај, би можело да биде бесмртно, исто толку бесмртно како и политичкото тело во Антиката и индивидуалниот живот во Средниот век, е постојаниот процес на животот на човековиот вид... Ниту една од најголемите способности на човекот не е попотребна за да се создаде врска помеѓу индивидуалниот живот и животот на видот; индивидуалниот живот станува дел од процесот на животот, и работењето, обезбедувањето на континуитетот на сопствениот живот и на оној на своето семејство е сето она што се бара.“¹⁰

Потоа се случува мутација во перцепцијата што западниот човек ја има за себеси како живо суштество: тој учи, со посредство на дискурсите кои се множат во тоа време, а особено на здравствените иницијативи кои најпрво го засегаат животот во урбаната средина, „што значи да се биде жив вид во еден жив свет, да се има тело, услови за постоење, предвидувања за живот, индивидуално и колективно здравје“.¹¹ Оваа мутација не е спонтана, таа се одвива во текот на еден долг и сложен процес на едуцирање на единките, според нивните привремени идентитети (дете, ученик, војник, болен) или според институциите кои се одговорни за нив, кои ги обликуваат или ги устројуваат: семејство, училиште, војска, болница итн. Овој процес Фуко го нарекува „медицинска акултурација“, процес кој не се ограничува само на ширење на научните информации или на административните мерки, ами учествува и во воведувањето на вредностите поврзани со културата на биолошкиот живот: здравје, хигиена, репродукција итн. (сè до неразумното ширење на овие вредности отаде чисто приватната сфера во 19-тиот век, кон она што истиот филозоф ќе го опише под името државен расизам и кое ќе го достигне своето трагично исполнување со нацизмот).

Под притисок на овие две големи промени кои бавно, но стабилно ги поставија темелите на запад-

à la rigueur, aussi immortelle que le corps politique dans l'Antiquité et que la vie individuelle au Moyen Age, est le processus permanent de la vie de l'espèce humanité... Aucune des plus hautes capacités de l'homme n'est plus nécessaire pour faire le lien entre la vie individuelle et la vie de l'espèce; la vie individuelle devient partie du processus de la vie et travailler, assurer la continuité de sa propre vie et de celle de sa famille, est tout ce qui est requis. »¹⁰

C'est ensuite une mutation dans la perception que l'homme occidental a de lui-même en tant qu'être vivant : il apprend, par le truchement des discours qui prolifèrent à l'époque et surtout des initiatives sanitaires concernant premièrement la vie dans le milieu urbain, « ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective ».¹¹ Cette mutation n'est pas spontanée, elle se déploie à travers un long et compliqué processus d'éducation des individus, selon leurs identités temporaires (enfant, élève, soldat, malade) ou selon les institutions qui les prennent en charge, qui les façonnent ou les embrigadent : famille, école, armée, hôpital, etc. Foucault appelle ce processus « acculturation médicale », un processus qui ne se résume pas à la diffusion des informations scientifiques ou des mesures administratives, mais participe aussi à l'implantation des valeurs liées à cette culture de la vie biologique: santé, hygiène, reproduction, etc. (jusqu'à l'extension insensée de ces valeurs au-delà de la sphère proprement privée au XIX^e siècle, vers ce que le même philosophe décrira sous le nom de racisme d'État et qui trouvera son accomplissement tragique avec le nazisme).

Sous la pression de ces deux déplacements massifs qui ont formé lentement mais solidement l'armature de la

ната модерност, животот влегува во долгорочни стратешки односи кои Фуко ги опишува под името биополитика и/или биомоќ. Со овие термини, тој не предлага парадигма за историско објаснување, сведувајќи ја историјата од двата последни века на линеарна еволуција на однос помеѓу власта (најпрво политичката) и (биолошкиот) живот. Тоа би било грубо и неверно поедноставување на генеалогската намера на францускиот философ. Кога зборува за политизација на биолошкиот живот, неговата намера е да покаже дека, од една страна, политиката се интересира за животот поинаку од кога било до тогаш (односно под притисокот на настаните и катастрофите кој го ставаше животот под знакот на смртта). Од друга страна, самиот живот стана предмет на научно проучување и ослободувајќи се од фаталните контингентности на епидемиите и на гладувањата, ја продолжува својата пертинентност како посебен феномен отаде ова поле на проучување. Така, Фуко го има предвид сложениот процес на „позитивирање“ на животот од страна на власта: како во смисла на доминирање на неговите неконтролирачки манифестации (преку медиализирањето), така во смисла на инструментално користење на овој живот како извор на енергија, профит, здравје, задоволство итн. И повеќе рекурентното отколку постојано присуство на причината за биополитика во доцнежните записи на Фуко јасно покажува дека оваа причина ѝ е подредена на една друга, истовремено поопшта и попрецизна: проучувањето на сложените технологии на власта кои го интегрираат животот и го сведуваат на биолошки континуитет на видот и на објективација на индивидуалното тело. *И* (со сврзник кој е знак за нераздвоивоста), истражувањето на техниките на себеси кои овозможуваат, и покрај густото делење на зони на институционалното, потврдување на една субјективност како сила на отпор и на создавање на сопствено јас.

modernité occidentale, la vie entre dans des rapports stratégiques à long terme, que Foucault décrit sous le nom de biopolitique et/ou biopouvoir. Par ces termes, il ne propose pas un paradigme d'explication historique, en ramenant l'histoire des deux derniers siècles à l'évolution linéaire d'un rapport entre le pouvoir (politique, d'abord) et la vie (biologique). Ce serait une simplification grossière et infidèle à l'intention généalogique du philosophe français. Lorsqu'il parle d'une politisation de la vie biologique, son propos est de montrer que, d'une part, la politique s'intéresse à la vie autrement qu'elle l'a fait depuis toujours (c'est-à-dire sous la pression des événements et des catastrophes qui plaçait la vie sous le signe de la mort). D'autre part, la vie elle-même, devenue objet d'étude scientifique, et s'affranchissant des contingences fatales des épidémies et des famines, prolonge au-delà de ce champ d'étude sa pertinence en tant que phénomène propre. Il a ainsi en vue le processus complexe de « positivation » de la vie par le pouvoir : tant dans le sens d'une domination de ses manifestations incontrôlables (par la médicalisation) que dans le sens d'une utilisation instrumentale de cette vie, comme source d'énergie, de profit, de santé, de plaisir, etc. Et la présence plutôt récurrente que permanente du motif de la biopolitique dans les écrits tardifs de Foucault montre clairement que ce motif est subordonné à un autre, plus général et plus précis en même temps : étudier les technologies complexes du pouvoir qui intègrent la vie et la réduisent à la continuité biologique de l'espèce et à l'objectivation du corps individuel. *Et* (avec une conjonction qui est le signe de l'indissociabilité), investiguer les techniques du soi qui permettent, malgré ce quadrillage serré de l'institutionnel, l'affirmation d'une subjectivité en tant que force de résistance et de création d'un soi propre.

Политики на голиот живот

Така, овој сè потесен однос помеѓу животот и власта, во текот на кој се одвива нивното заемно секуларизирање и разочарување и - ќе повторам збор што е погоре наведен - нивното заемно „позитивирање“, преку сè посуптилното инфилтрање на барањата на едниот/та во артикулациите на другиот/та, на вокабуларот на едниот/та во описот на другиот/та, преку соучесничката поддршка што едниот/та му/ѝ ја нуди на другиот/та и, несомнено, преку една постојана заемна саботажа, станува решавачки факт на модерноста. Точката на нивното неповратно конвергирање го бележи преминот преку еден „праг на биолошка модерност“ што Фуко го опишува преиначувајќи една славна Аристотелова реченица: „Човекот, со милениуми, останал она што и бил за Аристотел: живо животно и, згора на тоа, способно за политичко постоење; модерниот човек е животно со чија политика во прашање е доведен неговиот живот како живо суштество“.¹²

Една, без сомнение, реченица за сеќавање, чија точка на максимален интензитет, односно на проблематичност, се наоѓа, следејќи ја критиката во врска со тоа на Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben), во синтагмата: „згора на *ѝоа*“. Имено, како се одвива овој премин од живо животно до политичко постоење? Која е причината за постоење на овој премин? Или порадо (бидејќи грчката философија и, на еден поинаков начин, модерната философија веќе се обиделе да одговорат на овие први прашања): Што овој премин - од обичниот живот во политичкиот живот - внесол во поредокот на самиот живот? А во поредокот на политичкиот? Поблизу до нас, со Фуко: кои се последиците од ова преиначување по кое предметот *par excellence* на политиката (одново) станува самиот живот или голиот живот (Агамбен)?

Politiques de la vie nue

Ce rapport de plus en plus serré entre la vie et le pouvoir, au long duquel a lieu leur réciproque sécularisation et désenchantement et – pour reprendre un mot cité plus haut – leur mutuelle « positivation », par l’infiltration de plus en plus fine des exigences de l’un(e) dans les articulations de l’autre, du vocabulaire de l’un(e) dans la description de l’autre, par le soutien complice que l’un(e) offre à l’autre et sans doute par un permanent sabotage réciproque, constitue alors un fait décisif de la modernité. Le point de leur convergence irréversible marque le passage d’un « seuil de modernité biologique », que Foucault décrit en renversant une phrase célèbre d’Aristote : « L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d’une existence politique; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question ».¹²

Une phrase sans doute mémorable, dont le point d’intensité maximale et donc de problématicité se trouve, à en suivre la critique de Giorgio Agamben, dans le syntagme : « *de plus* ». En effet, comment se fait ce passage de l’animal vivant à l’existence politique ? Quelle est la raison d’être de ce passage ? Ou plutôt (parce que la philosophie grecque et, d’une autre manière, la philosophie moderne ont déjà essayé de répondre à ces premières questions) : Qu’est-ce que ce passage – de la simple vie à la vie politique – a donné dans l’ordre de la vie même ? Et dans l’ordre du politique ? Plus près de nous, avec Foucault : quelles sont les conséquences de ce renversement suite auquel l’objet par excellence de la politique (re)devient la vie même ou la vie nue (Agamben) ?

Токму во оваа точка толкувањето на Агамбен се одделува од она на Фуко. Последниов ги следи овие последици во односот, кој останал таинствен (дури и ако тоа се должи на прераната смрт на философот), помеѓу политичката технологија и техниките на субјективација, со доста песимистички заклучок кој зборува за прогресивното асимилирање на последниве од страна на првата. Тој, значи, раѓањето на биополитиката и моментот на преминување на биолошкиот праг од страна на западните општества ги сместува во 18-тиот век, кога животот го запоседнува полето на политичкото и кога власта го пренасочува својот интерес за сувереност од територијата кон населението.

Што се однесува, пак, до Агамбен, биополитиката е во состојба да објасни повеќе од овој неодамнешен премин во историјата на модерноста. Прашањето на голиот живот отсекогаш се наоѓало во центарот на политичката активност, тој едноставно извира во сета своја голотија во модерниот свет. Неговото присуство во оваа централна, но истовремено и периферна положба е дадено преку разликата што Грците веројатно ја направиле помеѓу обичниот чин на живеење (*zoé*) и квалификуваниот живот (*bios*), а уште повеќе помеѓу живеењето (*zēn*) и доброто живеење (*eu zēn*), живот онаков каков што се појавува во „необичната формула“¹³ во Аристотеловата *Полиџика*: „зачнат со цел да живее, постоејќи со цел добро да живее“.

Централна, бидејќи голиот живот отсекогаш бил централниот предмет на политичките пресметки, но и целосно периферна, зашто значењето на политичкиот чин е надминување на обичниот чин на живеење кон добро (или кон подобро) живеење. *Zoé* би ја зазел единствената положба на „вклучувачко исклучување“, на референт кој е секогаш присутен и кој секогаш треба да се потисне во неговата анимал-

C'est à ce point que l'interprétation d'Agamben se sépare de celle de Foucault. Le dernier suit ces conséquences dans ce rapport resté mystérieux (ne fut-il ainsi que parce le philosophe est mort si tôt) entre la technologie politique et les techniques de subjectivation, avec une conclusion assez pessimiste, qui parle de l'assimilation progressive des ces dernières par la première. Il situe donc la naissance de la biopolitique et le moment du passage du seuil biologique par les sociétés occidentales au XVIII^e siècle, lorsque la vie envahit le champ du politique et lorsque le pouvoir déplace son intérêt de souveraineté du territoire vers la population.

En revanche, pour Agamben, la biopolitique est en mesure d'expliquer plus que ce passage récent dans l'histoire de la modernité. La question de la vie nue se trouve depuis toujours au centre de l'action politique, simplement elle surgit dans toute sa nudité dans le monde moderne. Sa présence dans cette position centrale et en même temps périphérique est donnée par la distinction que les Grecs auraient faite entre le simple fait de vivre (*zoe*) et la vie qualifiée (*bios*) en encore davantage entre vivre (*zēn*) et bien vivre (*eu zēn*), telle qu'elle apparaît dans « l'étrange formule »¹³ de la *Politique* d'Aristote : « engendrée en vue de vivre, existant en vue du bien vivre ».

Centrale parce que l'objet central des calculs politiques depuis toujours serait la vie nue, mais toute périphérique, puisque le sens de tout acte politique est le dépassement du simple fait de vivre vers un bien (ou vers un mieux) vivre. *Zoé* occuperait cette position singulière d'une « exclusion inclusive », d'un référent toujours présent et toujours à repousser dans son animalité, dans sa primitivité et privatité. Par rapport à ce référent,

ност, во неговата примитивност и привативност. Во однос на овој референт, секогаш присутен (бидејќи го води дејството) и секогаш отсутен (бидејќи никогаш не е достигнат, освен во самото негово уништување), *bios*, како облик-на-живот, ја означува можноста за одделување на биолошкото својствено за човекот, ги означува можностите за живот како сили кои се актуелизираат во политички (во најшироката смисла на овој термин) облици, чинови и процеси. Така, еден облик-на-живот би бил означен со тоа „згора на *шоа*“ од изразот: „живо животно и, згора на тоа, способно за политичко постоење“. Со што повторно се навраќаме на тоа дека политичкиот живот кај Агамбен секогаш следи две спротивни насоки, но кои некаде имаат исто значење: насоката на надминување на обичниот чин на биолошко живеење, кон облик на живот магнетизиран од среќата: „човекот е единственото суштество во чиј живот среќата секогаш е во игра, единственото суштество чиј живот ѝ е непоправливо и болно предодреден на среќата“.¹⁴ Другата насока би била следена од страна на секаква политичка власт, не само почнувајќи од модерното време, туку уште од времето на Грците и Римјаните, и би се состоела во тоа да ја заснова својата легитимност (својата сувереност) во обидот одново да издвои едно ниво на гол живот во однос на секаков облик на живот. Значи активност која доаѓа одгоре и која ѝ ја дава на сувереноста истата дефиниција што Фуко ја беше дал, но овојпат со друг дострел, односно како право на живот и на смрт, право на изолирање на животот и моќ тој да се убие преку суверениот чин.

Помеѓу двете насоки, компликација: иако животот, наречен „природен“, секогаш се наоѓа под закана на смртта, иако сите други се за една единка можни убијци, општествениот живот станува можен како обид за отстранување на една таква закана, со тоа

toujours présent (puisqu'il guide l'action) et toujours absent (parce qu'il n'est jamais atteint, sauf dans sa destruction même), *bios*, en tant que forme-de-vie, marque la possibilité d'un détachement du biologique propre à l'homme, il désigne les possibilités d'une vie en tant que puissances s'actualisant en modes, actes et processus politiques (dans le sens le plus large de ce terme). Une forme-de-vie serait alors désignée par ce « *de plus* » de l'expression : « un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ». Ce qui revient à dire que la vie politique chez Agamben suit toujours deux directions contraires, mais ayant quelque part le même sens : la direction du dépassement du simple fait de vivre biologiquement, vers une forme de vie aimantée par le bonheur : « l'homme est le seul être dans la vie duquel il y va toujours du bonheur, le seul être dont la vie est irrémédiablement et douloureusement assignée au bonheur ».¹⁴ L'autre direction serait suivie par tout pouvoir politique, non seulement depuis la modernité, mais depuis les Grecs et les Romains, et consisterait à fonder sa légitimité (sa souveraineté) dans la tentative de re-séparer un niveau de la vie nue par rapport à toute forme de vie. Une action venant donc d'en haut et donnant à la souveraineté la même définition que Foucault avait donnée, mais cette fois avec une autre portée, à savoir en tant que droit de vie et de mort, droit d'isoler la vie et pouvoir de tuer par l'acte souverain.

Entre les deux directions, une complication : si la vie dite « naturelle » se trouve toujours sous la menace de la mort, si tous les autres sont pour un individu des possibles tueurs, la vie sociale devient possible en tant que tentative d'écartier une telle menace, avec cette

што правото на живот и на смрт му се отстапуваат на суверенот. Според Агамбеното толкување на *Левитан*, власта не се темели на волја или на политичка одлука во облик на општествен договор, ами на можноста, која постанала закон, да загосподари со голиот живот во форма на суверено право да го уништи во исклучителна ситуација, кога сувереноста на власта, а со неа и на општествениот поредок би биле во опасност. Значи исклучокот е оној кој ги прави законот и сувереноста. Оваа исклучителна, или итна ситуација би се наоѓала во самата срж на модерната власт и на голиот живот, како краен предмет и конкретен, супстанцијален, материјален референт на политичката активност, и би го сочинувала „скриениот темел на сувереноста“. Она што ѝ е својствено на модерноста од минатиот век, тоа е нормализирањето на исклучокот, состојбата на итност која станала правило. Несомнено многу силна теза, но која барем е заслужна што уште еднаш го привлекува вниманието врз катастрофите што можел да ги предизвика судирот помеѓу државната власт и голиот живот во тоталитарните режими, кога првата не сака или не може да најде друга легитимност освен во лажната заштита на животот на нејзините субјекти.

Така, оваа теза директно се поврзува со една друга теза која овојпат му припаѓа на Фуко. На неговото последно предавање во 1976-та година тој ни вели: еден од парадоксите на биомокта е фактот дека колку повеќе таа се легитимира преку заштитата на животот, толку повеќе се придвижува кон смртта, кон можноста и способноста да убие. Една држава, како нацистичката, која единственото оправдување го наоѓа во биолошката чистота на своите членови, е самоубиствена држава, бидејќи апсолутната чистота, совршената заштита се наоѓа во смртта, а не во еден среќен живот, во еден облик-на-живот. Во

concession du droit de vie et de mort au souverain. Selon la lecture agambenienne du *Léviathan*, le pouvoir ne se fonde pas sur une volonté ou une décision politique, de l'ordre d'un contrat social, mais sur cette possibilité, devenant loi, de maîtriser la vie nue sous la forme du droit souverain de la détruire en situation d'exception, lorsque la souveraineté du pouvoir et avec elle l'ordre social seraient menacés. Ce serait donc l'exception qui fait la loi et la souveraineté. Cette situation d'exception, ou d'urgence, se trouverait au cœur même du pouvoir moderne et la vie nue, comme objet ultime et référent concret, substantiel, matériel de l'action politique, constituerait « le fondement caché de la souveraineté ». Ce qui est propre à la modernité du dernier siècle c'est la normalisation de l'exception, c'est l'état d'urgence devenu règle. Thèse sans doute très forte, mais qui a du moins le mérite d'attirer encore une fois l'attention sur les catastrophes que la collision entre pouvoir étatique et vie nue a pu provoquer dans les régimes totalitaires, lorsque le premier ne veut ou ne peut trouver d'autre légitimité que dans la supposée protection de la vie de ses sujets.

Cette thèse se trouve ainsi en communication directe avec une autre thèse, appartenant à Foucault cette fois. Celui-ci nous dit dans son dernier cours de 1976 : l'un des paradoxes du biopouvoir c'est le fait que, plus il se légitime par la protection de la vie, plus il se déplace vers la mort, vers la possibilité et la capacité de tuer. Un État, comme celui du nazisme, qui ne trouve autre justification que la pureté biologique de ses membres, est un État suicidaire, puisque la pureté absolue, la protection idéale est dans la mort et non pas dans une vie heureuse, dans une forme-de-vie. Dans un tel État – et ni Foucault ni Agamben ne font des efforts considérables pour marquer

една таква држава - а ни Фуко ни Агамбен не прават позначајни напори за да обележат прецизна разлика помеѓу тоталитарните држави и демократските држави како сигурносни, успокојувачки држави - реалната можност на власта да го заштитува животот ја има како директна последица неможноста, исто толку реална, на субјектите од власта самите да си го заштитат животот. Она што наликува на заштита во суштина е само негативна и рестриктивна судбина на животот: тој веќе не може да постои *освен* ако е заштитен. Тогаш тој веќе не е - како што Агамбен велеше погоре и како што некои од нас го доживеале во комунистичките земји - „живот предодреден на среќата“, ами живот на границата од животот, обично преживување, во кое зборот „обично“ ја означува близината, секојпат болна и опасна, ако не до смртта, тогаш до потчовечкото, до еден гол живот сведен на својата метаболична, примитивно автореференцијална судбина. Тој се откажува, принуден е да се откаже, од секаква политичка претензија, освен ако политичка не значи претерано голтање на симболите, слоганите, идеологиите. Тој е распнат, расстргнат помеѓу, од една страна, псевдополитичкиот и псевдојавниот притисок да бдее над чистотата на националното тело и да ги елиминира патогените фактори (туѓинци од надворешноста или реакционери од внатрешноста) и, од друга страна, непосредната, повеќе одошто приватна, неопходност да го обезбеди, и покрај секаков официјален дискурс за среќата и изобилството, своето биолошко преживување, како и она на своето семејство. Политиката веќе не наоѓа место помеѓу иконата на суверенот (генерален секретар, фирер, партија итн.) и тристоте грама леб по човек или стоте грама путер месечно. Нема јавна улога за играње помеѓу улогата на ласкавец на иконата и очајникот кој се обидува некако да ги прехрани своите. Нема мисла способна да ослободи, со самото свое дејствување, еден облик на живот,

une distinction nette entre les Etats totalitaires et les États démocratiques en tant qu'États assuranciers, sécurisants – la possibilité réelle du pouvoir de protéger la vie a comme conséquence directe l'impossibilité, tout aussi réelle, pour les sujets du pouvoir de protéger par eux-mêmes leur vie. Ce qui semble être protection n'est au fond qu'une condition négative et restrictive de la vie : elle ne peut plus exister *que* comme protégée. Elle n'est plus alors – comme Agamben le disait plus haut, et comme certains d'entre nous l'ont vécu dans les pays communistes – « vie assignée au bonheur », mais vie à la limite de la vie, simple survie, où le mot “simple” désigne le voisinage à chaque fois douloureux et risqué sinon de la mort, alors du sous-humain, d'une vie nue réduite à sa condition métabolique, primitivement auto-référentielle. Elle renonce, est obligée à renoncer, à toute prétention politique, sauf si politique signifie l'ingurgitation en excès des symboles, des slogans, des idéologies. Elle est tendue, déchirée entre, d'une part, la pression pseudo-politique et pseudo-publique de veiller à la pureté du corps national et d'éliminer les facteurs pathogènes (étrangers de l'extérieur ou réactionnaires de l'intérieur) et, d'autre part, la nécessité immédiate, plus que privée, d'assurer, malgré tout discours officiel sur le bonheur et l'abondance, sa survie biologique et celle de sa famille. La politique ne trouve plus de place entre l'icône du souverain (secrétaire général, Führer, parti, etc.) et les trois cent grammes de pain par personne ou les cent grammes de beurre par mois. Pas de rôle public à jouer entre le rôle de l'adulateur de l'icône et le désespéré cherchant de quoi nourrir les siens. Pas de pensée capable de libérer, par son exercice même, une forme de vie, une puissance et une multiplicité des formes-de-vie imaginables. Au lieu d'une pensée, que de l'abandon, l'abandon au mimétisme opportuniste ou à la lutte pour la survie biologique du soi et de ses progénitures.

една сила и една многуслојност на замисливите облици-на-живот. Место мисла, само препуштање, препуштање на опортунистичкиот миметизам или на борбата за биолошко преживување на себеси и на своето потомство.

Биополитиката, во оваа карикатурална форма, но не повеќе од реалноста која што сака да ја опише, истовремено ги става во криза и животот и политиката. Ни живот (како преживување), без проблематизирањето преку неговото политичко надминување во активност, ни политика (како јавно изразување на граѓаните), без гаранцијата, дури и премолчана, за живот кој би требало да се одвива сам по себе.

Нема да одам дотаму со Агамбен да правам одлогорот за истребување политичка парадигма на модерниот Запад, како бесконечна можност која ѝ е дадена на власта да одлучува за животот и за смртта. Но може да му се признае, во Фукоовата инспирација на неговата мисла, а која делумно е и моја, барем еден биланс и едно прашање.

Билансот дека биолошкиот живот, кого денес сите технологии на животот го земаат како оправдување, претставува секуларизиран облик на голиот живот; како резултат на овој процес на секуларизирање, стана можно, за сите форми на современа моќ (политичка, економска, техничка, воена), да го трансформираат животот како себелубов, себецел, во една варијабла во внатрешноста на механизам за техничко управување кој ја изгубил својата автотелеологија и, на тој начин, е присоединет кон една хетеротелеологија. Поинаку кажано, животот е сè уште во центарот на човековата активност, но тоа е само за постојано да бега од овој центар кон технички облици и фигури (како и во политичките

La biopolitique, dans cette forme caricaturale, mais pas plus que la réalité qu'elle veut décrire, met en crise à la fois la vie et la politique. Ni vie (comme survie) sans la problématisation par son dépassement politique dans l'action, ni politique (en tant qu'expression publique des citoyens) sans la garantie, même tacite, d'une vie censée allant de soi.

Je n'irai pas jusqu'à faire avec Agamben du camp d'extermination le paradigme politique de l'Occident moderne, en tant que possibilité infinie donnée au pouvoir de décider sur la vie et sur la mort. Mais on peut lui accorder, dans l'inspiration foucauldienne de sa pensée, et qui est en partie la mienne aussi, au moins un constat et une interrogation.

Le constat que la vie biologique, telle qu'elle est mise aujourd'hui en avant par toutes les technologies du vivant, représente une forme sécularisée de la vie nue; suite à ce processus de sécularisation, il est devenu possible, pour toute forme de pouvoir contemporain (politique, économique, technique, militaire) de transformer la vie en tant qu'auto-affection, auto-finalité, dans une variable à l'intérieur d'un mécanisme de gestion technique, ayant perdu son auto-téléologie, et étant ainsi attachée à une hétéro-téléologie. Autrement dit, la vie est encore au centre de l'action humaine, mais elle ne l'est que pour fuir en permanence ce centre vers des formes et des figures techniques (y compris dans les technologies politiques de nouvelles souverainetés

технологии на нови национални, транснационални или меѓународни суверености), така што смислата (веќе?) не извира освен од „спојот на еден процес на неограничена екотехничка инспекција* и на губењето на можностите за облици на живот и/или за заедничка основа“.¹⁵

Прашањето се однесува на последиците од овој процес: можно ли е сè уште денес да се замисли политика (недржавна, според Агамбен) која востановува „живот за кого, во неговото живеење, се работи за самиот живот, живот на силата“?¹⁶ Може ли да се замисли едно дејство, едно движење кое се развива во зоната на неразликување помеѓу јавно и приватно, помеѓу политичко тело и биолошко тело, во облик на она што италијанскиот филозоф го нарекува „споредна биополитика“? Понатаму, и тоа во една радикална смисла: би можело ли да се каже дека биополитиката (истовремено како дејство на државната власт која цели кон десубјективација и како реакција на субјектите да си пресоздадат идентитет) дефинитивно ги заматува разликите добиени од класичната политика? Доколку е така, дали тогаш голиот живот би дејствувал како корозивен објект-субјект кој се спротивставува на секако определување кое не е техничко, но му доделува деконструктивна вредност на сето она што доаѓа во допир со него?

Во секој случај, една работа е јасна и за двајцата филозофи: во модерната политика, во игра е самиот

* „arrondissement écotechnique“, всушност, повеќезначна синтагма на Нанси, од глаголот „arraisonner“ (1080, „се обидува да убеди“; од латинскиот префикс „ad“ (кон) и „raison“ (ум, разум); (1827, raisonner: философира, мисли, заклучува, вразумува, убедува); „arraisonner un navire“: прави инспекција, преглед, посета на бродот; пристанува брод. (заб. на прев.)

nationales, transnationales ou internationales), en sorte que le sens ne surgit (plus ?) que de « la conjonction d'un processus d'arrondissement écotechnique illimité et d'un évanouissement des possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun ».¹⁵

L'interrogation porte sur les conséquences de ces processus : est-il encore possible aujourd'hui de concevoir une politique (non-étatique, selon Agamben) qui ménage « une vie pour laquelle, dans son vivre, il en va de la vie même, une vie de la puissance »?¹⁶ Peut-on imaginer une action, un mouvement se déployant dans la zone d'indistinction entre public et privé, entre corps politique et corps biologique, sous la forme de ce que le philosophe italien appelle une « biopolitique mineure » ? Plus encore, et dans un sens radical : pourrait-on dire que la biopolitique (à la fois comme action du pouvoir étatique visant la désubjectivation et comme réaction des sujets à se refaire une identité) brouille définitivement les distinctions reçues de la politique classique ? Si oui, la vie nue agirait-elle alors comme objet-sujet corrosif, résistant à toute détermination autre que technique, mais investissant d'une valeur déconstructive tout ce qui vient en contact avec elle?

En tout cas, une chose est claire pour les deux philosophes : dans la politique moderne, il y va de la vie même. Le souci pour la vie est contemporain des grandes révolutions politiques de la modernité. Le droit de vie et de mort, en tant que signe par excellence de la souveraineté, est reformulé en même temps que s'affirme cet autre droit, le droit même de vivre, en tant que revendication du citoyen né avec la Révolution française. La souveraineté absolue de laisser vivre et de faire

живот. Грижата за животот се јавува истовремено со големите револуционерни политики на модерноста. Правото на живот и на смрт, како знак *par excellence* на сувереноста, се реформулира во исто време кога се афирмира другото право, самото право на живеење, како барање на граѓанинот роден со Француската револуција. Значи апсолутната сувереност да дозволите да се живее и да направите да се умре се преиначува во моќ да направите да се живее; но токму во овој период - периодот на последните два века - оваа моќ да направите да се живее со себе носи нечуена моќ да направите да се умре, пред која ништо не е поитно (и поисмејувано во незнаењето и презирањето на оваа итност) од барањето на правото на живеење, само живеење и ништо повеќе, на четирите страни од светот, насекаде каде вредностите на Западот, неговите технички и материјални средства, ја поврзале сувереноста со геноциди, како и моќ на способноста за извршување на вештачки пресеци во еден биолошки континуум кој и самиот е востановен на вештачки начин, за уништување на целиот живот во сите негови облици. Конечно, токму во текот на истиов овој период, целосната десакрализација на животот, одземајќи му ја на тој начин сета света и жртвувачка вредност, го изложува на бесконечна манипулација и на множење во облици за кои сè уште е тешко да се каже дали му припаѓаат на живото или на неживото, на природното или на неприродното.

Спектаклот на правото (и на радоста) на живеење

„Голиот живот“ (да ја искористиме уште еднаш оваа формула илјадапати дискутабилна) е најмалиот заеднички именител во кој повторно се среќаваат богатите и сиромашните, политичарите и обичните граѓани, медиумските ѕвезди и обичните луѓе. Така, „демократизацијата“ на општеството се одвива преку

mourir se transmue donc en pouvoir de faire vivre ; mais c'est à cette époque même – l'époque de deux derniers siècles – que ce pouvoir de faire vivre amène avec soi un pouvoir inouï de faire mourir devant lequel rien n'est plus urgent (et plus bafoué dans l'ignorance et le mépris de cette urgence) que la revendication du droit de vivre, rien que vivre, dans les quatre coins du monde, partout où les valeurs de l'Occident, ses moyens techniques et matériels, ont lié la souveraineté à des génocides et le pouvoir de la capacité d'opérer des coupures artificielles dans un continuum biologique lui-même instauré artificiellement, de détruire en masse la vie dans toutes ses formes. Enfin, c'est pendant cette même époque que la désacralisation totale de la vie, lui ôtant ainsi toute valeur sacrée et sacrificielle, l'expose à la manipulation infinie et à la prolifération sous des formes dont il est encore difficile à dire si elles appartiennent au vivant ou au non-vivant, au naturel ou au non-naturel.

Le spectacle du droit (et de la joie) de vivre

« La vie nue » (utilisons encore une fois cette formule mille fois discutable) est le plus petit dénominateur commun où se retrouvent les riches et les pauvres, les hommes politiques et les simples citoyens, les vedettes média et les gens ordinaires. La « démocratisation » de la société passe alors par cet accès non-discriminatoire de

недискриминаторниот пристап на секого до разбирањето на она што истовремено е и најопшто и нај- посебно, имагоичната и имагинарната претстава на биолошкиот живот на секого.

Животот, во неговата биолошка димензија (и сето негово афективно опкружување), би требало да биде предмет на домашните активности, дури и на она што на англиски се нарекува *privacy* или *intimacy*. Политичкото се востановува онаму каде што ослободувањето од приватното и неговото оставање зад себе е можно, со значењето на слободата што Хана Арент, на пример, го позајмила од Грците. Но не слободата на изразување таква каква што ја сфаќаме денес, ами многу баналната слобода, ако сакате, да можете да го напуштите вашиот дом на некое време, да можете да им се посветите на активности различни од оние на (итно) задоволување на итните потреби.

Кризата која произлегува од заемната трансгресија помеѓу јавното и приватното може да се протолкува и со едно друго значење, видливо во текстот претставен во анекс и својствен за „младите“ посткомунистички демократии. Имаме, значи, кружен процес на, така да кажеме, предизвикување на криза: не само што бесправното навлегување на јавното во приватните работи предизвикува општ немир, ами и „приватизацијата“ (со друго значење од она силно, економско, но имајќи секогаш „економска“ причина, опсесивно трагање по минимален профит, материјален или симболичен) на јавните нешта ја стеснува јавната сфера.¹⁷

Предизвикување на криза во една друга смисла: кризата на политичкото (бесполезност на јавната расправа, политичари како ѕвезди во подем, корупција како долгорочно напуштање на политиката за непосреден

chacun à la compréhension de ce qui est en même temps le plus général et le plus particulier, la représentation imaginaire et imaginaire de la vie biologique de chacun.

La vie dans sa dimension biologique (et tout le fond affectif qui l'entoure) est censée faire l'objet des activités domestiques, même de ce qu'on appelle en anglais *privacy* ou *intimacy*. Le politique s'instaure là où on peut se libérer du privé et le laisser derrière soi, dans un sens de la liberté que Hannah Arendt, par exemple, empruntait aux Grecs. Non pas la liberté d'expression telle que nous la concevons aujourd'hui, mais la liberté très banale, si vous voulez, de pouvoir quitter pour un temps son foyer, de pouvoir se consacrer à d'autres activités que celles de satisfaction (immédiate) des besoins immédiats.

La crise qui surgit de la transgression réciproque entre le public et le privé peut être déchiffrée dans un autre sens encore, visible dans le texte présenté en annexe et propre aux « jeunes » démocraties post-communistes. Nous avons donc un processus circulaire de mise en crise, pour ainsi dire : non seulement l'intrusion du public dans les affaires privées provoque un malaise générale, mais aussi la « privatisation » (dans un autre sens que celui, fort, économique, mais ayant une raison toujours « économique », quête obsessionnelle d'un profit minimal, matériel ou symbolique) des choses publiques rétrécit la sphère publique.¹⁷

Mise en crise dans un autre sens : la crise du politique (inutilité du débat public, devenir-star des hommes politiques, corruption comme abandon de la politique à long terme pour le profit immédiat, insistance hystérique

профит, хистерично инсистирање на имиџот на активноста на штета на самата активност, претерана пропаганда на политичките активности кои би требало да бидат „нормалност“ на политичката „професија“, притисок на политичкото врз правното, отсуство на социјални ефекти во демократското дејствување, и на крај - но списокот може да продолжи - трансформација на демократијата во цел за себе, како вид побогат и поживописен комунизам итн.) ја води политичката активност во безначајност, правејќи ги навистина „важни“ или порадо „интересни“ прашањата поврзани со непосредната благосостојба, индивидуална или микрозаедничка, материјалната благосостојба, перверзниот хедонизам, роден од искривена компензација, од перверзната споредба со туѓите несреќи.

Сето ова завршува - а медиумите тоа претерано го истакнуваат, преку имагоично и идеолошко бомбардирање - со или воодушевено, или очајно затворање (што не мора да подразбира заемно исклучување...) во идентитетот на единката-тело, во нејзините потреби, во нејзините задоволства, во нејзиниот имиџ. Така, ние сме она што го јадеме, што го облекуваме, што го уживаме (во што уживаме), што го чувствуваме/мирисаме (да се чувствуваме добро, но и да мирисаме добро...) итн., значи сето она што го обвиткува телото (од надворешноста и од внатрешноста) во слој на заштита од јавната интерпелација, од учеството во политичката расправа, едноставно, од другите. Демократските форми, на кои многу се инсистира во однос на базичните и супстанцијалните промени на менталитетите, го пренасочуваат сето интересирање - „национално“ интересирање, но и банално интересирање, секојдневна љубопитност - кон обликувањето на овие форми, кон спектаклот на ривалските форми и појави. Ништо не е перспектакуларно од тело изложено во неговата порнографска

sur l'image de l'action au détriment de l'action même, propagande démesurée aux actions politiques qui devraient être la « normalité » de la « profession » politique, pression du politique sur le juridique, absence d'effets sociaux de l'exercice démocratique, enfin – mais la liste peut être longue encore – transformation de la démocratie en fin en soi, comme une sorte de communisme plus riche et plus coloré, etc.) place l'action politique dans le dérisoire, rendant vraiment « importantes » ou plutôt « intéressantes » les questions liées au bien-être immédiat, individuel ou micro-communautaire, bien-être matériel, hédonisme pervers, né d'une compensation tordue, de la comparaison perverse avec les malheurs de l'autre.

Tout cela se traduit – et les médias ne font que le traduire en excès, par bombardement imaginal et idéologique – dans un repli soit enthousiaste, soit désespéré (ce qui n'implique pas forcément l'exclusion réciproque...) sur l'identité de l'individu-corps, sur ses besoins, sur ses satisfactions, sur son image. On est ainsi ce qu'on mange, ce qu'on (re)vêt, ce qu'on jouit (ce dont on jouit), ce qu'on sent (se sentir bien, mais aussi sentir bon...), etc., tout ce qui enveloppe donc le corps (de l'extérieur et de l'intérieur) dans une couche de protection contre l'interpellation publique, contre la participation au débat politique, enfin, contre les autres tout simplement. Les formes démocratiques, sur lesquelles on insiste trop par rapport aux changements de fond et de substance des mentalités, déplace tout intérêt – intérêt « national », mais aussi intérêt banal, curiosité quotidienne – vers le façonnage de ces formes, vers le spectacle des formes et des apparences concurrentes. Rien n'est plus spectaculaire que le corps exposé dans sa nudité pornographique : le corps d'un ministre-vedette habillé en Armani, le corps d'un mutilé, le corps d'un mort, le corps jouissant, le

голотија: телото на министер-свезда облечен во Армани, телото на сакат човек, телото на мртовец, телото во екстаза, телото во агонија. Но и телото како телесност во зародиш на светот: монструозната опипливост на светот која се зголемува во некоја катастрофа, куќа однесена од поплавите, очајните солзи и викотници на настраданите, авион во пламен, навивачите на стадионите, а особено надвор од стадионите образувајќи едно хистерично и срамно тело, „скриена камера“ „Големиот брат“ и потем, на крај, и над сè останато, „Реална ТВ“ „Реална ТВ“, во нејзината форма која е веќе секојдневна (и тоа во една секојдневност која и самата се стреми да стане телереалност), не е само криза на политичко^иио, не е само спектакл во зародиш на политика^ииа, ами е, исто така и особено, исцрпување на сето она што зависи од јавната сфера, во радосната помиреност на секого и на сите заедно. А „посткомунистичките демократии“ добро ја научиле лекцијата за конзумеризмот, кој денес се нарекува „*globalization*“, и во мачната и ризична игра на современото политиканство кое сè повеќе смета на добитната карта скриена во ракавот, на цокерот кој се нарекува екстремизам (или фундаментализам...). Во Франција, во Романија, во други земји, речиси насекаде, екстремистичкиот клоун - кој помеѓу два избора е повеќе живописен - секои четири години станува опасен, преплашувајќи ги добрите демократски души и предизвикувајќи го гневот на лажните интелектуалци космополити.

Овде многу зборував за „биополитиката“ и за „голот живот“. Не знам дали овие термини можат или не можат да се здобијат со философско достоинство. Но, за возврат, ми се чини очигледно дека можат и мораат да предизвикаат расправа околу идентитетот, и тоа тргнувајќи од збир појави кои секој ден се случуваат околу нас. На критиките на овие зборови може да им

corps agonisant. Mais aussi le corps comme devenir-chair du monde : l'épaisseur monstrueuse du monde qui s'exacerbe dans une catastrophe, une maison emportée par les inondations, les larmes et les cris disgracieux des sinistrés, un avion en flammes, les supporters dans les stades et surtout en dehors des stades faisant corps hystérique et obscène, « camera caché », « Big Brother », et puis, enfin, au-dessus de tout, « Real TV ». « Real TV », dans sa forme devenue quotidienne (et dans une quotidienneté aspirant elle-même à devenir télé réalité), ce n'est pas seulement la crise *du* politique, ce n'est pas seulement le devenir-spectacle de *la* politique, c'est aussi et surtout l'épuisement de tout ce qui relève de la sphère publique, dans la résignation joyeuse de chacun et de tous en masse. Et les « démocraties post-communistes » ont bien appris la leçon du consumérisme qui s'appelle aujourd'hui « *globalization* », y compris dans le jeu pénible et risqué du politicianisme actuel qui compte de plus en plus souvent sur la carte gagnante cachée dans la manche, sur le joker qui s'appelle extrémisme (ou fondamentalisme...). En France, en Roumanie, dans d'autres pays, un peu partout, le bouffon extrémiste – plutôt pittoresque entre deux élections – devient dangereux tous les quatre ans, effrayant les bonnes âmes démocrates et suscitant l'indignation des intellectuels prétendument cosmopolitiques.

J'ai beaucoup parlé ici de la « biopolitique » et de la « vie nue ». Que ces termes puissent arriver ou non à une dignité philosophique, je n'en sais rien. Qu'ils puissent et qu'ils doivent éveiller un débat autour de l'identité et à partir d'une somme de phénomènes qui ont lieu autour de nous tous les jours, cela me semble, en revanche, évident. On peut accorder aux critiques de ces mots que

се признае дека биополитиката води кон заемно разградување (преку заемна агресивност) на животот и на политиката; може да им се признае и сомнежот во врска со можноста (не чисто хипотетичка) за „нулто“ ниво на животот, за живот лишен од секаков квалитет или од секаква значенска квалификација. Овие критики се добродојдени и оправдани; тие само не смеат да ја блокираат или да ја пренасочат рефлексивната сензибилност пред екстремните манифестации на бурната средба помеѓу животот и политиката кои денес го сочинуваат светскиот спектакл на „екотехничка инспекција“ (според зборовите на Жан-Лик Нанси (Jean-Luc Nancy)), во кој актерите-гледачи вистински се раѓаат, уживаат, агонизираат и умираат, но овојпат тоа го прават пред камери, отворено, пред сите. Така, правото на живеење веќе не зависи од основното право да имаме права (Аренд, Лефор (Lefort)...), туку од правото да бидеме видени како живееме (добро или лошо), од правото да постоиме само зашто сме видени („скенирани“) како живееме. Свет од кој исчезнуваат „можностите за облици на живот и/или за заедничка основа“,¹⁸ во кој човековите права и несигурните идентитети се веќе само знак за очај на самата цивилизација или на она што се осмеливме да го наречеме, да го мислиме и правиме под закрила на овој збор.

Превод од француски јазик: Јоана Хаџи-Лега

la biopolitique mène vers la dissolution réciproque (par une agression réciproque) de la vie et de la politique; on peut leur accorder aussi le soupçon quant à la possibilité (autre que purement hypothétique) d'un niveau « zéro » de la vie, d'une vie dépourvue de toute qualité ou de toute qualification signifiante. Ces critiques sont bienvenues et justifiées ; simplement elles ne doivent pas bloquer ou détourner la sensibilité réflexive devant ces manifestations extrêmes de la rencontre houleuse entre la vie et la politique, qui composent aujourd'hui le spectacle mondial de « l'arraisonement écotechnique » (pour reprendre les mots de Jean-Luc Nancy), où les acteurs-spectateurs naissent, jouissent, agonisent et meurent pour de vrai, mais ils le font cette fois devant les caméras, au vu de tout le monde. Le droit de vivre ne relève plus ainsi du droit fondamental d'avoir des droits (Arendt, Lefort...), mais du droit d'être vu vivre (bien ou mal), du droit d'exister seulement parce qu'on est vu (« scanné ») vivre. Un monde d'où s'évanouissent « les possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun »,¹⁸ où les droits de l'homme et les identités précaires ne sont plus que le signe d'un désespoir de la civilisation même ou de ce qu'on a osé nommer, penser et faire sous le couvert de ce mot.

Белешки:

1. Текст преземен во *Dits et écrits*, vol.II, (Gallimard: Quarto, 2001), 1582-1595.
2. Ibidem, 1584-1585.
3. « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 1499.
4. « La vie... », 1593. За длабока анализа на оваа синтагма, како и на односот помеѓу филозофијата и животот, да се консултира извонредната книга на P.-A. Miquel, *Comment penser le désordre ?* (Paris: Fayard, 2000).
5. Ibidem.
6. M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 740-741.
7. « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 729.
8. Ch. Taylor, *Les sources du soi. La formation de l'identité moderne* (Paris: Seuil, 1998), 273.
9. Ibidem, 276-277.
10. H. Arendt, *The Human Condition* (The University of Chicago Press, 1958), 320-321.
11. M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)* (Paris: Gallimard, coll. Tel, 1976), 187.
12. M. Foucault, *La volonté de savoir*, 188.
13. G. Agamben, *Homo Sacer*, 15. Во еден друг текст, Агамбен додава дека оваа разлика помеѓу *bios* и *zoé* веројатно исчезнала со модерните јазици „и еден единствен термин - чија нејасност се зголемува пропорционално

Note:

1. Texte repris dans *Dits et écrits*, vol. II (Paris: Gallimard, Quarto, 2001), 1582-1595.
2. Ibidem, 1584-1585.
3. « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 1499.
4. « La vie... », 1593. Pour une analyse profonde de ce syntagme, ainsi que du rapport entre la philosophie et le vivant, voir l'excellent livre de P.-A. Miquel, *Comment penser le désordre ?* (Paris: Fayard), 2000.
5. Ibidem.
6. M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 740-741.
7. « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 729.
8. Ch. Taylor, *Les source du soi. La formation de l'identité moderne* (Paris: Seuil, 1998), 273.
9. Ibidem, 276-277.
10. H. Arendt, *The Human Condition* (The University of Chicago Press, 1958), 320-321.
11. M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)* (Paris: Gallimard, coll. Tel, 1976), 187.
12. M. Foucault, *La volonté de savoir*, 188.
13. G. Agamben, *Homo Sacer*, 15. Dans un autre texte, Agamben ajoute que cette distinction entre *bios* et *zoé* aurait disparu avec les langues modernes « et un seul terme – dont l'opacité croît proportionnellement à la

со сакрализирањето на неговиот референт - ја означува во својата голотија заедничката импликација која секогаш може да се изолира во секој од безбројните облици на живот“ (*Moyens sans fin*, Payot & Rivages, 1995, 13). Многу силно тврдење кое упатува на тоа дека секој облик на живот би овозможил - преку соодветна технологија - одделување на едно нулто ниво на кое животот би бил само голотија. Впрочем ова е идејата што го води целото Агамбеново размислување околу голиот живот и биополитиката.

sacralisation de son référent – désigne dans sa nudité le présupposé commun qu’il est toujours possible d’isoler dans chacune des innombrables formes de vie » (*Moyens sans fin*, Payot & Rivages, 1995, 13). Affirmation très forte, qui laisse entendre que chaque forme de vie permettrait – par une technologie appropriée – la séparation d’un niveau zéro, où la vie ne serait que nudité. C’est par ailleurs l’idée qui guide toute la démarche agambenienne autour de la vie nue et de la biopolitique.

14. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 14.
15. J.-L. Nancy, « Note sur le terme de ‘biopolitique’ », in *La création du monde ou la mondialisation*, (Paris: Galilée, 2001), 143.
16. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 19.
17. Што се однесува до последнава тенденција, сметам дека „симболичната приватизација“ на јавниот простор на градот Клуж од страна на националистичката администрација на градот е симптоматична. Да се консултира, во врска со ова, нашиот текст, « Le regard des pas, le toucher des yeux. Etude de cas : la ville de Cluj (Roumanie) » во бројот 6/2004 на списанието ARCHES. *Revue internationale des Sciences Humaines*, <http://www.arches.ro/revue/no06/no06arto9.htm>.
18. Jean-Luc Nancy, « Note sur le terme de ‘biopolitique’ », *op. cit.*, 143.
14. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 14.
15. J.-L. Nancy, « Note sur le terme de ‘biopolitique’ », in *La création du monde ou la mondialisation* (Paris: Galilée, 2001), 143.
16. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 19.
17. Pour cette dernière tendance, je trouve symptomatique la « privatisation symbolique » de l’espace public de la ville de Cluj par l’administration nationaliste de cette ville. Voir, à ce sujet, notre texte, « Le regard des pas, le toucher des yeux. Etude de cas : la ville de Cluj (Roumanie) » dans le numéro 6/2004 de la revue ARCHES. *Revue internationale des Sciences Humaines*, <http://www.arches.ro/revue/no06/no06arto9.htm>.
18. Jean-Luc Nancy, « Note sur le terme de ‘biopolitique’ », *op.cit.*, 143.

Игор Штикс

Државјанство без Држава, предградија без право на граѓанство*

Igor Štikš

Une Citoyenneté sans Cité, des cités sans citoyenneté

Право на граѓанство, право на државјанство** : ние и другите

Се чини дека правото на граѓанство, како пристап до политиката, е предодредено од границата која јасно

* Насловната синтаagma на овој текст, која е особено тешко да се преведе на македонски без притоа да се редуцира нејзината поливалентност, си игра со повеќезначноста на термините кои ја конституираат, „Cité, citoyen, citoyenneté“ и кои сите произлегуваат од повеќеслојниот термин „Cité“ (од lat. civitas, civitatis.): 1. Античкиот полис, град-држава. 2. Државата, од правен аспект, политичката заедница. Види: држава, нација, република. 3. Значаен град од аспект на правно лице. Види: град, метропола, мегалопола. 4. Најстариот дел од градот. 5. Предградие, гето, комплекс на евтени социјални станови. Ова е современото значење кое денес најчесто му се придава на зборот, особено во смисла на современите гета во француските предградија. (заб. на прев.)

** „Droit de cité“, право на дејствување, на уживање во привилегиите резервирани за членовите на градот; Fig.: да се биде примен, прифатен, да се фигурира некаде. (заб. на прев.)

Droit de cité : nous et les autres

Il semble que le droit de cité en tant qu'accès à la politique soit déterminé par la frontière qui sépare clairement le citoyen du non-citoyen ou de l'étranger. Par définition, la citoyenneté n'est nullement ouverte à tous les individus voulant la posséder et prêts à partager le *destin* de la Cité respective. Il s'agit plutôt d'un privilège, émancipant celui qui en dispose par rapport à ses concitoyens et le distinguant précisément des *autres*, privés de la qualité de membre de la Cité. Ainsi, *l'exclusion* représente le fondement de la citoyenneté. C'est elle qui forme la Cité en désignant ses frontières et en formant à la fois le sujet indispensable de cette construction, celui de *l'autre*, à savoir de *l'étranger*.

ги дели граѓаните/државјаните* од не-граѓаните/не-државјаните или од странецот. По дефиниција, граѓанството/државјанството** никако не е отворено за сите поединци коишто сакаат да го поседуваат и коишто се подготвени да ја делат *судбината* на односната држава. Повеќе станува збор за привилегија којашто го еманципира оној кој располага со неа во однос на другите граѓани од истата држава и по која се разликува токму од *другите*, лишени од статусот на граѓани на државата. Така, *исклучувањето* ја претставува основата на граѓанството/државјанството. Тоа ја формира државата, обележувајќи ги нејзините граници и формирајќи го истовремено неопходниот субјект на оваа конструкција, оној на *другиот*, односно на *странецот*.

Меѓутоа, внатрешните правила секогаш го дозволуваат, под одредени услови, *вклучувањето* на

* „Citoyen“: 1. Граѓанин на државата, кој потпаѓа под нејзината јурисдикција, и кој го ужива правото на граѓанство, но еднакво е обврзан и да ги исполнува граѓанските обврски. 2. Државјанин, лице кое ја има националноста на државата во која живее; статусот на државјанин, во случајов, е оној кој го одредува граѓанскиот статус, односно правото на граѓанство. (заб. на прев.)

** „Citoyenneté“: 1. Правен статус; својство на граѓанин, државјанин, оној кој има право на граѓанство. Граѓанинот државјанин е носител на одредени права, но и на обврски. Терминот „citoyenneté“, можеме да го споредиме со англискиот „citizenship“ каде државјанството како право на граѓанство се заснова врз политичката партиципација на граѓаните. Овој термин, во чиј корен лежи зборот граѓанин (citoyen), се разликува од административниот израз за државјанство во Франција, односно од терминот „nationalité“. Види: европско државјанство. (заб. на прев.)

Cependant, les règles intérieures permettent toujours, à certaines conditions, *l'inclusion* de l'étranger, plus précisément sa transformation en citoyen. La dialectique entre l'inclusion et l'exclusion montre le caractère propre de la citoyenneté : le rapport entre le citoyen et l'étranger, la barrière qui les sépare, et qui peut être soulevée le cas échéant, est nécessaire à sa pratique.¹ Etre citoyen représente une sorte de privilège qui rend impossible, en dernière analyse, l'idée d'une citoyenneté absolument démocratique.² La Cité n'est en effet qu'un *club* particulier.

странецот, поточно неговото трансформирање во граѓанин/државјанин. Дијалектиката меѓу вклучувањето и исклучувањето ја покажува одликата на самото државјанство: односот меѓу граѓанинот/државјанинот и странецот, како и бариерата која ги раздвојува, и која, доколку има потреба, може да биде подигната, се нужни за неговата примена.¹ Да се биде граѓанин/државјанин претставува своевидна привилегија која, во краен случај, ја оневозможува идејата на едно апсолутно демократско државјанство.² Државата* е всушност само приватен *клуб*.

Споредбата со клуб би можела да ни ја објасни самата логика на модерното државјанство, кое во повеќето случаи има национален облик. Меѓутоа, анализата на националното државјанство, како и на формирањето на модерните нации, ни ја покажува воедно недоволноста на една ваква споредба. Во своето дело *Сфераија на правдаија*, Мајкл Волцер (Michael Walzer) го презема истиот методолошки пристап и проценува дека моделот на клубот може да послужи како аналогија на политичката припадност, додавајќи уште две други: припадноста на *квартирои*, и уште поинтересна за нас овде, онаа на *семејството*.³ Модерните држави ја претставуваат рамката во која се собрале првите членови, како впрочем во секој *клуб*, околу една заедничка политичка идеја. Правилата се јасно дефинирани, воспоставени се заедничките

La comparaison avec le club pourrait nous expliquer la logique propre de la citoyenneté moderne, ayant dans la plupart des cas la forme nationale. Cependant, l'analyse de la citoyenneté nationale et de la formation des nations modernes nous montre également l'insuffisance d'une telle comparaison. Dans son ouvrage *Sphère de justice*, Michael Walzer prend le même chemin méthodologique en estimant que le modèle du club peut bien servir d'analogie de l'appartenance politique, et il en ajoute encore deux : celle du *quartier* et, encore plus intéressante pour nous ici, celle de la *famille*.³ Les Etats modernes représentent le cadre dans lequel se sont rassemblés, comme par ailleurs dans chaque *club*, les premiers membres autour d'une idée politique commune. Les règles sont bien définies, le partage du même esprit de corps est établi, ainsi qu'une politique d'admission de nouveaux membres. Si on est en dehors de ce cercle initial, on ne peut devenir son associé que si le club et ses instances nous jugent acceptables. Décrits ainsi, « les Etats sont des clubs parfaits, dotés d'un pouvoir souverain sur leurs processus de sélection ».⁴ Cependant, Walzer n'a pas ajouté un attribut essentiel à ce *club* particulier, plus précisément sa qualité *héréditaire*. Dès que l'adhésion devient *héréditaire*, le *club* commence à prendre la forme d'une grande *famille*.

* Авторот овде го употребува терминот „Cité кој го означува Градот во смисла на старогрчкиот полис, град-држава, односно Државата како „res publica“ на сите нејзини граѓани“, и кој се разликува од терминот „Etat“ со кој вообичаено се означува државата. Сепак, поради недостиг на соодветен термин на македонски, избираме истиот, овде и понатаму во текстот, да го преведеме со терминот „држава“. (заб. на прев.)

принципи на споделување, како и една политика за прием на нови членови. Ако се наоѓаме надвор од овој првобитен круг, можеме да станеме негов член само ако клубот и неговите инстанци нè просудат како прифатливи. Вака опишани, „Државите се совршени клубови, кои имаат целосна сувереност во постапката на селекција“.⁴ Меѓутоа, Волцер не додал едно суштинско својство на овој приватен клуб, поточно, неговиот наследен карактер. Штом зачленувањето станува наследно, клубоџи почнува да го добива обликот на големо семејство. Правото на државите да ја контролираат имиграцијата не го повлекува правото да се контролира емиграцијата, тврди Волцер. Имаме право да го напуштиме клубоџи и да станеме член на друг, под услов да сме примени таму. За Волцер, „имиграцијата и емиграцијата се морално асиметрични“ (72). Проблемот, сепак, се поставува доколку сакаме да го напуштиме семејствоџо, самото засновано врз крвната врска. Раскинувањето на оваа врска се смета за невозможно, како што е еднакво невозможно да се влезе во некое друго семејство, освен по пат на присвојување. Се разбира, штом нациите станат семејни клубови, имиграцијата и емиграцијата се подложуваат на многу посложени услови од оние на правото на контролирање на влезот во нацијата и правото на излез од неа.

Кога Волцер ги споредува семејствоџо и државата, тој повеќе мисли на фактот дека голем број држави биле создадени врз основа на етно-културна припадност. И бидејќи границите на државите произлезени од овој процес не се никогаш доволно големи за да ги опфатат сите членови кои ја споделуваат истата припадност, семејствоџо не може никогаш да биде обединето. (Оттука, впрочем, и постојаната фрустрација чии деструктивни резултати ни се познати). „(...) Семејствата имаат својство нивните членови да се чувствуваат морално обврзани кон луѓе кои

Le droit des Etats de contrôler l’immigration n’entraîne pas le droit de contrôler l’émigration, affirme Walzer. On a le droit de quitter le club et de devenir membre d’un autre à condition qu’on y soit admis. Pour Walzer « l’immigration et l’émigration sont moralement asymétriques » (72). Le problème se pose quand même si on veut quitter la famille, fondée elle-même sur le lien sanguin. Il est considéré comme impossible de rompre ce lien, de même qu’il est impossible d’entrer dans une autre famille, sauf d’une manière adoptive. Evidemment, dès le moment où les nations deviennent des clubs familiaux, l’immigration et l’émigration se soumettent à des conditions beaucoup plus complexes que ne sont le droit de contrôler l’entrée à la nation et le droit d’en sortir.

Lorsque Walzer compare la famille et l’Etat, il pense plutôt au fait qu’un grand nombre d’Etats furent créés sur la base de l’appartenance ethno-culturelle. Et comme les frontières des Etats issues de ce processus ne sont jamais assez grandes pour embrasser tous les membres partageant la même appartenance, la famille ne peut jamais être rassemblée. (D’où d’ailleurs la frustration perpétuelle dont on connaît les résultats destructifs.) «[...] Les familles ont pour caractéristique que leurs membres se sentent moralement obligés envers des gens qu’ils n’ont pas choisis, et qui vivent en dehors du foyer familial. »⁵

тие не ги избрале, и коишто живеат надвор од семејниот дом.⁵ Градејќи ги моделите на *клубоџи* и *семејсџивоџи*, Волцер така само ги предложил аналогиите кои соодветствуваат на двата традиционални типа на формирање на модерната држава: од една страна, таканаречната нација „à la française“ која потсетува на политички *клуб*, и од друга страна, таканаречената нација „à l'allemande“, според примерот на *семеен дом*. Меѓутоа, подеталниот опис на модерното државјанство не би бил точен без предупредувањето дека овие два модела можат да бидат спротиставени само теориски. Всушност, кој и да е почетниот модел, *клубоџи* го презема обликот на *семејсџиво*, а *семејсџивоџи* си ги придава својствата на *клуб*.

Државата-нација долго време била парадигматската рамка на легитимната пракса на државјанството, иако поистоветувањето меѓу нацијата и државјанството не е секогаш точно.⁶ Државјанинот е конципиран како член на една нација, како поединец кој припаѓа истовремено на една „организација која заснова правен статус“, и на една „етничко-културна заедница“.⁷ Според Хабермас, ова *двојно кодирање* на формирањето на државјанинот на една национална држава било применето речиси во сите случаи на конституирањето на нациите. Традиционалната разлика меѓу *Statnation* и *Kulturnation*, што ја спомнавме погоре, покажува само две од најпознатите варијации на овој процес, на чиј крај се наоѓа модерниот граѓанин, *homo nationalis*. Тој е вистински производ со гарантиран правен статус од страна на националната држава и со длабока *национализација* која ефективно ги претворила обичните државјани (*ressortissants*)* во вистински членови на нивната

En construisant les modèles du *club* et de la *famille*, Walzer n'a en effet que proposé les analogies correspondant aux deux types traditionnels de la formation de l'Etat moderne : d'un côté, la nation dite à *la française* rappelant un *club* politique, et de l'autre la nation dite à *l'allemande*, l'exemple d'un *foyer familial*. Cependant, une description plus précise de la citoyenneté moderne ne serait pas exacte sans la précision que ces deux modèles ne peuvent être opposés que théoriquement. En réalité, quel que soit le modèle initial, le *club* prend la forme de la *famille*, et la *famille* se donne les caractéristiques du *club*.

L'État-nation fût pendant longtemps le cadre paradigmatique de la pratique légitime de la citoyenneté, bien que l'équation entre la nation et la citoyenneté ne soit pas toujours exacte.⁶ Le citoyen est conçu en tant que membre d'une nation, comme un individu appartenant à la fois « à une organisation fondant un statut juridique » et « à une communauté ethnico-culturelle ».⁷ Ce *double codage*, selon Habermas, de la formation du citoyen d'un État national fut appliqué quasiment dans tous les cas de la constitution des nations. La différence traditionnelle entre *Staatnation* et *Kulturnation*, qu'on a évoquée plus haut, ne montre que deux des variations les plus connues de ce processus à la fin duquel se trouve le citoyen moderne, *homo nationalis*. Il est un vrai produit d'un statut juridique garanti par l'État national et d'une *nationalisation* profonde ayant transformé effectivement les simples citoyens (*ressortissants*) en vrais membres de leur nation (*nationaux*). La Cité nationale, munie par sa propre *ethnicité fictive*,⁸ c'est-à-dire par la production et la diffusion de la langue nationale et de l'histoire commune, soutenues fortement par la scolarisation, l'administration nationale et le service militaire, était en mesure de sauvegarder sa *cohésion* et son *identi-*

* „ressortissants“: 1. Кој е во надлежност на дадена јурисдикција. 2. Лице кое е во надлежност на дадена држава; државјанин. (заб. на прев.)

нација, национални државјани (nationaux). Националната држава, опремена со сопствениот *фиктивен етнички*,⁸ односно со продукцијата и дифузијата на националниот јазик и на заедничката историја, силно поддржана од школството, националната администрација и воената служба, беше во можност да ја зачува својата *кохезија* и својот *идентитет*. Таа така го направи релативно едноставно идентификувањето на *другиот*, на *странецот*, како надвор од државата, така и внатре нејзините сидови.

Странецот е, значи, државјанин на друга држава, но тој исто така може да биде лице без граѓански статус, како *метециот* од Стара Грција, на пример, член на една малцинска етничка или религиозна заедница во рамките на државата. Во овој случај, тој е едноставно лице кое не соодветствува на етничките и културните критериуми – кои во Стара Грција биле исто така *наследни* – кои *целосно* го дефинираат граѓанинот/државјанинот; и врз таа основа тој никогаш не успева да стане тоа. Но, историјата на националната држава ни покажува еден друг пример, многу посложен, оној на лицето кое го поседува државјанството на една држава, но кое е систематски оддалечувано од политичката држава (Cité politique), кое е стигматизирано како *странец* и дискриминирано под изговор на неодреденоста на неговата припадност и лојалност. Од административна гледна точка, секако, граѓанин, но практично и политички, вистински *метец*.

Овој лик ги населува денес европските предградја и станува политички видлив кога фрла молотови коктели или пак пали автомобили, што од него веднаш прави *news*. Тој живее во тие места што овде ги нарекувам *предградја без право на граѓанство*, гетата каде граѓанството е испразнето од секаква содржина, имено од она што граѓанството е и треба да биде во

té. Elle rendait ainsi relativement simple l'identification de *l'autre*, de *l'étranger* aussi bien en dehors de la Cité qu'entre ses murs.

L'étranger est donc le citoyen d'un autre État, mais il peut être aussi une personne sans le droit de cité, à l'instar des *métèques* de la Grèce antique par exemple, le membre d'une communauté ethnique ou religieuse minoritaire au sein de l'État. Dans ce dernier cas, il est simplement une personne qui ne correspond pas aux critères ethniques et culturels – en Grèce ancienne aussi *héréditaires* - définissant le citoyen *à part entière*; et, sur cette base, il ne parvient jamais à le devenir. Mais l'histoire de l'État national nous montre un autre exemple, beaucoup plus complexe, celui de l'individu qui possède la citoyenneté d'un Etat, mais qui est systématiquement éloigné de la Cité politique, stigmatisé comme *étranger* et discriminé sous le prétexte de l'ambiguïté de son appartenance et de sa loyauté. Un citoyen administrativement, certes, mais pratiquement et politiquement un véritable *métèque*.

Cette figure habite aujourd'hui les banlieues européennes et se rend politiquement visible lorsqu'elle jette des cocktails de Molotov ou brûle des voitures ce qui fait d'elle immédiatement une *news*. Elle habite ces endroits que j'appelle ici *les cités sans citoyenneté*, les ghettos où la citoyenneté est vidée de tout contenu, notamment de ce que la citoyenneté est et doit être en sa forme élémen-

својот елементарен облик, односно, учеството во работите на градот/државата, глас кој се слуша, рамноправен глас со другите.

За време на немирите во француските предградија во ноември 2005 год., го гледавме тоа секоја ноќ, овој маргинализиран граѓанин (сведен на статусот на метек), рамо до рамо со *сѝранци* кои се самите *оддалечени* од градот/државата (кои се самите метеци во европските држави, жители од други земји, носители на дозволи за привремен престој, лица без документи...) - оддалечени и, конечно, *иодложни на ипроишерување*. Во краен случај, тоа е граѓанинот претворен во „член на заедницата“. Поради што, за време на немирите, француските и меѓународните медиуми зборуваа постојано за младите „Магребинци“ или пак за „Северно-Африканците“ и „Африканците“, не спомнувајќи воопшто, или пак многу ретко, дека всушност станува збор за француски државјани – тие најчесто беа тоа – во состојба на револт. И токму затоа овој револт не најде на политички *ипарѝне-ри* во Франција – или пак само на маргинален начин кај екстремната левица – и затоа овие предградија беа изненадувачки тивки за време на масовните манифестации на младите француски студенти и на нивните многубројни партнери (политички партии, синдикати, невладини организации) против договорот за прво вработување (CPE*) неколку месеци подоцна. Две „младини“ во Франција кои очигледно не се познаваат и, уште пострашно, не се препознаваат/признаваат меѓусебно како членови на ист град/иста држава, како сограѓани или граѓани од иста држава, предодредени да ја споделат истата иднина. Билансот е јасен: младите „Французи“, загрижени

taire, la participation dans les affaires de la Cité, une voix qui se fait entendre, une voix égale parmi les autres.

Pendant les émeutes dans les banlieues françaises en novembre 2005, nous l'avons vu chaque nuit, ce citoyen marginalisé (réduit au statut du métèque), côte à côte avec des *étrangers éloignés* eux-mêmes de la Cité (eux-mêmes métèques dans les Cités européennes, des résidents, des porteurs de carte de séjour temporaire, des sans-papiers...) – éloignés et, finalement, *expulsable*. En dernière analyse, c'est le citoyen transformé en 'membre de la communauté'. C'est pourquoi, pendant les émeutes, les médias français et internationaux parlaient sans cesse de jeunes « maghrébins » ou des « nord-africains » et « africains », ne mentionnant pas, ou rarement, qu'il s'agissait effectivement de citoyens français - ce qu'ils étaient en majorité - en révolte. Et c'est précisément pourquoi la révolte n'a pas trouvé de *partenaires* politiques en France – ou éventuellement de façon marginale à l'extrême gauche - et c'est pourquoi ces cités étaient curieusement calmes pendant les manifestations massives des jeunes étudiants français et de leurs nombreux partenaires (des partis politiques, des syndicats, des ONG) contre le contrat premier embauche (CPE) quelques mois plus tard. Deux « jeunesses » en France qui ne se connaissent évidemment pas et, encore pire, ne se reconnaissent pas mutuellement comme des membres d'une même Cité, comme concitoyens destinés à partager le même avenir. Le bilan est clair : les jeunes « Français » inquiets de leur avenir, menacé par le néo-libéralisme, ont réussi à imposer leur volonté. La loi sur le CPE a été retirée. Les jeunes *métèques*, qui ne savaient même pas communiquer leur colère en termes politiques habituels - qui ne comprennent pas ce langage qui se parle sur la scène politique et qui leur paraît à juste titre mensonger et hypocrite - ont vu leur révolte s'éteindre sous le couvre-feu. Dans ce contexte, l'établissement d'un Etat d'urgence de l'épo-

* CPE: Contrat première embauche (заб. на прев.)

за својата иднина, загрозени од неолиберализмот, успеаа да ја наметнат својата волја. Законот против фамозниот СРЕ беше повлечен. Младите *мејсеци*, кои не знаеја дури ни да го искомунцираат својот гнев во вообичаени политички термини – кои не го разбираат тој јазик што се зборува на политичката сцена и кој со право им се чини лажен и хипокритски – видоа како нивниот револт згасна под покривката на полицискиот час. Во овој контекст, воспоставувањето на една вонредна состојба од колонијалната доба во овие *предграда* без *право на граѓанство* не беше само симптоматично, туку и логично.

Но иако огнот на револтот е згаснат, тој сепак сè уште тлее. „Требаше да изгорат во една единствена ноќ 1500 автомобили и потоа, постепено опаѓајќи, 900, 500, 200, сè додека оваа бројка не се доближи до секојдневната ‘нормала’, за да забележиме дека секоја ноќ горат во просек 90 автомобили во нашата мила Франција.“ Жан Бодријар (Jean Baudrillard) вака го почнува својот коментар на настаните од ноември 2005 год., насловен, на карактеристичен начин, *Еби си мајкаџа!*⁹ „Некаков вечен пламен, како оној на Триумфалната капија – продолжува Бодријар – гори во чест на непознатиот Имигрант.“ Во чест на непознатиот Имигрант, да прецизираме, кој го загубил животот на бојното поле на фамозната *национална интеграција*.

Државјанство или апартхејд?

Државата-нација успеа досега да ги најде средствата, честопати насилни, за да им одговори на барањата на *странциите* на нејзиното тло, штитејќи ги на прво место националниот интегритет и идентитет. *Интеграцијата* на странците, која е проблематична дури

que coloniale dans ces *cités sans citoyenneté* n'était pas seulement symptomatique, mais logique.

Mais si le feu est couvert, il n'est pas pour autant éteint. « Il aura fallu que brûlent en une seule nuit 1500 voitures puis, en ordre décroissant, 900, 500, 200, jusqu'à se rapprocher de la « normale » quotidienne, pour qu'on s'aperçoive que chaque nuit 90 voitures en moyenne brûlaient dans notre douce France. » Jean Baudrillard ouvre ainsi son commentaire des événements de novembre 2005, intitulé de manière caractéristique *Nique ta mère !*⁹ « Une sorte de flamme perpétuelle, comme celle de l'Arc de triomphe, poursuit Baudrillard, brûlant en hommage à l'Immigré inconnu. » En hommage à l'Immigré inconnu, précisons, tombé sur le champ de bataille de la fameuse *intégration nationale*.

Citoyenneté ou apartheid ?

L'État-nation a réussi jusqu'à présent à trouver les moyens, souvent violents, de répondre aux revendications des *étrangers* sur son sol, en protégeant en premier lieu l'intégrité et l'identité nationale. *L'intégration* des étrangers, difficile même après l'acquisition de la

и по стекнувањето на државјанството, беше формула која не ги ставаше под прашалник ниту идентитетот на една таква држава ниту пак вештачката основа на нејзината кохезија. Се чини дека интеграцијата е можна само во случај на едно релативно малубројно странско население. Бројот на *сѝранциѝе*, сепак, почна забележително да се зголемува во рамките на западните држави-нации, истовремено со процесот на деколонизација и на економски развој. Земајќи го предвид овој факт, овие држави употребиле и продолжуваат да употребуваат многубројни механизми, со цел да го држат странецот на дистанца од националниот политички живот, дозволувајќи му истовремено да работи и да се насели на нивната територија. Наспроти овој „притисок“ на странците, кој честопати е опишан со демографски термини - а тоа како да има речиси магично влијание врз народното имагинарно и гласачките ливчиња - апаратите на државата-нација вовеле разновидни статуси за овие индивидуи, своевидна *хиерхија на сѝранциѝе*, која требаше да ја надмине традиционалната (и, од друга страна, премногу опасна) дистинкција меѓу државјанинот и странецот.

Станува збор, пред сè, за правната инвестиција на статусот на *ѝосѝојан жиѝел - резиденѝ*,* којшто ги разјаснува сите теориски и практични тешкотии со кои се среќаваше националното државјанство уште од многу одамна и со кои денес, исто така, се соочува европското државјанство. Постојаниот жител, или резидентот, така, не го претставува апсолутниот странец, но тоа не го доближува ниту до слободниот

* „Résident“: 1. Граѓанин на една држава кој живее во друга држава која не е негова татковина, постојан жител; странец; види: шпанските жители во Франција. (заб. на прев.)

citoyenneté, était une formule qui ne mettait en question ni l'identité d'un tel État ni le fondement artificiel de sa cohésion. L'intégration ne semble être possible que dans le cas d'une population étrangère relativement négligeable. Le nombre des *étrangers* a, néanmoins, commencé à augmenter d'une manière significative au sein des Etats-nation occidentaux au fur et à mesure du processus de décolonisation et de croissance économique. En prenant en compte ce fait, ces États ont utilisé et continuent à utiliser de nombreux mécanismes afin de garder l'étranger à distance de la vie politique nationale, en l'autorisant simultanément à travailler et à s'installer sur leur territoire. Face à cette « pression » des étrangers, décrite souvent en termes démographiques - ce qui semble avoir une influence presque magique sur l'imaginaire populaire et les bulletins de vote - les appareils de l'État-nation ont introduit des statuts diversifiés pour ces individus, une sorte de *hiérarchie des étrangers*, qui aurait dû dépasser la distinction traditionnelle (et par ailleurs trop dangereuse) entre le citoyen et l'étranger.

Il s'agit en premier lieu de l'invention juridique du statut de *résident* qui éclaircit toutes les difficultés théoriques et pratiques que connaissait la citoyenneté nationale depuis longtemps et auxquelles se heurte également la citoyenneté européenne aujourd'hui. Le résident, en effet, n'est pas l'étranger absolu, sans être pour autant plus proche du citoyen libre et égal. Il est autorisé à s'installer sur le sol national, à travailler et, bien entendu, à payer des impôts, donc à contribuer à la communauté, dont la vie politique lui reste inaccessible. Cela implique qu'en tant que résident de ces pays il est soumis à toute décision politique, prise par les représentants des citoyens, sans la moindre possibilité d'influer effectivement sur le processus décisionnel.¹⁰

и рамноправниот граѓанин-државјанин. Нему му е дозволено да се насели на националното тло, да работи таму, и, се разбира, да плаќа даноци, значи, да придонесува за заедницата, чијшто политички живот, меѓутоа, му останува недостапен. Тоа значи дека како жител на овие земји, тој е потчинет на секоја политичка одлука, донесена од страна на претставниците на државјаните, без ни најмала можност навистина да влијае врз процесот на одлучување.¹⁰

Пониското ниво од оваа хиерахија на странците е зафатено од поединецот кој поседува дозвола за престој, која му го овозможува само привременото населување и чие продолжување, заедно со она на работната дозвола, е подложено на честа контрола на властите. Но најдраматичната ситуација на онаа на населението ситуирано на дното од оваа скала, односно на *лицата без документи*, апатридите или оние кои бараат азил. Тие се наоѓаат во странска земја, дозволата за престој им е одбиена и, како што е честопати случај, тие немаат ниту правен статус, ниту пак дипломатска заштита, било од нивната родна земја, било од некоја меѓународна организација. Во ваква ситуација и според постоечките меѓународни закони, тие се лишени од секаква можност за легално постоење, претставувајќи така своевидни човечки сенки кои населуваат политички и општествено невидливи зони во самото срце на националните држави.

Вклучувањето на овие лица останува главниот предизвик на националното државјанство, доколку тоа сè уште сака да биде демократско. Ова од причина што старата идеологија на интегрирањето на *различностите* и на *другите* во националната заедница, која претполага да биде обединета и кохерентна, функционира, во новите услови, само на еден дискриминирачки и опресивен начин. Се

Le niveau inférieur de cette hiérarchie des étrangers est occupé par l'individu en possession du titre de séjour, qui ne rend possible que l'installation temporaire et dont la prolongation, avec celle du permis de travail, est soumise au contrôle fréquent des autorités. Mais la situation la plus dramatique est celle de la population située au plus bas de cette échelle, à savoir des *sans-papiers*, des apatrides ou des demandeurs d'asile. Ils se trouvent dans un pays étranger, se voient refuser l'autorisation du séjour et, ce qui est très souvent le cas, ils n'ont ni le statut juridique ni la protection diplomatique soit de leurs pays d'origine, soit d'un organisme international. Dans cette situation et d'après les lois internationales existantes, ils sont privés de toute possibilité d'existence légale, étant ainsi une sorte d'ombres humaines qui habitent des zones politiquement et socialement non-visibles au sein même des Etats nationaux.

L'inclusion de ces personnes reste le défi principal de la citoyenneté nationale, si elle se veut encore démocratique. Car l'idéologie ancienne de l'intégration de la *différence* et des *autres* à la communauté nationale, censée être unie et cohérente, ne fonctionne, dans les nouvelles conditions, que d'une manière discriminatoire et oppressive. Evidemment, une autre forme et un autre contenu de la citoyenneté doivent répondre effectivement à la né-

разбира, некаков друг облик и друга содржина на државјанството треба ефективно да одговорат на нужноста на инклузијата. Дали навистина супранационалното ниво отвора можност за една сосем нова политика, којашто европското државјанство воведено во Маастрихт во 1992 год. само ја најавува? Ако е тоа случај, ова супранационално државјанство би можело да создаде услови кои ќе го дозволат вклучувањето на другите без испитот на едно присилно интегрирање и на усвојувањето на наводно национални или *евројски* вредности.¹¹ Бидејќи овој чекор кон едно подемократско граѓанство/државјанство не е задача само на оние кои ја отвораат својата порта, странците, жителите, имигрантите и другите би играле исто така улога во ова.

Во однос на ова прашање, Јирген Хабермас зборува за *полицитичката акулитурација*. „Сè што треба да се очекува од имигрантите, вели тој, е волјата да се прифати политичката култура на нивната нова татковина, што не ја вклучува обврската да се напушти обликот на културниот живот од нивната родна земја.“¹² Меѓутоа, Хабермас не избра задоволителен термин, бидејќи *акулитурацијата* се чини премногу обележана од својот историски товар. Но, од друга страна, ако се инсистира врз *акулитурацијата*, тогаш треба да се додаде дека таа еднакво би се однесувала на *сите*, а не само на *странците*. Едно *постнационално* или супранационално државјанство би било еднакво ново за националните државјани, кои самите би станале *странци* на европско ниво, како и за имигрантите во Европа. Тие сите би морале да се приспособат на оваа нова ситуација, регулирајќи го на поинаков начин односот меѓу државјанинот и странецот, меѓу политичката припадност и политичкиот идентитет.

cessité de l'inclusion. Le niveau supranational ouvre-t-il vraiment la possibilité d'une politique tout à fait nouvelle, dont la citoyenneté européenne, introduite à Maastricht en 1992, n'est qu'un premier signe ? Si c'est le cas, cette citoyenneté supranationale pourrait créer des conditions permettant l'inclusion des autres sans l'épreuve d'une intégration forcée et de l'adoption de prétendues valeurs nationales ou *européennes*.¹¹ Comme ce pas vers une citoyenneté plus démocratique n'est pas uniquement la tâche de ceux qui ouvrent leur porte, les étrangers, les résidents, les immigrés et les autres y auraient aussi un rôle à jouer.

A ce propos, Jürgen Habermas parle de *l'acculturation politique*. « Tout ce qu'il faut attendre des immigrants, dit-il, c'est la volonté d'accepter la culture politique de leur nouvelle patrie, ce qui n'inclut pas l'obligation d'abandonner la forme de vie culturelle de leur pays d'origine. »¹² Cependant, Habermas n'a pas choisi un terme satisfaisant, car *l'acculturation* semble être trop marquée par son fardeau historique. Mais si, en revanche, on insiste sur *l'acculturation*, il faut ajouter qu'elle serait également destinée à *tous* et pas uniquement aux *étrangers*. Une citoyenneté *postnationale* ou supranationale serait aussi bien nouvelle pour les citoyens nationaux, qui eux-même deviendraient les *étrangers* au niveau européen, que pour les immigrants en Europe. Ils seront tous obligés de s'adapter à cette situation inédite, réglant différemment le rapport entre le citoyen et l'étranger, entre l'appartenance et l'identité politique.

Сепак, овде треба да се запрашама дали државата-нација има право да го штити сопствениот идентитет и интегритет наспроти „заканата“ од странската имиграција? Мајкл Волцер (Michael Walzer) вели дека *заштиторане* е неопходно доколку индивидуите и културите сакаат да го зачуваат својот дистинктивен карактер.¹³ Но, потпирајќи се врз затворањето, државата-нација ризикува да го зголеми уште повеќе постоечкиот расцеп. Системот на заштита на политичкиот живот и на местата на одлучување наспроти големиот број странци и нови граѓани со странско потекло, кои политички воопшто не се претставени или пак се слабо застапени, создава, се разбира, општествена и политичка поделба со екстремно конфликтуален потенцијал. Раскилот меѓу нив и државјаните членови на еден добро заштитен и привилегиран *семеен клуб*, ризикува да се воспостави внатре во самата држава-нација. Овие последниве се оние кои исто целосно профитираат од воведувањето на европското државјанство, со оглед на тоа што истото е условено од националните државјанства на земјите-членки, а тоа, во опишаната ситуација, претставува само дополнителна привилегија, додека ситуацијата на не-европските државјани станува сè потешка. Етјен Балибар (Étienne Balibar) ја опишува оваа тенденција како нечујно, но не помалку постепено воведување на *апартхејдои* во европските општества.¹⁴ Според Балибар, оваа ситуација, во краен случај, ни нуди само две екстремни решенија: или *апартхејд* во Европа или *ојворено граѓанско државјанство*. Се разбира, денес се наоѓаме поблиску до првиот екстрем: националното државјанство, кое од друга страна е единственото што го активира државјанството на ЕУ, се чини поблиску до целосното затворање и до сегрегацијата одошто до безусловното отворање. Претпоставената врска меѓу државјанството и националноста не остава

Toutefois, force est de se demander ici si l'Etat-nation a le droit de protéger sa propre identité et son intégrité contre la « menace » que comporte l'immigration étrangère ? Michael Walzer avance que la *fermeture* est nécessaire si les individus et les cultures souhaitent protéger leur caractère distinctif.¹³ Mais en s'appuyant sur la fermeture, l'Etat-nation risque d'intensifier davantage la fracture existante. Le système de protection de la vie politique et des lieux de décision contre un grand nombre d'étrangers et de citoyens nouveaux d'origines étrangères politiquement non ou faiblement représentés crée évidemment une séparation sociale et politique d'un potentiel extrêmement conflictuel. La rupture entre ceux-ci et les citoyens membres d'un *club familial* bien protégé et privilégié risque de s'établir à l'intérieur même de l'Etat-nation. Ces derniers sont ceux qui profitent aussi pleinement de l'introduction de la citoyenneté européenne, étant donné le fait qu'elle est conditionnée par la nationalité des Etats membres, ce qui n'est dans la situation décrite qu'un privilège supplémentaire, tandis que la situation des non-citoyens communautaires devient de plus en plus difficile. Étienne Balibar décrit cette tendance comme une introduction silencieuse, mais pas pour autant moins progressive, de l'*apartheid* dans les sociétés européennes.¹⁴ Selon Balibar, cette situation ne nous offre finalement que deux possibilités extrêmes : soit l'*apartheid* en Europe, soit la *citoyenneté ouverte*. Évidemment, on se trouve aujourd'hui plus proche du premier extrême : la citoyenneté nationale, qui par ailleurs est la seule à activer celle de l'UE, semble être plus proche de la fermeture totale et de la ségrégation que de l'ouverture inconditionnelle. Le lien présumé entre la citoyenneté et la nationalité ne laisse pas d'espace à l'émergence d'une nouvelle citoyenneté supranationale qui pourrait éventuellement entraîner un modèle nouveau d'intégration politique.

простор за никнување на едно ново супрационално државјанство, кое евентуално би можело да повлече нов модел на политичко интегрирање.

Националност* и државјанство: нераскинлива врска?

Модерното државјанство е замислено во најголемиот број случаи врз основа на една тесна врска со националноста, односно врз основа на припадност на една нација и/или, конечно, на една држава-нација. Државјанството на една држава-нација во овие услови го означува, како што тоа го прецизира Хабермас, „статусот кој е дефиниран од граѓанските права кои истовремено означуваат припадност на еден народ, дефиниран во термини на култура.“¹⁵ Врската меѓу националноста – овде разбрана во смисла на припадност на една *нација*, што вклучува не само политичка припадност туку исто така, поопшто, лингвистичка, културна и, конечно, етничка припадност - и државјанството како политичко-правен статус, долго време беше самата основа на општествената и политичката интеграција на модерната држава. Меѓутоа, во сегашните околности, државата-нација не е веќе способна, без репресија, се разбира, да ја обезбеди таа *културна* база за идентификација на сите индивидуи на нејзината

* Терминот „Nationalité“ на француски јазик има две значења: 1. Постојење или волја за постоење како нација на група луѓе обединети преку заеднички територија, јазик, традиција, аспирации; 2. (1868) Состојба на лице кое е член на одредена нација, државјанство. За нас е особено битно второто значење на овој термин, кој во Р. Франција е официјалниот термин за означување на државјанството. (заб. на прев.)

Nationalité et citoyenneté : un lien indissoluble ?

La citoyenneté moderne est conçue dans la majorité des cas sur la base d'un lien étroit avec la nationalité, c'est-à-dire sur l'appartenance à une nation et/ou finalement à un État-nation. La citoyenneté d'un État-nation dans ces conditions signifie, comme le précise Habermas, « le statut défini par les droits civiques ayant en même temps valeur d'appartenance à un peuple défini en termes culturels. »¹⁵ Le lien entre la nationalité – ici comprise comme appartenance à une *nation*, ce qui inclut non seulement une appartenance politique mais aussi, plus généralement, un attachement linguistique, culturel et, finalement, ethnique - et la citoyenneté comme statut juridico-politique fut pendant longtemps le fondement même de l'intégration sociale et politique de l'État moderne. Cependant, dans les circonstances actuelles, l'État-nation n'est plus capable, sans répression, bien entendu, d'assurer cette base *culturelle* d'identification de tous les individus sur son territoire. Sa cohésion devient ainsi fortement menacée par la même équation qui identifie la citoyenneté à la nationalité (au sens double et extrêmement ambigu du terme d'appartenance *politique* et *culturelle*) et *vice versa*. Cette situation nous permet de parler de la *crise* profonde de l'État-nation. En face d'une telle crise deux conceptions de l'avenir de l'État-nation semblent se confronter : *l'une* qui essaye de réformer la relation entre la nationalité et la citoyenneté en préservant en même temps l'équation entre les deux, et *l'autre* qui revendique la dissolution urgente de ce

територија. Нејзината кохезија така се наоѓа под силна закана на истата корелација којашто го идентификува државјанството со националноста (во двојна смисла на зборот, и крајно двосмислено, на *полицитичката* и *културната* припадност истовремено) и *обратно*. Оваа ситуација ни овозможува да зборуваме за длабоката *криза* на државата–нација. Наспроти една таква криза, се чини дека имаме судир на две концепции за иднината на државата–нација: *една* којашто се обидува да го реформира односот меѓу националноста и државјанството зачувувајќи го истовремено изедначувањето меѓу двете, и *друга*, којашто бара итно напуштање на овој принцип. Природно, оваа дебата станува клучна што се однесува на содржината, функцијата и иднината на едно *супранационално* државјанство.

Првата концепција на реформата на националното државјанство се потпира врз создавањето и развојот на модерното државјанство, односно, врз неговиот суштински однос со националноста. Навистина, државјанството кое го знаеме, тоа е *национално* државјанство, тврдат неговите поборници. „Практиките на државјанството отсекогаш се вршеле во националната рамка; институциите на државјанството отсекогаш биле национални.“¹⁶ Тие сметаат дека државјанството навистина не би можело да се замисли надвор од една историски создадена заедница, чијашто интеграција и идентитет се обезбедени преку *припадноста* и *довербата*¹⁷ меѓу националните државјани кои ја споделуваат истата политичка и историска судбина. Односот меѓу државјанинот и државата е реципрочен: државата му ги гарантира на државјанинот неговите права, барајќи од него исполнување на одредени обврски, најчесто оние на одбраната.¹⁸ Припадноста на една нација и на нејзината држава формира еден заеднички иден-

principe. Naturellement ce débat devient essentiel quant au contenu, à la fonction et à l'avenir d'une citoyenneté *supranationale*.

La première conception de la réforme de la citoyenneté nationale s'appuie sur la création et le développement de la citoyenneté moderne, c'est-à-dire sur sa relation intrinsèque avec la nationalité. En effet, la citoyenneté que l'on connaît, c'est la citoyenneté *nationale*, affirment ses partisans. « Les pratiques de la citoyenneté se sont toujours exercées dans le cadre national ; les institutions de la citoyenneté ont toujours été nationales. »¹⁶ Ils estiment que la citoyenneté ne pourrait pas être envisagée effectivement au-delà d'une communauté historiquement créée, dont l'intégration et l'identité sont assurées par *l'appartenance* et la *confiance*¹⁷ entre les nationaux qui partagent le même destin politique et historique. La relation entre le citoyen et l'Etat est réciproque : l'Etat garantit au citoyen ses droits, en exigeant de lui l'accomplissement de certains devoirs, le plus souvent celui de la défense.¹⁸ L'appartenance à une nation et à son Etat respectif forme une identité commune nécessaire à la pratique active de la citoyenneté.

титет, кој е нужен за активното применување на државјанството.

“Во Западна Европа, нацијата, историска заедница искована од вековите, хранета од спомени, го чува своето идентитарно значење, и покрај својата политичка декадентност, и останува еден од инструментите на општествената кохезија“.¹⁹

Доминик Шнапер (Dominique Schnapper) исто така го потврдува тоа во својата книга *Што е граѓанско? Државјанство? Општеството засновано врз државјанството како граѓанство е граѓански проект, значи со универзална вокација (...)* Но тоа е исто така и историско општество, истовремено заедница на култура, место на колективна меморија и на историски идентитет“.²⁰ Според оние кои го делат неговото гледиште, нацијата останува најпожелната рамка за човекот како припадник на една политичка заедница, и покрај сите општествени и политички тешкотии со кои овој историски концепт се судираше во своето минато и со кои сè уште се судира. Шнапер заклучува: „Во добата на слабеење на институционализираните религии, нацијата сè уште може да биде една од инстанците кои се способни да му дадат смисла на постоењето“.²¹ Се разбира, проблемот се наметнува кога *оние* коишто поседуваат друга политичка и културна *националност* (nationalité), со друга *национална традиција* и со друга *историја* што се потпира врз други концепции на *постоењето*, се спречени да учествуваат на рамноправен начин во одредена „заедница на граѓаните“, дури и кога ја делат нејзината актуелна *судбина*. Бидејќи, тоа е основоположничкиот принцип на таа „национална заедница на државјани“, кој едноставно ја исклучува можноста за вистинска политичка и општествена интеграција на *другите*. Бидејќи оваа интеграција е теориски спротивна на самиот концепт на нацио-

«En Europe occidentale, la nation, communauté historique forgée par les siècles, nourrie de souvenirs, garde sa signification identitaire, malgré sa décadence politique, et demeure l'un des instruments de la cohésion sociale».¹⁹

Dominique Schnapper le confirme également dans son livre *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* : « La société fondée sur la citoyenneté est un projet civique, donc à vocation universelle (...) Mais c'est aussi une société historique, à la fois communauté de culture, lieu de mémoire collective et d'identité historique ».²⁰ Selon ceux qui partagent son point de vue, la nation reste le cadre le plus souhaitable pour l'homme en tant que membre d'une communauté politique, malgré toutes les difficultés sociales et politiques auxquelles ce concept historique se heurtait dans son passé et se heurte toujours. Schnapper conclut : « A l'âge de l'affaiblissement des religions institutionnalisées, la nation peut encore être une des instances susceptibles de donner un sens à l'existence ».²¹ Evidemment, le problème s'impose lorsque *ceux* dotés d'une autre *nationalité* (politique et culturelle), d'une autre *tradition nationale* et une autre *histoire*, et s'appuyant sur d'autres conceptions de *l'existence*, sont empêchés de participer de façon égale à une telle « communauté des citoyens », même lorsqu'ils partagent son *destin* actuel. Car, c'est le principe fondateur même de cette « communauté nationale des citoyens » qui simplement exclut la possibilité d'une vraie intégration politique et sociale des *autres*. Puisque cette intégration est théoriquement contraire au concept même de la citoyenneté nationale – qui ne sépare jamais clairement l'identité politique et l'identité ethno-culturelle - toute réforme démocratique que souhaitent ses partisans ne pourrait changer ce fondement sur lequel elle fut bâtie.

налното државјанство – кој никогаш не прави јасна поделба меѓу политичкиот идентитет и етно-културниот идентитет – никаква демократска реформа што ја посакуваат нејзините поборници не би можела да ја смени таа основа врз која таа била изградена.

Државата-нација отсекогаш била, како што веќе констатиравме, во можност да ги подготви модалитетите за прифаќање на странците и притоа да не ја напушти својата длабоко етничка и/или *еџницизирана* идеологија на припадноста и на *судбинаџа*. Ја наоѓаме потврдата на оваа теза разлистувајќи го, на пример, *Граѓанскиот законик на Република Франција* и читајќи ги членовите кои се однесуваат на стекнувањето или на доделувањето француско државјанство. Според *Граѓанскиот законик*, странецот може да го добие статусот на француски граѓанин, во принцип, на три особено конкретни начини: преку *браќ* со државјанин на таа земја, преку долготраен *џресџој*, којшто вклучува легално *рабоџење*, и конечно, преку *военаџа служба*. *Браќоџ*, како законски сојуз меѓу сопружниците, претставува својидно *џрисиџаџување* на странецот кон големото национално семејство, што се потврдува, порано или подоцна, со *џоџомсиџвоџо*. Од друга страна, тоа е наједноставниот начин на стекнување на националноста, односно државјанството, бидејќи *крвнаџа врска* лесно го претвора странецот во член на нацијата. *Граѓанскиот законик*, исто така, предвидува доделување државјанство на лица кои служеле одреден период во националната армија или во Легијата на странците (!) и кои, на тој начин, го *заслужиле* француското државјанство. Она што е тука значајно е доделувањето на државјанството по пат на декрет на војниците странци кои биле *ранеџи* во мисија.²² Тоа едноставно значи дека *жрџвувањеџо* (*џролиенаџа крв*) за нацијата се смета за доволен

L'Etat-nation a toujours été, comme on l'a déjà constaté, en mesure de préparer des modalités d'acceptation des étrangers en n'abandonnant pas pour autant son idéologie profondément ethnique et/ou *ethnalisée* de l'appartenance et du *destin*. On retrouve la confirmation de cette thèse en feuilletant, par exemple, *Le Code civil de la République française* et en lisant les articles concernant l'acquisition ou l'attribution de la nationalité française. D'après *Le Code civil*, l'étranger peut obtenir le statut du citoyen français, en principe, de trois manières particulièrement concrètes : par le *mariage* avec un ressortissant, par le *séjour* de longue durée, ce qui implique le *travail* légal, et finalement par le *service militaire*. *Le mariage*, en tant qu'alliance légale entre les conjoints, signifie en effet une sorte d'*adhérence* de l'étranger à la grande famille nationale, ce qui se confirme tôt ou tard par la *progéniture*. Par ailleurs, c'est la voie la plus simple d'acquisition de la nationalité, car le *lien sanguin* transforme facilement l'étranger en membre de la nation. *Le Code civil* prévoit aussi l'attribution de la nationalité à des personnes étrangères qui ont servi pendant une période définie dans l'armée nationale ou dans la Légion étrangère (!) et qui ont, de telle façon, *mérité* la nationalité française. Le moment signifiant réside dans l'attribution de la nationalité par décret aux militaires étrangers *blessés* en mission.²² Cela veut simplement dire que le *sacrifice* (*le sang versé*) pour la nation est considéré comme preuve suffisante de la capacité d'un étranger à devenir membre du *club familial* de même *destin*. Par contre, l'acquisition de la nationalité par le séjour légal sur la base du *travail* représente un processus dur et de

доказ за способноста на еден странец да стане член на *семејниот клуб* со иста *судбина*. Од друга страна пак, добивањето на државјанство по пат на легален престој врз основа на *работата* претставува тежок и долготраен процес, кој всушност се заснова врз истата идеја за *жртвување* (*дадена иа крв*). На крајот на даден период на легална работа, странецот, откако ја докажал со своите напори својата вредност на иден државјанин, е оценет како способен целосно да земе учество во националната заедница на државјаните. Сепак, останува еден краен испит, замислен како проверка на познавањето на националниот јазик и на степенот на интеграција, како и на усвојувањето на националните „обичаи и навики“.²³ Така *Граѓанскиот законик*, во својата најнова верзија, ја потврдува сеприсутноста на „*етнички*“ елементи во правната концепција на државјанството на една нација која веќе одамна се смета и самата себеси, а и другите ја сметаат, за *политичка* заедница на државјаните, заемно признаени и обединети преку заедничка држава и заеднички правно-политички систем.

Треба да се констатира, поради недостиг од радикална промена на политиките на националните држави, дека националното државјанство веќе не може да се смета поинаку освен како нерепрезентативно, пристрасно, па дури и дискриминирачко. Задржувањето на речиси светата равенка „државјанство = националност = сувереност“²⁴ сè уште може да предизвика насилни конфликти во самите државите-нации,²⁵ па дури и помеѓу нив. И покрај сè подеструктивниот карактер на врската меѓу државјанството и националноста, сепак ништо не ни дозволува да најавиме скорешен крај на оваа релација. Се чини дека на овој принцип не му недостига сила, а тоа ја става државата-нација, како историски облик, во единствена ситу-

long terme, qui se fonde en effet sur la même idée du *sacrifice (le sang donné)*. A la fin d’une période du travail légal, l’étranger, ayant démontré par ses efforts sa valeur de futur ressortissant, est jugé apte à participer à part entière à la communauté nationale des citoyens. Néanmoins, il reste un examen final conçu comme une vérification de la connaissance de la langue nationale et du degré d’intégration et d’adoption des « mœurs et usages » nationaux.²³ *Le Code civil* confirme ainsi, dans sa version récente, l’omniprésence des éléments « *ethniques* » dans la conception juridique de la citoyenneté d’une nation longtemps considérée, par elle-même et par les autres, comme une communauté *politique* des citoyens, mutuellement reconnus et unis par un État et par un système juridico-politique commun.

Force est de le constater, faute d’un changement radical des politiques des États nationaux, la citoyenneté nationale ne peut plus être considérée différemment que comme non-représentative, partielle, voire discriminatoire. Le maintien de l’équation quasiment sacrée « citoyenneté = nationalité = souveraineté »²⁴ peut encore produire des conflits violents au sein des États-nation²⁵ et même entre eux. Malgré le caractère de plus en plus destructif du lien entre la citoyenneté et la nationalité, rien nous permet pour autant d’annoncer une fin prochaine de cette relation. Il semble qu’il ne manque pas de force à ce principe, ce qui met l’État-nation en tant que forme historique dans une situation singulière. Bien que deux possibilités s’ouvrent devant nous, le résultat, paraît-il,

ација. Иако пред нас се отвораат две можности, резултатот, се чини, на крајот сепак би бил истиот: или државата-нација ќе се трансформира преку конструирањето на супранационални инстанци, и на тој начин ќе престане да биде неоспорниот центар на политичкото, или самата структура на државата-нација ќе се урне, на помалку или повеќе насилен начин, под товарот на сопственото дисфункционирање. Во една таква ситуација, идејата на европското државјанство можеби укажува на еден можен пат на укинување на тоа вознемирувачко тројство („државјанство = националност = сувереност“).

Европското државјанство и супранационалната политика

Во 1974-та год., во New School for Social Research во Њујорк, Рејмонд Арон (Raymond Aron) одржа предавање насловено како прашање: *Дали е можно мултинационално државјанство?* Во тоа предавање, Арон го ситуира проблемот на едно меѓу-ниво, и дава јасно негативен одговор на поставеното прашање. Според Арон, мултинационалното државјанство не е можно затоа што неговиот карактер е едноставно „противречен“.

„Кога американските држави заедно одлучија по пат на *Covenant* да ги основаат Соединетите Американски Држави и да се потчинат на еден Устав, природата и содржината на државјанството притоа не се променија. (...) Должноста да се осигура, макар и насила, почитувањето на државјанството била пренесена на друга држава или (...) на друга инстанца. Во случај движењето кон европското единство да доведе до создавање на федерална држава, нештата не би биле поинакви.“²⁶

serait finalement le même : soit l'État-nation se transformera par la construction des instances supranationales, et cessera ainsi d'être le centre incontestable du politique, soit la structure même de l'Etat-nation s'écroulera, d'une manière plus ou moins violente, sous le poids de son propre dysfonctionnement. Dans une telle situation, l'idée de la citoyenneté européenne signale peut-être une voie possible de dissolution de cette trinité troublante (« citoyenneté = nationalité = souveraineté »).

La citoyenneté européenne et la politique supranationale

En 1974, à la New School for Social Research de New York, Raymond Aron a prononcé une conférence intitulée en forme de question : *Une citoyenneté multinationale est-elle possible ?* Dans cette conférence, Aron situe le problème au niveau intermédiaire, et donne une réponse clairement négative à la question posée. Selon Aron, la citoyenneté multinationale n'est pas possible, parce que son caractère est simplement « contradictoire ».

« Quand les Etats d'Amérique ont ensemble décidé par *Covenant* de constituer les Etats-Unis d'Amérique et de se soumettre à une Constitution, la nature et le contenu de la citoyenneté n'ont pas changé pour autant (...). Le devoir d'assurer, fût-ce par la force, le respect de la citoyenneté a été transféré à un autre Etat ou (...) à une autre instance. Au cas où le mouvement vers l'unité européenne aboutirait à un Etat fédéral il n'en irait pas autrement. »²⁶

Меѓутоа, треба ли да потсетиме дека ваква споредба меѓу европската интеграција по Втората светска војна и Соединетите Американски Држави во времето на нивното создавање не е соодветна? Прво, независниот политички ентитет во Северна Америка беше создаден единствено како федерална држава на американската нација во зародиш, и ги обедини државите кои претходно беа под доминација на британското колонијално царство. Второ, претходно не постоеја независни *национални* држави кои во даден миг одлучиле да се обединат во таканаречена мултинационална или супранационална федерација. И покрај различните историски услови, државјанството на САД не е воопшто различно од француското државјанство: тоа е национално државјанство по начинот на кое е конституирано и по својот карактер. Едноставно, немаше *нации* пред создавањето на федералната држава, во која истовремено беше воведена американска националност за сите државјани на основачките држави. Случајот на ЕУ е посложен и историски неспоредлив. За Арон, мултинационално државјанство во Европа би било теориски противречно, бидејќи, според него, државјанство отаде историската врска со националноста би било незамисливо. „Проширувањето на политичкиот ентитет повлекува повеќе трансфер одошто мутација на државјанството“, тврди тој. Според примерот на САД, европско државјанство би постоело само врз основата на европска националност, односно како резултат на една европска нација-држава. Немаме мутација или промена на содржината во едно мултинационално државјанство, тоа е едноставно пренесено „на друга држава, на друга инстанца“. Националноста, значи, никогаш не се одвојува од државјанството, овојпат од она на еден поширок ентитет. Бидејќи односот меѓу државјанинот и неговата држава се состои во реципроцитетот на правата

Une comparaison, faut-il rappeler, entre l'intégration européenne après la Deuxième guerre mondiale et les Etats-Unis de l'époque de leur création n'est pourtant pas adéquate. En premier lieu, l'entité politique indépendante en Amérique du Nord fut créée uniquement comme un État fédéral de la nation américaine naissante, rassemblant les Etats sous la domination précédente de l'empire colonial britannique. Deuxièmement, il n'y avait pas auparavant d'États *nationaux* indépendants ayant décidé à un moment donné de s'unir en une fédération dite multinationale ou supranationale. Malgré les circonstances historiques dissemblables, la citoyenneté des Etats-Unis n'est guère différente de la citoyenneté française : c'est une citoyenneté nationale de par sa constitution et son caractère. Il n'y avait simplement pas des *nations* avant la création de l'Etat fédéral, dont la nationalité américaine fut introduite pour tous ses citoyens des États composants à la fois. Le cas de l'UE est plus complexe et historiquement incomparable. Pour Aron, une citoyenneté multinationale en Europe serait théoriquement contradictoire, car selon lui une citoyenneté au-delà du lien historique avec la nationalité serait impensable. «L'élargissement de l'entité politique entraîne un transfert plutôt qu'une mutation de la citoyenneté», affirme-t-il. A l'instar des Etats-Unis, la citoyenneté européenne n'existerait que sur la base de la nationalité européenne, c'est-à-dire comme résultat d'un Etat-nation européen. Il n'y a pas de mutation ou de changement du contenu dans une citoyenneté multinationale, elle est simplement transférée « à un autre Etat, à une autre instance ». La nationalité ne se sépare donc jamais de la citoyenneté, cette fois-ci de celle d'une entité plus large. Puisque le rapport entre le citoyen et son Etat consiste dans la réciprocité des droits et des devoirs, avoir la nationalité d'un Etat signifie un attachement *émotionnel* en faveur de cet Etat garantissant les droits et revendiquant pour sa part l'accomplissement de cer-

и обврските, да се има државјанство на една држава означува *емоционална* приврзаност во корист на таа држава, која, од своја страна, ги гарантира правата и бара извршување на одредени обврски, особено онаа на воената служба, чие отслужување е, според Арон, клучно за дефиницијата на државјанинот. Значи, тоа би било невозможно на супранационално ниво, и, од друга страна, самата цел на еден ваков пренос кон горе останува спорна: „европската држава би била уште подалеку од државјанинот отколку националната држава“. Се разбира, Арон се чува од секаква концепција за некакво поинакво државјанство од она на државата-нација, сметајќи го за неостварливо, па дури и како закана за самата идеја на модерното државјанство. Некакво супранационално државјанство не би можело да ги замени функциите на националното државјанство, да ја осигура кохерентноста на државјаните и нивната приврзаност кон државата и, конечно, да ја гарантира суштинската размена меѓу правата и должностите. Едно европско *супранационално* државјанство би требало да се потпира врз поинаква основа од онаа врз која историски се втемелило националното државјанство, а тоа пак, тврди Арон, е *незамисливо*.

Ве потсетувам дека Рејмонд Арон го држи ова предавање во 1974-та год. и дека во тоа време Европската заедница повеќе е дефинирана со економски отколку со политички термини. Идејата на државјанството на Заедницата, меѓутоа, е присутна и токму оваа недефинирана ситуација го стимулира размислувањето за една ваква тема: „Само во онаа мера во која Европската заедница не сочинува федерална држава, таа ни нуди оригинална тема за размислување“ заклучува Арон. Сепак, и покај неговата претпазлива недоверба, оваа оригинална *тема* навистина стана оригинална *ситуација* по Договорот од Мастрихт: се роди европско државјанство без притоа да имаме

tains devoirs, surtout le service militaire, dont l'exercice est, selon Aron, crucial pour la définition du citoyen. Au niveau supranational, cela serait donc impossible et, par ailleurs, le but même d'un tel transfert vers le haut reste contestable : « l'Etat européen serait encore plus loin du citoyen que l'Etat national. » Evidemment, Aron se méfie de toute conception d'une citoyenneté différente de celle de l'Etat-nation, la considérant comme irréalisable, voire menaçante quant à l'idée même de la citoyenneté moderne. Une citoyenneté supranationale ne saurait remplacer les fonctions de la citoyenneté nationale, assurer la cohérence des citoyens et leur attachement à l'Etat et, finalement, garantir l'échange essentiel entre les droits et les devoirs. Une citoyenneté européenne *supranationale* devrait s'appuyer sur une autre base que celle sur laquelle s'est historiquement forgée la citoyenneté nationale, ce qui est, affirme Aron, *inconcevable*.

Je rappelle que Raymond Aron prononce cette conférence en 1974 et qu'à l'époque la Communauté européenne est plutôt définie en termes économiques que politiques. L'idée de la citoyenneté de la Communauté est pourtant présente et c'est exactement cette situation indéfinie qui stimule la réflexion sur un tel sujet : « Ce n'est que dans la mesure où la communauté européenne ne constitue pas un Etat fédéral qu'elle offre à notre réflexion un thème original », conclut Aron. Néanmoins, malgré sa méfiance, ce *thème* original est effectivement devenu une *situation* originale après le Traité de Maastricht : une *citoyenneté européenne* a vu le jour sans qu'il y ait un Etat fédéral européen auquel on pourrait transférer le devoir

европска федерална држава на која би можеле да ѝ ја пренесеме обврската да ги осигура почитувањето и применувањето на своето државјанство! Накусо, беше создадено државјанство без држава!

Воведувањето на „државјанството на Унијата“ во 1992-та год. навистина претставуваше нова ситуација и предизвика многубројни расправи што се однесуваа на неговата функција, неговата содржина, неговата дефиниција и примена. Врската меѓу државјанството на Унијата и националното државјанство јасно покажува дека стариот принцип „државјанство=националност“ останува неначат и покрај политичкото и правното постоење на едно државјанство кое е по дефиниција *supra*-национално. Во точката 1 од членот 8 од Договорот од Маастрихт тоа е јасно потврдено: „државјанин на Унијата е секое лице кое има национално државјанство на која и да е државачленка“. Ова значи дека ова европско државјанство е својство, или поинаку кажано, привилегија на националното државјанство и дека тоа не вклучува ништо повеќе од одредени заеднички бенефиции за полноправните жители на земјите-членки. Државјанинот како европски државјанин располага со правото на движење и престој (член 8 А), со активното право на глас и пасивното право да биде избран во Европскиот парламент (член 8 Б), како и со правото на дипломатска и конзуларна заштита на сите земји-членки на територијата на трета држава (член 8 Ц). Се разбира, политичката содржина, која евентуално би можела да предизвика појава на супранационален политички простор и, до одреден степен, да го дефаворизира приматот на националната сувереност и на механизмите на одлучување на националните држави, е строго ограничена. Од друга страна, Договорот од Амстердам ја надополнува точката 1 од членот 8 со реченица која оневозможува какво и да е недораз-

d'assurer le respect et la pratique de sa citoyenneté ! En bref, une citoyenneté a été créée sans Cité !

L'introduction de "la citoyenneté de l'Union" en 1992 a produit effectivement une situation inédite et a provoqué de nombreux débats quant à sa fonction, à son contenu, à sa définition et à son application. La relation entre la citoyenneté de l'Union et la citoyenneté nationale montre bien que le vieux principe « citoyenneté = nationalité » reste intact malgré l'existence politique et juridique d'une citoyenneté par définition *supra*-nationale. Dans le point 1 de l'Article 8 du Traité de Maastricht cela est bien confirmé : « un citoyen de l'Union est toute personne ayant la nationalité d'un État membre. » Cela veut dire que cette citoyenneté n'est qu'une disposition ou, autrement dit, un privilège de la citoyenneté nationale et que cela n'implique rien de plus que certains bénéfices mutuels pour les ressortissants des pays membres. Le citoyen en tant que citoyen européen dispose du droit de circulation et de séjour (Art. 8 A), du droit de vote et d'éligibilité au Parlement européen (Art. 8 B) et du droit de protection diplomatique et consulaire de tous les États membres sur le territoire d'un État tiers (Art. 8 C). Evidemment, le contenu politique qui pourrait éventuellement entraîner l'émergence d'un espace politique supranational et, à un certain degré, défavoriser la primauté de la souveraineté nationale et des mécanismes décisionnels des États nationaux, est strictement limité. Par ailleurs, le Traité d'Amsterdam ajoute au point 1 de l'article 8 une phrase qui rend impossible tout malentendu : « la citoyenneté de l'Union complète la citoyenneté nationale et *ne la remplace pas*. »²⁷

бирање: „државјанството на Унијата го надополнува националното државјанство, а не го заменува“.²⁷

Европското државјанство, така, е ставено во теориски и практично чудна позиција. Не станува збор за политички активно државјанство, туку повеќе за едно „атрибуирано државјанство“ (citoyenneté d'attribution), кое се заснова врз реципроцитетот на правата, и е резервирано за поединците кои се државјани на земјите-членки на Унијата. Воведувањето на европското државјанство, се чини, не произлегло ниту од некаква поголема промена на политиката во Европа, ниту пак од некакво длабоко проширување на демократските права, туку, напротив, овој чин бил придружен како со зајакнувањето на надворешните граници, така и со она на политичките и општествените граници во самата Унија. Слободата на движење, придружена со бришењето на внатрешните граници за полноправните жители на Унијата, и ЕУ назначена како полициска тврдина за сите *други*, ги претставуваат лицето и опачината на истиот медал од Мастрихт.

Поставувајќи го националното државјанство на земја-членка како услов, европското државјанство директно исклучува голем број странци кои се жители на Унијата и ги дефаворизира во однос на државјаните на земјите-членки. Освен тоа, ова воведо нови елементи во однос на *хиерархијата на статусите на индивидуите* во Европа: државјаните на државите-членки располагаат со државјанство на Заедницата и живеат рамо до рамо во Европа со жителите кои не се државјани на Заедницата, кои потекнуваат од трети земји, со странците без постојано жителство, и конечно, со бегалците, побарувачите на азил, лицата без документи итн. Така, демократскиот лик на ова „државјанство со повеќе брзини“ станува

La citoyenneté européenne est ainsi mise dans une position théoriquement et pratiquement curieuse. Il ne s'agit pas d'une citoyenneté politiquement active, mais plutôt d'une « citoyenneté d'attribution », fondée sur la réciprocité des droits, et réservée aux individus disposant de la nationalité des pays membres de l'Union. L'introduction de la citoyenneté européenne, semble-t-il, n'a résulté ni d'un changement majeur de la politique en Europe ni d'un élargissement profond des droits démocratiques, mais, au contraire, cet acte fut accompagné aussi bien par le renforcement des frontières externes que des frontières politiques et sociales à l'intérieur même de l'Union. La libre circulation, accompagnée par l'effacement des frontières internes pour les ressortissants de l'Union, et l'UE désignée comme forteresse policière pour tous les *autres* sont le recto et le verso de la même médaille de Maastricht.

En posant comme condition la nationalité d'un pays membre, la citoyenneté européenne exclut directement un grand nombre d'étrangers résidant dans l'Union et les défavorise par rapport aux ressortissants des Etats composants. De surcroît, cela a introduit de nouveaux éléments à la *hiérarchie de statuts des individus* en Europe : les nationaux des Etats membres disposant de citoyenneté communautaire vivent côte à côte en Europe avec les résidents non-communautaires, provenant des pays tiers, avec les étrangers non-résidents, et finalement avec les réfugiés, les demandeurs d'asile, les sans-papiers, etc. Le visage démocratique de cette « citoyenneté à plusieurs vitesses » devient ainsi contestable, tandis que son fonctionnement politique est bloqué

спорен, додека неговото политичко функционирање е блокирано уште од неговото раѓање: засновано врз националната припадност и врз реципроцитетот на правата, европското државјанство може да постои единствено како дополнителна предност на националното државјанство на земјите-членки. Избегнувајќи да се потпре врз *жишелсивошио* (*résidence*) како темел на државјанството, што би го направило поинклузивно, порепрезентативно, подемократско и, конечно, полегитимно, европското државјанство во својот сегашен облик повеќе се обидува да ја зајакне врската меѓу нацијата, државјанството и сувереноста, отколку да го стимулира *трансферот* од центарот на политичкиот живот кон супранационалното ниво. Од друга страна, според постапката, националните држави се оние кои доделувајќи го или не националното државјанство, одлучуваат кој е, а кој не е и не може да биде, Европеец во Европа.

Скоро 15 години после Договорот од Маастрихт, меѓутоа, резултатите се мерливи, и тоа им овозможи на одредени набљудувачи да зборуваат за „криза на содржината, криза на легитимноста, криза на функционирањето“²⁸ на европското државјанство. Една куса анализа на ефектите од воведувањето на правото на слободно движење, правото на глас и на пасивното право да се биде избран, ја потврдува оваа дијагноза. Уште од почетокот „слободата на движење“ беше перцепирана како најважниот елемент. Денес, меѓутоа, лесно можеме да заклучиме дека тоа право не се употребува толку широко колку што се очекуваше на почетокот. Откако еднаш се стекнаа со правото да се населат каде сакаат во рамките на Унијата, Европејците не почнаа да мигрираат повеќе од порано. Освен тоа, и кога мигрираат, тие не остануваат трајно во други земји, особено не повеќе од странците коишто доаѓаат од земјите што

dès sa naissance : fondée sur l'appartenance nationale et sur la réciprocité des droits, la citoyenneté européenne ne peut exister que comme un avantage supplémentaire de la nationalité des Etats membres. En évitant de s'appuyer sur la *résidence* comme fondement de la citoyenneté, ce qui la rendrait plus inclusive, plus représentative, plus démocratique et, finalement, plus légitime, la citoyenneté européenne dans sa forme actuelle tente plutôt de renforcer le lien entre la nation, la citoyenneté et la souveraineté que de stimuler le *transfert* du centre de la vie politique au niveau supranational. Par ailleurs, d'après la procédure, ce sont les Etats nationaux, qui, en accordant ou pas la nationalité, décident qui est, et qui n'est pas et ne peut pas être, *euro péen* en Europe.

Presque 15 ans après le Traité de Maastricht les résultats sont pourtant mesurables, ce qui a permis à certains observateurs de parler d'une « crise de contenu, crise de légitimité, crise de fonctionnement »²⁸ de la citoyenneté européenne. Une brève analyse des effets d'inauguration des droits de libre circulation, de vote et d'éligibilité donne raison à ce diagnostic. Dès le début, « la libre circulation » était perçue comme l'élément le plus important. Nous pouvons facilement conclure aujourd'hui que ce droit n'a toutefois pas été utilisé aussi largement que cela avait été attendu au départ. Une fois qu'ils ont disposé du droit de s'installer où ils le veulent au sein de l'Union, les Européens n'ont pas commencé à migrer plus souvent qu'auparavant. En plus, quand ils migrent, ils ne restent pas durablement dans d'autres pays, surtout pas plus que les étrangers, provenant des pays non-membres. Le droit de libre circulation a été conçu sur le lien intime avec le droit de vote aux élections municipa-

не се членки. Правото на слободно движење било конципирано врз основа на тесната врска со правото на глас на локалните избори и правото да се биде избран во Европскиот парламент. Учеството во локалните избори за европските државјани кои живеат во другите земји на Унијата на времето било сметано како важен чекор за укинувањето на поистоветувањето на државјанството со националната припадност. Досега, меѓутоа, ова право немало директни последици во однос на овој принцип. Националните држави едноставно ја блокираа долго време оваа правна новина, наметнувајќи рестрикции на ова право.²⁹ Тоа беше придружено со слаба мобилизација на оваа категорија на Европејци, што конечно се потврди, повеќепати впрочем, со ниската стапка на учество на локалните избори. Накусо, поединецот останува полноправен државјанин на својата земја, имајќи ја истовремено можноста, доколку работи и си го плаќа данокот во новата земја, релативно да влијае, со својот глас, врз одлуките донесени на локално ниво. Од друга страна, концесиите кон странците кои потекнуваат само од Европската унија, се наградени со заемните бенефиции. Доколку го земеме предвид овој слаб политички резултат и фактот дека оние кои не се жители на Заедницата се лишени од овие права дури и на локално ниво, оправдано се прашуваме: кому му е навистина наменето европското државјанство?

Меѓутоа, по мое мислење, правото да се биде избран во Европскиот парламент, и покрај тоа што досега било ретко употребувано, содржи неколку одлучувачки елементи кога станува збор за политичката иднина на европското државјанство. Според тоа право, државјанин на Унијата може да биде кандидат на изборите за Европскиот парламент³⁰ не само во својата сопствена земја, туку исто така и онаму каде

les et de l'éligibilité au Parlement européen. La participation aux élections locales pour les citoyens européens résidant dans les autres pays de l'Union était considérée à l'époque comme un pas important vers la dissolution de l'équation entre la citoyenneté et la nationalité. Jusqu'à présent cependant ce droit n'a pas eu de conséquences directes quant à ce principe. Les Etats nationaux ont simplement bloqué pendant longtemps cette nouveauté juridique en imposant des restrictions à ce droit.²⁹ Cela allait de pair avec une faible mobilisation de cette catégorie des Européens, ce qui était finalement confirmé, à plusieurs reprises d'ailleurs, par le taux bas de leur participation aux élections municipales. En bref, l'individu reste citoyen à part entière de son propre pays, en ayant en même temps la possibilité, pour autant qu'il travaille et paye ses impôts dans le nouveau pays, d'influer relativement, par son vote, sur des décisions prises localement. Les concessions aux étrangers, ne provenant que de l'Union européenne, sont récompensée par ailleurs par les bénéfiques mutuels. Si l'on prend en compte ce faible résultat politique et le fait que les résidents non-communautaires sont dépourvus de ces droits même au niveau local, on se demande à juste titre : la citoyenneté européenne, à qui est-elle effectivement destinée ?

Cependant, à mon avis, le droit d'éligibilité au Parlement européen, malgré le fait qu'il était jusqu'à présent rarement utilisé, contient quelques éléments décisifs quant à l'avenir politique de la citoyenneté européenne. D'après ce droit, un citoyen de l'Union peut être candidat aux élections pour le Parlement européen³⁰, non seulement dans son propre pays, mais également là où il réside dans l'Union. Cela est peut-être le premier pas vers l'in-

што живее во Унијата. Ова е можеби првиот чекор кон воведувањето на *државјанство на европскојо жишелство* и кон започнување на процесот на одвојување на државјанството од националната припадност. Затоа што пратениците на Парламентот не се повеќе претставници на народите на земјите-членки, туку државјани на Унијата. Сепак, ова право не им е резервирано на странските жители резиденти, кои сè уште остануваат под закрила на државите-нации, кои самите одлучуваат за нивната судбина. Во барањето начини да се укине таа вознемирувачка разлика меѓу европските граѓани и странските жители резиденти во Европа, се чини дека еден можен излез е најавен во функцијата на Европскиот парламент, кој би требало да биде репрезентативното тело на сите Европејци. За тој навистина да стане репрезентативен, Европската унија би требало да им додели европско државјанство на сите жители резиденти (кои не се ЕУ државјани) на нејзиното тло, без тоа да биде условено со националното државјанство на земјата-членка. Овој чекор со неизмерна политичка, дури и револуционерна сила, би ја зајакнал улогата на Парламентот и на европското државјанство, нагласувајќи го приматот на супранационалната политика во Европа. Оваа одлука би ги изедначила политичките позиции на жителите резиденти со оние на другите Европејци и би ги повлекла со себе, според Договорот од Мاستрихт, слободата на движење на жителите резиденти, правото на гласање на локални избори и правото да се биде избран во Парламентот – што автоматски го повлекува правото на полноправно граѓанство на локално ниво врз основа на постојаното жителство, и на европско ниво, врз основа на државјанството на ЕУ – па дури и дипломатската заштита на ЕУ во трета земја. Да се биде странец со статус на постојан жител – резидент и, истовремено, европски државјанин, и да се живее во земја-членка без притоа да се има

introduction de la *citoyenneté de résidence européenne* et vers le commencement du processus de séparation de la citoyenneté d'avec l'appartenance nationale. Car les députés du Parlement ne sont plus les représentants des peuples des Etats membres, mais des citoyens de l'Union. Néanmoins, ce droit n'est pas réservé aux résidents étrangers, qui restent toujours sous la tutelle des Etats-nation, seuls à décider de leur sort. En cherchant les moyens d'abolir cette différence troublante entre les citoyens européens et les résidents étrangers en Europe, il semble qu'une issue possible est signalée dans la fonction du Parlement européen, censé être le corps représentatif de tous les Européens. Pour le rendre véritablement représentatif, il faudrait que l'Union européenne accorde la citoyenneté européenne à tous les résidents (non-communautaires) sur son sol sans condition de nationalité de l'Etat membre. Ce pas d'une force politique incommensurable, voire révolutionnaire, renforcerait le rôle du Parlement et de la citoyenneté européenne en accentuant la primauté de la politique supranationale en Europe. Cette décision égaliserait les positions politiques des résidents avec celle des autres Européens et entraînerait, selon le Traité de Maastricht, la libre circulation des résidents, le droit de vote local et d'éligibilité au Parlement - ce qui entraîne automatiquement le droit de cité au niveau local sur la base de la résidence et au niveau européen sur la base de la citoyenneté de l'UE - et même la protection diplomatique de l'UE dans un pays tiers. Etre résident étranger et en même temps citoyen européen, et résider dans un pays membre sans pour autant avoir sa nationalité, cela aurait des conséquences dramatiques, et dramatiquement positives, quant au principe même de la citoyenneté nationale et annoncerait la dissolution de l'alliance entre l'activité politique et l'appartenance nationale.

нејзиното национално државјанство, тоа би имало драматични, и драматично позитивни последици, што се однесува на самиот принцип на националното државјанство, и би го најавило растурањето на сојузот меѓу политичката активност и националната припадност.

Меѓутоа, европската политика сè уште суштински не ги надминува границите на државата-нација, и покрај педесетте години постоење на процесот на економска и политичка интеграција. Европското државјанство нема активни државјани, тоа нема ни држава која ќе му соодветствува, ниту пак, сè уште, Устав кој ја регулира европската политичка заедница. Ние воопшто не сме сведоци на никнувањето на една политика на европско ниво, која ќе биде поинтензивна и поефективна од онаа на земјите-членки, и која ќе биде ставена над нивниот систем на политичко учество, со оглед на тоа што ова сè уште останува ексклузивно национално. Немаме вистински европски партии, трансационалната соработка е ограничена и политичката солидарност во Европа не се чини како приоритет за националните чинители. Европскиот јавен и политички простор³¹ сè уште не постои како рамка во која европското државјанство би можело да ја пронајде својата смисла, односно, да биде применето и широко спроведувано. Ова државјанство сè уште чека на политички импулс, да речеме, *од долу кон горе*, односно конкретен израз на волја на европските граѓани за неговото реално политичко активирање и, од друга страна, на еволуцијата на институционалните механизми на Унијата во истата смисла. Тешко е, меѓутоа, да се верува дека европските држави-нации би биле подготвени да ја споделат својата сувереност или пак, во краен случај, да ја делегираат на супранационално ниво. Во недостиг на таква иницијатива, воведувањето на европ-

Cependant, la politique européenne ne dépasse toujours pas essentiellement les limites de l'État-nation, malgré les cinquante ans d'existence du processus d'intégration économique et politique. La citoyenneté européenne n'a pas de citoyens actifs, elle n'a ni un État lui correspondant ni toujours une Constitution régularisant une communauté politique européenne. Nous ne sommes nullement témoins de l'émergence d'une politique à l'échelle européenne, plus intense et plus effective que celle des États membres, et placée au-delà de leur système de participation politique, celle-ci restant toujours exclusivement nationale. Il n'y a pas de partis véritablement européens, la coopération transnationale est limitée et la solidarité politique en Europe ne semble pas être une priorité pour les acteurs nationaux. L'espace public et politique européen³¹ n'existe toujours pas comme cadre dans lequel la citoyenneté européenne pourrait trouver son sens, c'est-à-dire, être appliquée et largement pratiquée. Cette citoyenneté attend encore une impulsion politique, disons, *d'en bas et d'en haut*, c'est-à-dire une expression concrète de volonté des citoyens européens pour sa réelle activation politique, et, de l'autre côté, l'évolution des mécanismes institutionnels de l'Union dans le même sens. Il est difficile cependant de croire que les États-nations européens seraient prêts à partager leur souveraineté ou, le cas échéant, la déléguer au niveau supranational. Faute d'une telle initiative, l'introduction de la citoyenneté européenne, ne reste paradoxalement qu'un élément de plus de renforcement de la souveraineté nationale.

ското државјанство, останува, парадоксално, само уште еден дополнителен елемент на зајакнување на националната сувереност.

Во овие услови, тешко можеме да замислиме како би било можно едно политички ефективно државјанство на супранационално ниво, доколку европскиот политички простор остане фрагментиран на национални единици. Од друга страна, оваа фрагментација е единствената рамка во која се остварувал политичкиот живот на модерна Европа. „Модерна Европа се формираше и се структурираше низ нациите. Националната структурација е суштинска за европскиот простор“.³² Колку што е тешко да се замисли презервацијата на оваа „национална структурација“, со оглед на кризата предизвикана од страна на овој тип на функционирање на актуелниот европски политички простор, супранационалното државјанство ѝ поставува исто толку тешка задача на политичката имагинација. Нагласувајќи ја врската меѓу државата-нација и модерната демократија, одредени автори сметаат дека супранационалното државјанство е екстремно опасно за самата демократска пракса:

„Ако тоа [‘постнационалното’ државјанство, заб. на авт.] би било усвоено, тоа би дејствувало исто и во правецот на деполитизацијата. Токму во рамките на нацијата се беа изградиле легитимноста и демократските практики: ослабнувањето на националната држава, коешто е последица на европската конструкција, ризикува да предизвика и слабење на демократијата.“³³

Демократијата, меѓутоа, повеќе зависи од правно-политичката структура на една држава на еднаквите и слободни државјани, отколку од политичкото единство на една културно кохерентна нација.³⁴ Примерот

Dans ces circonstances nous avons du mal à imaginer comment une citoyenneté politiquement effective à l'échelle supranationale serait possible si l'espace politique européen reste fragmenté en des unités nationales. Par ailleurs, cette fragmentation est le seul cadre dans lequel la vie politique de l'Europe moderne s'effectuait. « L'Europe moderne s'est formée et structurée à travers des nations. La structuration nationale est essentielle à l'espace européen ».³² Si nous avons du mal à penser la préservation de cette « structuration nationale », étant donné la crise provoquée par ce type de fonctionnement de l'espace politique européen actuel, la citoyenneté supranationale pose également une tâche difficile à l'imagination politique. Accentuant le lien entre l'État-nation, la nationalité et la démocratie moderne, certains auteurs trouvent la citoyenneté supranationale extrêmement dangereuse pour la pratique démocratique elle-même :

« Si elle [la citoyenneté « postnationale », nda] était adoptée, [elle] agirait aussi dans le sens de la dépolitisation. C'est dans le cadre de la nation que s'étaient construites la légitimité et les pratiques de la démocratie : l'affaiblissement de l'Etat national, qui est une conséquence de la construction européenne, risque d'entraîner aussi celui de la démocratie. »³³

La démocratie, pourtant, dépend plutôt de la structure politico-juridique d'un État des citoyens égaux et libres que de l'unité politique d'une nation culturellement cohérente.³⁴ L'exemple de Jean-Marc Ferry montre que

на Жан-Марк Фери (Jean-Marc Ferry) покажува дека идејата за една чисто супранационална политика претставува неразрешлив предизвик дури и за одредени автори кои ја поддржуваат таквата идеја. Нацијата, како привилегиран простор, треба да си го најде своето место во една идна Европска држава, во чие срце супранационалното државјанство би било целосно спроведувано, тврди тој. Во една таква држава тој го бара „и уставното признавање на основните права на народите“.³⁵ Фери, така, критички укажува на „супранационалната стратегија“, која ги претпоставува како основни права само оние на поединците (човековите права), исклучувајќи ги правата на народите (правата на луѓето). Тука се среќаваме со сите тешкотии што се однесуваат на поимот *народ*. Народот како етно-културен ентитет заснован врз јазикот, официјалната култура и заедничката меморија, широко дифузирани преку државата и нејзините механизми, се судира, од друга страна, со идејата на *народоѝ* како политички збир на индивидуи кои еднакво ја прифаќаат заедничката политичко-правна рамка и активно учествуваат во таквата заедница, а притоа остануваат отворени кон *другиѝ*, дури и кога тоа бара длабока идентитарна промена. Меѓутоа, поимот на европски *народ* претставува вистински теориски проблем за концепцијата на супранационална политика. Во однос на ова, го споделуваме мислењето на Жерар Мере (Gérard Mairet): „токму самата идеја за народот ја прави проблематична, па дури и невозможна конструкцијата на една Европска држава.“³⁶ Задршките што се однесуваат на овој поим, којшто, од друга страна, историски е премногу обележан, произлегуваат од убедувањето дека идејата за една заедница која е исто толку хомогена колку еден народ, ризикува да вклучи многубројни противречности, произлезени од националната конструкција, овојпат на супранационално ниво. Самото

l'idée d'une politique purement supranationale pose un défi insurmontable même pour certains auteurs favorables à une telle idée. La nation, comme lieu privilégié, doit trouver sa place dans un futur État européen au sein duquel la citoyenneté supranationale serait pleinement exercée, affirme-t-il. Dans un tel État il réclame « la reconnaissance également constitutionnelle des droits fondamentaux des peuples ».³⁵ Ferry dénonce ainsi « la stratégie supranationale », qui ne suppose comme droits fondamentaux que ceux des individus (les droits de l'homme), à l'exclusion des droits des peuples (droits des gens). Ici on rencontre toutes les difficultés quant à la notion du *peuple*. Le peuple en tant qu'entité ethno-culturelle, fondée sur la langue, la culture officielle et la mémoire commune, largement diffusées par l'État et ses appareils, se heurte de l'autre côté à l'idée du *peuple* en tant qu'ensemble politique d'individus acceptant aussi bien le même cadre politico-juridique que la participation active dans une telle communauté, restant ouvert aux *autres*, même lorsque cela exige un changement identitaire profond. Cependant, la notion du *peuple* européen pose un véritable problème théorique pour la conception d'une politique supranationale. Sur ce point, nous partageons l'avis de Gérard Mairet : « c'est l'idée du peuple elle-même qui rend difficile sinon impossible la construction d'un Etat européen ».³⁶ Les réserves quant à cette notion, par ailleurs historiquement trop marquée, viennent de la conviction que l'idée d'une communauté aussi homogène qu'un peuple risque d'impliquer de nombreuses contradictions, issues de la construction nationale, cette fois-ci au niveau supranational. L'existence même d'un tel peuple européen n'est pas souhaitable s'il se forme d'après le schéma de création de la nation et si, en plus, ce processus répète son histoire ambiguë.

постоење на таков европски народ не е пожелно доколку тој се формира според шемата на создавање на нацијата и доколку, освен тоа, овој процес ја повтори својата амбивалентна историја.

Велејќи го ова, претпоставуваме дека едно супранационално државјанство не би можело да биде реализирано како такво доколку поканата за ова државјанство им е испратена на *народите*, односно на нациите, или пак на кои и да е колективни ентитети. „Ова државјанство нема да биде анационално или антинационално, туку неизбежно транснационално“³⁷ и, да додадеме, еднакво отворено кон надворешните кандидати кои ќе бидат подготвени да учествуваат во едно такво политичко поле, чии демократски правила ќе бидат задолжителни за *сите*. Никнувањето на еден политички простор во Европа треба да избегне секаква категоризација и особено хиерархизација на припадностите. Европа, како име на овој иден политички ентитет, треба да биде испразнета од секаква наводно традиционална содржина која би можела да предизвика *идентитетарна* поделба меѓу „Европејците“ и „не-Европејците“ и така, наместо една активна пракса на супранационалната демократија, да се воведат нова политичка сегрегација, овој пат на највисоко ниво.

Супранационалното државјанство на Европската држава може да ја пронајде својата смисла само потпирајќи се на поинакви постапки на идентификација и на припадност од оние на колективните ентитети, усогласувајќи се така со актуелната специфична ситуација на Европа. Се работи, пред сè, за признавањето на поединецот како главен носител на европското државјанство. Неговата идна улога, се чини, ќе зависи, пред сè, од зајакнувањето на општествените и политичките односи меѓу граѓаните

En disant cela, nous supposons qu'une citoyenneté supranationale ne pourrait pas être réalisée comme telle si l'invitation à cette citoyenneté est envoyée aux *peuples*, c'est-à-dire aux nations ou aux entités collectives quelconques. « Cette citoyenneté ne sera pas a-nationale ou anti-nationale, mais inévitablement transnationale »³⁷ et, ajoutons, également ouverte aux candidats extérieurs, qui seront prêts à participer à un tel champ politique, dont les règles démocratiques seront obligatoires pour *tous*. L'émergence d'un espace politique en Europe doit éviter toute catégorisation et surtout la hiérarchisation des appartenances. L'Europe en tant que le nom de cette future entité politique doit être vide de tout contenu prétendument traditionnel qui pourrait entraîner une division *identitaire* entre « les Européens » et « les non-Européens » et ainsi, au lieu d'une pratique active de la démocratie *supranationale*, introduire une nouvelle ségrégation politique cette fois-ci au plus haut niveau.

La citoyenneté supranationale de l'Europe ne peut trouver son sens qu'en s'appuyant sur d'autres procédures d'identification et d'appartenance que celles des entités collectives, en se conformant ainsi à la situation spécifique actuelle de l'Europe. Il s'agit en premier lieu de la reconnaissance de l'individu en tant que porteur principal de la citoyenneté européenne. Son rôle futur, semble-t-il, dépendra en premier lieu de l'intensification des relations sociales et politiques parmi les citoyens à l'échelle européenne, dont le résultat serait l'émergence

на европско ниво, чиј резултат би бил никнувањето на еден политички и општествен транснационален и/или супранационален простор. Секако, тој простор ќе бара нови концепции на политичките односи, една нова динамика на комуникацијата и, оттука, *нови политички актери*. Во случај тие да се појават, би било можно европското државјанство да го покаже својот капацитет за револуционирање на политичките односи. Во недостиг на ваков настан, Европа ќе биде само затворена држава, која тукушто започнала да ги подотвора портите за своите граѓани.

Се чини дека современа Европа се наоѓа во една речиси апсурдна ситуација и во екстремно опасна апсурдност: создадено е европско државјанство без соодветна држава, додека во исто време – затоа што европската интеграција и политичкото исклучување или оддалечување на оние кои се проценети како политички *сџранци* или *несџособни* претставуваат комплементарни, па дури и хармонизирани процеси – предградијата лишени од елементарната политичка партиципација се множат на рабовите на европските метрополи. Би требало можеби да се обмисли пресвртувањето на таа експлозивна логика: да се создаде Град/држава за европското граѓанство и да се урнат сидиштата на гетата во предградијата, да се обединат предградијата и Градот. Но, по однос на ова, треба да се запрашаме дали оваа визија, елаборирана погоре, и покрај, па дури и наспроти европската политичка реалност денес, е само еден од излезите од актуелната криза... оној најневеројатниот?

Превод од француски јазик: Деспина Ангеловска

d'un espace politique et social transnational et/ou supranational. Evidemment, cet espace exigera de nouvelles conceptions des rapports politiques, une nouvelle dynamique de la communication, et par conséquent de *nouveaux acteurs politiques*. Si jamais leur apparition a lieu, il se pourrait que la citoyenneté européenne montre sa capacité à révolutionner les relations politiques. Faute d'un tel événement, l'Europe ne sera que la Cité, dont l'ouverture des portes à ses citoyens n'est qu'à peine annoncée.

L'Europe contemporaine se trouve, semble-t-il, dans une situation quasiment absurde et dans son absurdité extrêmement dangereuse : une citoyenneté a été créée sans une Cité correspondante, alors qu'en même temps – car l'intégration européenne et l'exclusion ou l'éloignement politique de ceux jugés politiquement *étrangers* ou *inaptes* sont des processus complémentaires et même harmonisés – des cités dépourvues de la participation politique élémentaire prolifèrent aux lisières des métropoles européennes. Il faudrait peut-être penser le renversement de cette logique explosive : créer une Cité pour la citoyenneté européenne et abolir les murs des ghettos dans les banlieues, intégrer les cités à la Cité. Mais, sur ce point, force est de demander si cette vision, élaborée plus haut malgré et même contre la réalité politique européenne aujourd'hui, n'est qu'une des issues de la crise actuelle... celle la moins probable ?

Белешки:

1. „Вистина е дека секоја организација, било да е политичка или не, по дефиниција, ги вклучува едните и ги исклучува другите. Демократската држава не е исклучок од ова правило. Таа се заснова врз принципот на вклучување на државјаните и на исклучување на не-државјаните од политичките практики“. Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté* (Éditions Gallimard, 2000), 148.
2. Концептот на едно демократско државјанство, кое би било потенцијално отворено за сите, се соочува со теориски тешкотии: идејата за едно вакво државјанство претставува, се чини, нерешлив парадокс. Улрих К. Преус (Ulrich K. Preuss) со право се прашува „how can the democratic idea of equality be compatible with a concept which is inherently exclusive and can ever represent the idea of privilege?“, Ulrich K. Preuss, “The Relevance of the Concept of Citizenship for the Political and Constitutional Development of the EU” in Ulrich K. Preuss / Ferran Requejo (eds.), *European Citizenship, Multiculturalism, and the State* (Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges., 1998), 22.
3. Michael Walzer: *Sphères de justice* (Paris: Seuil, 1997), 66-76.
4. Ibid., 74.
5. Ibid.
6. „Лесно забораваме дека овие два аспекта немаат ниту исто потекло, ниту на почетокот биле апсолутно еквивалентни, ниту пак се инвестирани од една единствена историја“. Étienne Balibar, *Les frontières de la démocratie* (Paris: La Découverte, 1992), 111, според Marie Gaille, *Le Citoyen* (Paris: Flammarion, 1998), 21.

Note:

1. « Il est vrai que toute organisation, politique ou non, par définition, inclut les uns et exclut les autres. L'Etat démocratique n'échappe pas à cette règle. Il est fondé sur un principe d'inclusion des citoyens et d'exclusion des non-citoyens des pratiques politiques ». Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté* (Éditions Gallimard, 2000), 148.
2. Le concept d'une citoyenneté démocratique, qui serait potentiellement ouverte à tous, se heurte à des difficultés théoriques : l'idée d'une telle citoyenneté constitue, semble-t-il, un paradoxe indissoluble. Ulrich K. Preuss se demande à juste titre « how can the democratic idea of equality be compatible with a concept which is inherently exclusive and can ever represent the idea of privilege? », Ulrich K. Preuss, “The Relevance of the Concept of Citizenship for the Political and Constitutional Development of the EU” in Ulrich K. Preuss / Ferran Requejo (eds.), *European Citizenship, Multiculturalism, and the State* (Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges., 1998), 22.
3. Michael Walzer: *Sphères de justice* (Paris: Seuil, 1997), 66-76.
4. Ibid., 74.
5. Ibid.
6. « Nous oublions facilement que ces deux aspects ne sont ni de même provenance, ni absolument équivalents à l'origine, ni investis d'une histoire unique. » Étienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, (Paris: La Découverte, 1992), 111, cité in Marie Gaille, *Le Citoyen*, (Paris: Flammarion, 1998), 21.

7. Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine* (Paris: Fayard, 1998), 74 sq.; германското издание *Faktizität und Geltung* (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1998), 640 sq.
8. „Ја нарекувам *фиктивна етничност* заедницата воспоставена од националната држава“. Étienne Balibar in Étienne Balibar/Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe* (Paris: La Découverte, 1997), 130.
9. Jean Baudrillard, „Nique ta mère“, in *Libération* du 18 novembre 2005, 35, 36.
10. Во однос на ова, поучен е случајот на работниците „гости“, чиј статус е условен со договор за работа кој не им дозволува стекнување на поповолен статус или пак националност на земјите-домаќини, дури и по долги години престој. Тие се сметаат за гости и немаат право да се населат трајно на националното тло. Моралниот и политичкиот проблем се јавува кога забележуваме дека овие лица, кои живееле во земјата со години, кои тука работеле и основале семејства или пак кои ги донеле своите семејства со себе, сè уште немаат друг статус освен оној на „гости“. Ситуацијата на втората генерација на Турците во Германија е добар пример за тоа и ја потврдува кризата во која се наоѓа денес демократското национално државјанство.
11. „Вклучувањето значи дека еден политички поредок останува отворен за еманципацијата на оние кои се жртви на дискриминација и за интеграцијата на оние кои се маргинализирани, без да ги затвори во едноличноста на една хомогена заедница на народот.“ Jürgen Habermas, *L'inégration républicaine*, 133 (германското издание, *Einbeziehung des anderen*, 166); види ја исто неговата книга *L'Après État-nation*, (Fayard: 2000), 66 (германското издание *Die Postnationale Konstellation* (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1998), 110.
7. Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, (Paris: Fayard, 1998), 74 sq. ; l'édition allemande *Faktizität und Geltung*, (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1998), 640 sq.
8. « J'appelle *ethnicité fictive* la communauté instituée par l'État national. » Étienne Balibar in Étienne Balibar / Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe* (Paris: La Découverte, 1997), 130.
9. Jean Baudrillard, « Nique ta mère », in *Libération* du 18 novembre 2005, 35, 36.
10. A ce propos, un cas instructif est représenté par les *travailleurs « hôtes »*, dont le statut est conditionné par un contrat de travail ne leur autorisant pas l'acquisition des statuts plus favorables ou de la nationalité des pays d'accueil, même après des années de séjour. Considérés comme des *hôtes* ils n'ont pas le droit de s'installer durablement sur le sol national. Le problème moral et politique émerge lorsqu'on s'aperçoit que ces personnes, ayant habité le pays depuis des années, y ayant travaillé, y ayant fondé des familles ou les y ayant amenées de chez eux, n'ont toujours pas d'autres statuts que celui d'« hôtes ». La situation de la deuxième génération des Turcs en Allemagne en donne un bon exemple, confirmant la crise dans laquelle se trouve actuellement la citoyenneté nationale démocratique.
11. “L'inclusion signifie qu'un ordre politique reste ouvert à l'émancipation de ceux qui sont victimes de discrimination et à l'intégration de ceux qui sont marginalisés, sans les enfermer dans l'uniformité d'une communauté homogène du peuple.” Jürgen Habermas, *L'inégration républicaine*, 133 (l'éd. allemande, *Einbeziehung des anderen*, p. 166) ; cf. aussi son livre *L'Après État-nation* (Fayard: 2000), 66 (éd. allemande *Die Postnationale Konstellation*, (Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1998), 110).
12. Habermas, *ibid.*, FG s. 659 /IR, 93.
13. Walzer, *op.cit.*, 72.

14. Étienne Balibar, *Droit de cité* (Paris: Aube, 1998), 52-63 sq.
 15. Habermas, *ibid.*, 103.
 16. Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, 246. „Врската меѓу нацијата и државјанството не е логичка туку историска“ (*Ibid.*, 247).
 17. “*Belonging and trustworthiness* are necessary elements for the transformation of a multitude of dispersed individuals into a collective and for the existence of a minimum degree of coherence among its members” (Preuss, *op. cit.*, 17).
 18. „Државјанинот има вокација на војник“, вели Рејмон Арон во едно предавање кое датира од 1974 год. кое го коментираме подолу во овој текст, на крајот од кое тој заклучува дека „да се ослободат државјаните од воената обврска, не значи да се елиминира војната, тоа значи да им се овозможи да водат љубов додека другите, нивни сограѓани и сонародници, се борат на нивното место“. Raymond Aron, ‘Une citoyenneté multinationale est-elle possible?’ in *Commentaire*, N°56 / 1991-1992, 704.
 19. Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens* (Paris: Gallimard, 1994), 188.
 20. Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, *op.cit.*, 260.
 21. Schnapper, *ibid.*, 189. Мошне често овој тип на аргументација се потпира врз термини како што се „спомени“, „кохезија“, „смисла“ или „судбина“ итн., кои не се секогаш доволно јасни.
 22. „Француско државјанство му е доделено со декрет, по предлог на министерот за одбрана, на секој странец кој е ангажиран во француската војска и кој бил ранет за
14. Étienne Balibar, *Droit de cité* (Paris: Aube, 1998), 52-63 et sq.
 15. Habermas, *ibid.*, 103.
 16. Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, 246. « Entre la nation et la citoyenneté le lien n'est pas logique mais historique » (*Ibid.*, 247).
 17. “*Belonging and trustworthiness* are necessary elements for the transformation of a multitude of dispersed individuals into a collective and for the existence of a minimum degree of coherence among its members” (Preuss, *op. cit.*, 17).
 18. « Le citoyen a vocation de soldat », dit Raymond Aron dans une conférence datant de 1974, qu'on commente plus bas dans le texte, à la fin de laquelle il conclut que « dispenser les citoyens du devoir de servir, ce n'est pas éliminer la guerre, c'est leur permettre de faire l'amour pendant que d'autres, des concitoyens, font la guerre à leur place. » Raymond Aron, ‘Une citoyenneté multinationale est-elle possible?’ in *Commentaire*, N°56 / 1991-1992, 704
 19. Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens*, (Paris: Gallimard, 1994), 188.
 20. Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, *op.cit.*, 260.
 21. Schnapper, *ibid.*, 189. Très souvent ce type d'argumentation s'appuie sur des termes pas toujours suffisamment éclairés comme « souvenirs », « cohésion », « sens » ou « destin », etc.
 22. « La nationalité française est conférée par décret sur proposition du ministre de la Défense, à tout étranger engagé dans les armées françaises qui a été blessé en mission au

време на извршувањето на својата службена должност во текот на неговото учество во дадена операција.“ (член 21-14-1 од Граѓанскиот законик).

23. „Никој не може да се стекне со државјанство, доколку не е во состојба да ја докаже својата *асимилираност* со француската заедница, особено преку доволно познавање (...) на францускиот јазик“ (член 21-24 од Граѓанскиот законик). Членот 43 од декретот од 30 декември 1993 год. ја пропишува проверката на „степенот на асимилација на барателот со обичаите и навиките во Франција, како и неговото познавање на францускиот јазик“.
24. Етјен Балибар нè постетува дека, и покрај очигледната слабост на оваа формула, одвреме навреме сме соочени со нејзината помалку или повеќе насилна ерупција. Доколку сакаме да ги избегнеме најстрашните сценарија, треба да се *секуларизира* националната припадност; од една страна традицијата, вредностите, идентитетот и националната историја треба да бидат ставени под прашалник, додека, од друга страна, причините за сегашната ситуација и резултатите на националната конструкција треба самите да бидат јавно признаени. Види Étienne Balibar, *Droit de Cité*, (Paris: Aube, 1998) и *Nous, Citoyens d'Europe?* (Paris: La Découverte & Syros), 200.
25. Хабермас предупредува дека „доколку не успееме да ја раскинеме симбиозата меѓу републиканизмот и национализмот, и да го здружиме републиканскиот дух на населението со своевиден уставен патриотизам [на супранационално ниво], тие ќе ги уништат ресурсите на граѓанската солидарност“. *Après l'État-nation*, 70.
26. Aron, op.cit, 698/699.
27. Европската конвенција – објавена во јуни 2003 г. во служба на проектот за идниот Устав на Унијата, спектакуларно отфрлена од француските и холандските
- cours ou à l'occasion d'un engagement opérationnel. » (Article 21-14-1 du Code civil)
23. « Nul ne peut être nationalisé s'il ne justifie de son *assimilation à la communauté française*, notamment par une connaissance suffisante (...) de la langue française » (Article 21-24 du Code Civil). L'article 43 du décret du 30 décembre 1993 proscrit la vérification du « degré d'assimilation du postulant aux mœurs et aux usages de la France et sa connaissance de la langue française ».
24. Étienne Balibar rappelle que, malgré la faiblesse évidente de cette formule, de temps en temps nous sommes confrontés à son éruption plus ou moins violente. Si nous souhaitons éviter les pires scénarios il faut *séculariser* l'appartenance nationale ; d'un côté la tradition, les valeurs, l'identité et l'histoire nationale doivent être mises en question, tandis que, de l'autre, les causes de la situation présente et les résultats de la construction nationale doivent eux-mêmes être publiquement reconnus. cf. Étienne Balibar, *Droit de Cité* (Paris: Aube, 1998) et *Nous, Citoyens d'Europe?* (Paris: La Découverte & Syros, 2001).
25. Habermas avertit que « si l'on ne parvient pas à défaire la symbiose entre républicanisme et nationalisme, et à associer l'esprit républicain de la population à une forme de patriotisme constitutionnel [au niveau supranational], elles ruineront les ressources de la solidarité citoyenne. » *Après l'État-nation*, 70.
26. Aron, op.cit, 698/699
27. La Convention européenne - rendue publique en juin 2003 en fonction du projet pour une future Constitution de l'Union et spectaculairement rejetée par les citoyens

граѓани на референдумите во 2005 год. – буквално ја презема постоечката дефиниција на европското државјанство и ја надополнува неговата содржина само со правото за петиција пред Европскиот парламент, Европскиот правобранител и институциите и советодавните органи на Унијата (види член 1-8 од Европската конвенција).

28. Catherine Wihtol de Wenden, *La citoyenneté européenne* (Paris: Presses de Sciences Po, 1997), 17. Според проценката само 5,5 од 370 милиони бенефицираат од европското државјанство, наспроти 13 милиони жители кои не се европски државјани и кои се исклучени од оваа бенефиција. Види Ibid., 99.
29. Cf. Ibid., 57-63.
30. Според неуспешниот предлог Европски Устав, идната улога на Европскиот парламент би била зајакната. Тој, заедно со Советот на министрите би ја вршел законодавната функција и би го избирал претседателот на Европската комисија според резултатите на изборите. (види член 1-19).
31. Овој „европски јавен простор“ што го споменуваат Хабермас и Дерида во времето на масовните демонстрации во Европа против американската инвазија на Ирак, останува сè уште далечен идеал. Jacques Derrida et Jürgen Habermas: “Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune”, in *Libération*. 31 05 2003.
32. Jean-Marc Ferry, *La Question de l'État européen* (Paris: Gallimard, 2000), 15.
33. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, 198.
34. „Демократското државјанство не е нужно вкоренето во националниот идентитет на еден народ; но, каква и да е разноликоста на различните облици на културен живот, тоа бара социјализација на сите државјани во
- français et néerlandais aux référendums en 2005 - reprend littéralement la définition existante de la citoyenneté européenne et n'ajoute à son contenu que le droit de pétition devant le Parlement européen, le médiateur européen et les institutions et les organes consultatifs de l'Union (cf. article 1-8 de la Convention européenne).
28. Catherine Wihtol de Wenden, *La citoyenneté européenne* (Paris: Presses de Sciences Po, 1997), 17. D'après l'estimation seuls 5,5 sur 370 millions bénéficient de la citoyenneté européenne contre 13 millions de résidents non-communautaires qui en sont exclus. v. Ibid., 99.
29. Cf. Ibid., 57-63.
30. Selon le Projet avorté de la Constitution européenne, le futur rôle du Parlement européen serait renforcé. Il exercerait avec le Conseil des ministres la fonction législative et élirait le président de la Commission européenne d'après les résultats des élections (v. l'article 1-19).
31. Cet « espace public européen », évoqué par Habermas et Derrida au moment des manifestations massives en Europe contre l'invasion américaine de l'Iraq, reste toujours un idéal éloigné. Jacques Derrida et Jürgen Habermas : « Europe : plaidoyer pour une politique extérieure commune », in *Libération* du 31 mai 2003.
32. Jean-Marc Ferry, *La Question de l'État européen*, (Paris: Gallimard, 2000), 15.
33. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, 198.
34. « La citoyenneté démocratique n'est pas nécessairement enracinée dans l'identité nationale d'un peuple ; mais, quelle que soit la diversité des différentes formes de vie culturelles, elle requiert la socialisation de tous les ci-

рамките на една заедничка политичка култура“. Habermas, *L'intégration républicaine*, 77 (германско издание *Faktizität und Geltung*, 643).

35. Ferry, op.cit., 91.

36. Gérard Mairet, *Discours d'Europe* (Paris: La Découverte, 1989), 134.

37. Étienne Balibar, *Droit de Cité* (Paris: Aube, 1998) (2e édition, Paris: Quadrige, PUF, 2002), 11.

toyens dans le cadre d'une culture politique commune. » Habermas, *L'intégration républicaine*, 77 (éd. allemande in *Faktizität und Geltung*, 643).

35. Ferry, op. cit., 91.

36. Gérard Mairet, *Discours d'Europe* (Paris: La Découverte, 1989), 134.

37. Étienne Balibar, *Droit de Cité* (Paris: Aube, 1998) (2e édition, Quadrige, Paris: PUF, 2002), 11.

S

с е к с у а л н о с т и

identities



s e x u a l i t i e s

S

Ала
Иванчикова

За Анри Лефевр, *Queer* временост и ритам

Времето [е] врвна форма на богатство,
место и медиум на употребата, оттаму и
на уживањето.

Анри Лефевр, *Производството на простор*

Alla
Ivanchikova

On Henri Lefebvre, *Queer* Temporality, and Rhythm

Time [is] the supreme form of wealth,
locus and medium of use, and hence
of enjoyment.

Henri Lefebvre, *The Production of Space*

Вовед

Прашањето за време и временост, вклучувајќи го и она за *queer* време, сè уште има важна улога во современата феминистичка и *queer* теорија. Времето предизвикува многу грижи затоа што е поврзано со најинтимното во нас, ја засега внатрешноста на субјектот. Во овој труд ќе се обидам да го обработам поимот на *queer* временост и да поставам концептуална рамка на зборување и за индивидуалното и за општественото време на „*queer* начин“. За овие цели ќе употребам неколку од поимите воведени од страна на Анри Лефевр, вклучувајќи ги и оние за ритам, апстрактно или окупирано време и диференцијално време. Во оваа расправа мојата намера е да го одвојам поимот на различност (*queerness*), а со тоа и на *queer* времето од прашањето на сексуален идентитет, разоткривајќи ги притоа нормативните аспекти на времето кои се натурализирани во општествените практики, заеднички за поголемиот број индивидуи.

Introduction

The question of time and temporality, including the one of queer time, maintains an important role in today's feminist and queer theory. Time raises many anxieties as it has to do with our most intimate selves, it concerns the interiority of the subject. In this paper, I will try to elaborate the notion of queer temporality and establish a conceptual framework of talking about both individual and social time in a “queer mode”. For these purposes, I will employ some of the notions introduced by Henri Lefebvre, including those of rhythm, abstract or dominated time and differential time. In this discussion, I seek to detach the notion of queerness and consequently of queer time from the question of sexual identity while exposing the normative aspects of time that are naturalized in the social practices shared by most individuals.

Теориски и политички различните теоретичарки, како што се Елизабет Грос (Elizabeth Grosz), Џудит Халберстам (Judith Halberstam) и Ли Еделман (Lee Edelman) нашироко го обработиле прашањето на временост и различност (queerness) во нивните најнови трудови. Грос, на пример, се обидува да ја разоткрие различноста (queerness) на природата на самото време, односно, разорниот потенцијал кој е инхерентен на времето, неговата можност да го раскриши единството на идентитетот на една личност, извлекувајќи го субјектот надвор од него самиот, во стресовите на незнајната иднина.¹ Спротивно на ова, и Халберстам и Еделман се обидуваат да ја разоткријат имплицитната хетеронормативност на општественото време.² Според Џудит Халберстам, *queer* користењето на просторот и времето тежнеат самите себеси да се постават наспроти нормативните институции како семејството, хетеросексуалните заедници и репродуцирањето, иако може да ги употребат индивидуи кои се идентификуваат како хетеросексуални исто толку колку и тие што се гледаат себеси како геј (gay) или *queer*. Ваквите *queer* користења може по прво да се разберат како „резултат на чудни времености, имагинативни животни распореди и ексцентрични економски практики“³ отколку како директна последица на геј или лезбискиот идентитет на една личност.

Во овој труд ќе се обидам да ги спојам расправите во современата *queer* теорија со анализата на временоста на Анри Лефевр, дадена и во *Ритмоанализа* и во *Производство на простор*. До неодамна, Лефевр, француски левичарски радикал и филозоф, беше доста маргинална и недоволно проучена фигура, под сенката на попроминентните имиња, како Лакан (Lacan), Фуко (Foucault), Делез (Deleuze), Дерида (Derrida) и други во големиот француски философски пантеон на дваесеттиот век. Во англо-саксон-

Such theoretically and politically diverse theorists as Elizabeth Grosz, Judith Halberstam, and Lee Edelman have extensively addressed the issue of temporality and queerness in their latest writing. Grosz, for instance, seeks to expose the queerness of the very nature of time itself, that is, the disruptive potential inherent in time, its ability to shatter the unity of one's identity, bringing the subject out of himself into the shocks of the unknown future.¹ Both Halberstam and Edelman, at the opposite, try to uncover implicit heteronormativity of social time.² According to Judith Halberstam, queer uses of space and time seek to oppose themselves to the normative institutions of family, heterosexual coupling, and reproduction, although they can be employed by individuals that identify as heterosexual as much as by those who see themselves as gay or queer. These queer uses can be better understood as “an outcome of strange temporalities, imaginative life schedules, and eccentric economic practices”³ rather than a direct consequence of one's gay or lesbian identity.

In this paper, I will try to bridge the discussions in contemporary queer theory with Henri Lefebvre's analysis on temporality provided both in *Rhythmanalysis* and *The Production of Space*. Until recently, Lefebvre, a French left-wing radical and philosopher, remained a rather marginal and understudied figure, overshadowed by the more prominent names of Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida and others in the great twentieth-century French philosophical pantheon. In the Anglo-Saxon tradition, Lefebvre is best known in the field of cultural

ската традиција, Лефевр е најдобро познат во полето на културната географија, благодарение на неговото монументално дело *Производство на простор*, текстот кој уште од времето на неговото преведување на англиски јазик во 1991 година стана можеби најзначајниот и најчесто цитиран извор во тоа поле. Неговиот труд за временоста и ритамот сепак останува релативно непознат, бидејќи неговата најинтересна студија за времето и ритамот, *Ритмоанализа* се појави во англиски превод дури во 2004 година. Со цел да ја проширам мојата расправа за времето и ритамот, исто така ќе користам примери земени од современи документарни и фиктивни пишувања за *queer* практиките на времето и просторот, за да ја опфатам конструкцијата на алтернативните времености во рамките на овие субкултури.

Циркуларно, репетитивно, диференцијално

За Лефевр, времето се здобива со огромна важност бидејќи владее во арената на секојдневието, создавајќи секојдневни барања, распореди, шеми на движење, накусо, репетитивната организација на нашата дневна рутина. Тој сугерира дека оваа репетитивна природа на нашите секојдневни животи најдобро може да се разбере низ поимот на *ритам* и проучувањето на ритмите, техника која е заснована и на анализа и на опсервација, сопственото втурнување во царството на настанувањето.⁴ Во стилот на франкфуртската школа, Лефевр верува дека производството, конзумирањето и други систематски процеси тежнеат кон распоредување и организирање на секојдневните животи на луѓето со колонизирање на нивното лично време и структурирање на нивните индивидуални и колективни гестови, движења и однесување според репетитивни, механички ритми.

geography, due to his monumental work *The Production of Space*, the text that, since the time of its translation into English in 1991, became perhaps the most important and frequently cited source within the field. His work on temporality and rhythm, however, remains relatively unknown, since his most interesting study of time and rhythm, *Rhythmanalysis*, appeared in English translation only in 2004. To expand my discussion of time and rhythm, I will also utilize examples taken from contemporary documentary and fictional accounts of queer practices of time and space in order to address the construction of alternative temporalities within these subcultures.

Circular, Repetitive, Differential

For Lefebvre, time acquires immense importance as it reigns in the arena of the everyday, creating hourly demands, schedules, movement patterns, in short, the repetitive organization of our daily routine. He suggests that this repetitive nature of our everyday lives can be best understood through the notion of *rhythm* and the study of rhythms, a technique that is based both on analysis and observation, immersion of oneself into the realm of becoming.⁴ In a Frankfurt school fashion, Lefebvre believes that production, consumption, and other systemic processes seek to stratify and organize daily lives of people by colonizing their personal time and structuring their individual and collective gestures, movements and behaviors according to repetitive, mechanical rhythms. As a result of this process, the time of the individual gets pulverized, explodes into fragments imposed by technological and technocratic rationality inherent to the ad-

Како резултат на овој процес, наметнат од страна на технолошката и технократската рационалност инхерентна на напредниот капиталистички начин на производство и конечно, на самата модерност, времето на индивидуата се раздробува, експлодира на фрагменти. Лефевр овој феномен го нарекува „обезличување“ или „уништување“ на времето. Во *Ритмоанализа* тој ја нагласува особено конзервативната природа на одредени ритми и револуционерниот потенцијал на други за извлекување на личноста од нормативните структури на општествена организација и контрола. Тој пишува:

Секојдневието истовремено е местото на, и театарот за, и тоа што е влогот во конфликтот помеѓу огромни неуништливи ритми и процесите наметнати од страна на социо-економската организираност на производството, консумирањето, циркулирањето и средината.⁵

Во неговата анализа на ритмите на секојдневието, Лефевр прави бројни интересни дистинкции. На пример, тој воведува дистинкција помеѓу *циркуларни* ритми и *линеарни* ритми. Линеарните ритми се сочинети од низа идентични репетиции, како на пример серија удари со чекан или звукот на воз во движење. Цикличните ритми пак, потекнуваат од телото и природата и нивните репетиции, или поточно периоди, и немаат ништо механичко. Целосниот период на циклични ритми Лефевр го нарекува „враќањето“. Тој пишува: „Репетицијата е заморна, исцрпувачка и монотона, додека враќањето на еден циклус има појавност на настан и започнување“.⁶ Циркуларните ритми задржуваат енигма: „зората секогаш има чудесен шарм, гладта и жедта прекрасно се обновуваат себеси ...“⁷

Односот помеѓу линеарните и циркуларните ритми е *дијалектички*: со други зборови, тој е истовремено

vanced capitalist mode of production and ultimately, to modernity itself. Lefebvre calls this phenomenon “mutilation”, or “despoliation” of time. In *Rhythmanalysis*, he emphasizes the particularly conservative nature of certain rhythms and the revolutionary potential of others to carry one outside the normative structures of social organization and control. He writes:

The everyday is simultaneously the site of, the theater for, and what is at stake in a conflict between great indestructible rhythms and the processes imposed by the socio-economic organization of production, consumption, circulation and habitat.⁵

In his analysis of everyday rhythms, Lefebvre makes a number of interesting distinctions. For instance, he introduces a distinction between *circular* rhythms and *linear* rhythms. Linear rhythms are composed of a set of identical repetitions, such as a series of hammer blows or the sound of a moving train. Cyclical rhythms, however, have their origin in the body and nature, and their repetitions, or rather periods, have nothing mechanical about them. Lefebvre calls the full period of a cyclical rhythm “the return.” He writes: “repetition is tiring, exhausting and tedious, while the return of a cycle has the appearance of an event and an advent.”⁶ Circular rhythms maintain an enigma: “dawn always has a miraculous charm, hunger and thirst renew themselves marvelously ...”⁷

The relation between linear and circular rhythms is *dialectical*: in other words, it is symbiotic and antagonistic

симбиотички и антагонистички. Линеарните ритми како ритми на општествениот систем настојуваат да им се наметнат, да ги колонизираат и евентуално да се судрат со цикличните ритми кои се во сродство со примитивните, основни телесни инстинкти како што се жедта, гладта, уморот или сексуалната желба. Лефевр укажува на специфична социјална практика, или уште подобро, систем на практики (како на пример образованието, учењето, обучувањето) во кој „природното“ тело на една индивидуа се трансформира во „општествено тело“ со наметнување на репетитивните ритми и нивното повторно испишување на основните циркуларни ритми на тоа тело. Овој систем на практики тој го нарекува *дресирање*. Дресирањето на едно човечко суштество, исто како и дресирањето на едно животно, оди до структурирање на дишењето, одењето, движењата и полот. Тој на „дресирањето“ на човек гледа како на наука на временост: прецизна, иако не целосно свесна практика низ која доминантни норми и правила се здобиваат со субјективно значење со нивната инскрипција на телото на субјектот како негови или нејзини сопствени телесни ритми.

Пример за таква инскрипција која подоцна ја одредува ритмичката структура на дневната рутина на субјектот е разликувањето на денот и ноќта. Лефевр нагласува дека додека враќањето на денот/ноќта е природен цикличен ритам кој е поврзан со уморот или окрепнувањето на телото, неговата желба за смиреност или затвореност или спремност за нови стимулации, овој природен и флексибилен ритам го поправаат и реозначуваат и крајно го колонизираат линеарните ритми на општествениот систем. Во овој процес, примарниот циркуларен ритам ја губи својата флексибилност. Инскрипцијата на репетитивните ритми на општествената работа го конституира денот како привилегиран термин поврзан со продуктивна

at the same time. Linear rhythms as the rhythms of the social system strive to impose themselves on, colonize and eventually collide with cyclical rhythms that have the affinity with the primitive, basic bodily instincts like thirst, hunger, tiredness or sexual desire. Lefebvre points to a specific social practice, or rather a system of practices (such as education, learning, training) in which the “natural” body of an individual is transformed into a “social body” through the imposition of the repetitive rhythms and their re-writing of the basic circular rhythms of that body. He calls this system of practices *dressage*. Dressage of a human being, just as dressage of an animal, goes as far as structuring breathing, walking, movements and sex. He sees “dressage” of the human as a science of temporality: a precise even if not entirely conscious practice through which dominant norms and rules acquire subjective meaning as they are inscribed on body of the subject as his or her own bodily rhythms.

One of the examples of such inscription that later comes to determine the rhythmic structure of the subject’s daily routine is the distinction between day and night. Lefebvre emphasizes that while the return of the day/night is a natural cyclical rhythm that has to do with the body’s tiredness or rejuvenation, its desire for comfort and seclusion or its ready-ness for new stimulations, this natural and flexible rhythm becomes redressed and re-signified and ultimately colonized by the linear rhythms of the social system. In this process, the primary circular rhythm loses its flexibility. The inscription of the repetitive rhythms of social labor constitutes day-time as a privileged term associated with productive activity, while the night becomes coded as the time of private re-

активност, додека ноќта се одредува како време за лично соземање од исцрпеноста од дневните напори, слободно време и време на активности поврзани со семејството, со други зборови, како репродукција. Оваа дистинкција станува заеднички именител кој обединува многу други активности што се случуваат во текот на денот. Таа цели кон исклучување на различното, неактивното, непродуктивното, бунтовното и престапничкото. Престапувањето од кој било вид предизвикува индивидуата да се чувствува како да не припаѓа, како да не е во такт, како да не е во склад, или како да треба да држи чекор со движечката општествена машина.

Во нејзината последна книга *Во queer време и на queer место*, (*In A Queer Time and Place*), Џудит Халберстам го смисли терминот „репродуктивна временост“ истакнувајќи го хетеронормативниот аспект на ова структурирање на дневната рутина⁸ во смисла на нејзиното привилегирање на практиките кои го придружуваат продуктивниот (платениот) труд, подигањето дете и основните семејни активности. Ова вклучува создавање на хиерархии кои го привилегираат не само денот во однос на ноќта, туку и стабилноста во однос на брзата промена и ангажираноста во однос на неактивноста. Ваквото сфаќање на општествено нормативната временост како *репродуктивна* временост веќе постои кај Лефевр. Тој ја обработува амбивалентноста во рамките на терминот „репродукција“ објаснувајќи ја и како репродуцирање на општествени односи и репродуцирање на самата работна сила. Семејниот живот, вклучувајќи ги и пропишаните родови улоги и нормативните дневни ритми кои се поврзани со него, го обезбедува и репродуцирањето на човечката работна сила и, уште поважно, репродуцирањето на општествените односи на повеќе различни нивоа. На пример, модерниот семеен живот под капиталистички начин на

covery from the exhaustion of the daily labors, the time of leisure, and the time of activities associated with the family, in other words, as reproduction. This distinction becomes the common denominator underwriting many other activities that occur throughout the day. It aims to exclude the different, the idle, the unproductive, the rebellious and the transgressive. Transgression of any sort causes the individual to feel like they are out of place, off beat, not in tune, or in need to catch up with the moving social machine.

In her latest book, *In A Queer Time and Place*, Judith Halberstam coined the term “reproductive temporality” pointing out the heteronormative aspect of this structuring of daily routine⁸ in terms of its privileging of the practices that accompany productive (paid) labor, child raising and nuclear family activities. This includes creating hierarchies privileging not only day time over night time, but also stability over rapid change, and busyness over idleness. This understanding of the socially normative temporality as *reproductive* temporality is already present in Lefebvre. He addresses the ambivalence within the term “reproduction” explicating it both as reproduction of the social relations of production and reproduction of labor force itself. Family life, together with the prescribed gender roles and normative daily rhythms associated with it, secures both the reproduction of human labor force and, more importantly, the reproduction of the social relations of production on many different levels. For instance, modern family life under capitalist mode of production is constituted as a “fictitious locus of gratification,” the aim of the transition from erratic, changing, idle youth behavior to responsible, productive, busy adult activity. In fact, what this postulate of reproductive temporality *also* suggests is conceptual-

производство е конституиран како „фиктивно место на исполнетост“, целта на транзитирање од полното со грешки, променливото и неактивното младешко однесување до одговорна, продуктивна и ангажирана зрела активност. Всушност, тоа што овој постулат *исшо така* го сугерира е концептуализирање на спонтаноста, креативноста и бунтовното настојување кон трансформирање на општествените односи како *незрели*, како привремена фаза која треба да се надмине, при тоа сугерирајќи дека рутината и согласното учествување во работната сила се знак на зрелост и одговорност. Самиот концепт на возрастност се сфаќа како репродуктивна возрастност, додека другите форми на станување возрасен се сфаќаат како непотполни, неодговорни, недоволни.

Другиот аспект на општествениот императив за репродуктивна зрелост е конструкција на дихотомјата работа-слободно време, каде што задоволството (сексуалното задоволство, телесното задоволство, непродуктивното уживање) станува трет и исклучен термин. Императивот на репродукцијата тежнее да го скрши задоволството исто колку што тежнее да го раздроби и потисне самото време како место на можноста за појавување на новото. Наметнувањето на репродуктивната временост и репродуктивните односи како доминантна форма на општественост сепак не се случува без антагонизам. На неколку наврати Лефевр нагласува дека жените искусуваат значително поостра контрадикција во текот на дресирањето бидејќи тие искусуваат и криза на идентификување со силите на моќ и уште поостар конфликт помеѓу нивните основни ритми и општествено пропишаните ритми. Тој смета дека поради оваа контрадикција, за жените е поверојатно да продуцираат иновации во смисла на *ојшшесјивени односи* отколку мажите за кои е поверојатно да продуцираат само технички иновации, без создавање

izing the spontaneity, creativity and riotous striving towards transformation of social relations as *immature*, as a temporary phase to be surpassed, while suggesting that routine and compliant participation in labor force is the sign of adulthood and responsibility. The very concept of adulthood is understood as reproductive adulthood, where other forms of coming of age are understood as deficient, irresponsible, lacking.

The other aspect of the social imperative of reproductive maturity is the construction of the work – leisure dichotomy, where pleasure (sexual pleasure, bodily pleasure, unproductive joy) becomes a third and excluded term. Imperative of reproduction seeks to crash pleasure as much as it seek to pulverize and suppress time itself as the locus of possibility for the emergence of the new. The imposition of reproductive temporality and reproductive relations as the dominant form of sociality, however, does not happen without antagonism. On several occasions Lefebvre emphasizes that women experience a significantly more severe contradiction during dressage, as they experience both a crisis of identification with the figures in power and a more severe conflict between their basic rhythms and socially prescribed rhythms. He believes that because of this contradiction, women are far more likely to produce innovations in terms of *social relations* than men who are more likely to produce merely technical innovations without creating structurally different relations of sociability. The rhythms of desire, explosive in their nature, also tend to seek alternatives to reproductive time/space that try to constrain desire

на структурално поинакви односи на општественост. Ритмите на посакувањето, експлозивни по природа, исто така тежнеат кон изнаоѓање на алтернативи за репродуктивните време/простор кои се обидуваат да ја задржат желбата во областа на гениталноста, семејниот живот и репродуцирањето. Без директно разгледување на хомосексуалноста, Лефевр ја предвидува можноста за простори и времености посветени на уживање и сексуално задоволство и смета дека тие ќе имаат потенцијал за произведување на ненормативни и суштински нови општествени односи.

Ваквите времености кои создаваат и кои се отворени за различни ритми и општествени односи, Лефевр ги нарекува *присвоено* време наспроти *окупираното* време. Времето окупирано со дресирање и линеарни ритми е апстрактно време, мерливо време, аналогно на Марковиот апстрактен труд. Присвојувањето на времето се случува кога времето се ослободува од апстрактната репетиција и станува *диференцијално* време. Диференцијалното време може на површината да не се чини различно, но всушност е крајно различно затоа што *нуди* различност во општествените односи, распореди, форми на користење на времето итн. Ваквите диференцијални времености може да се наречат *хетерохронии*, аналогно на терминот „хетеротопија“ на Фуко, што тој го употреби за означување на „другите простори“ каде што нормативните општествени односи се субверзирани, извртени, пародија или докажан апсурд. Ваквото еманципирање на времето бара морфолошки инвенции, конкретни стратегии на организирање и живеење на индивидуалното и општественото време. Во следниот дел од трудот, јас ќе ги откријам и разгледувам таквите стратегии и конкретни морфологии на алтернативното користење на времето.

within the area of genitality, family life and reproduction. Without directly addressing homosexuality, Lefebvre envisions the possibility of spaces and temporalities devoted to joy and sexual pleasure and believes that they will have the potential of producing non-normative and essentially new social relations.

Lefebvre calls such temporalities that invent and allow for different rhythms and social relations *appropriated* time as opposed to the time *dominated*. Time dominated by dressage and linear rhythms is abstract time, quantifiable time, analogous to Marx's abstract labor. Appropriation of time occurs when time breaks free from abstract repetition and becomes *differential* time. Differential time might not appear different on the surface level but in fact is different to its very core because it *renders* difference in social relations, schedules, forms of time-use, etc. One can call such differential temporalities *heterochronias*, analogous to Foucault's term "heterotopia" that he used to signify "other spaces," where normative social relations are subverted, inverted, parodied or rendered absurd. Such emancipation of time calls for morphological inventions, concrete strategies of managing and living individual and social time. In the next part of the paper, I will expose and explore such strategies and concrete morphologies of alternative time usage.

Неактивност и активизам: *Луѓе во неволја* на Сара Шулман

Луѓе во неволја (People in Trouble) на Сара Шулман (Sarah Schulman) е моќен пример за она што може да се смета за алтернативен однос кон индивидуалното време. *Луѓе во неволја* портретира еден протагонист лезбијка, Моли, која го одбива конвенцијалниот модел на респектибилност заснован на инволвираноста во циклусот производство/конзумирање и го афирмира нејзиното право да ја уредува и измислува сопствената животна траекторија врз основа на нејзините сопствени вредности. Оваа траекторија се заснова на нејзиното одбивање да се предаде на нешто што има статус на „фиктивно место на исполнетост“, како што е нормативното семејство, израснувањето деца, поседување имот, или инвестирањето во кариера. Наместо тоа, таа прифаќа работа како прегледувач на карти во кино, која не бара многу, работејќи три дена неделно за да го обезбеди својот опстанок и остава четири слободни дена за да обезбеди слобода. Таа експлицитно го открива своето одбивање да учествува во тоа што таа го смета за колонизирачки општествен циклус низ следниот дијалог со нејзината хетеросексуална љубовница, јапи уметничката Кејт која ѝ се спротивставува велејќи:

„Не разбираам како можеш да живееш со три дена неделно“.

„Можам“, рече Моли. „Имам апартман со постојана кирија. Не купувам ништо. Не јадам надвор“.

„Океј, ти не одиш на опера, но човек не може да преживее хонорарно прегледувајќи билети во кино, не во ова потрошувачко време“.

„Јас не сум потрошувач. Види, немам музички систем затоа и не купувам плочи или касети. Купувам обична храна, како на пример јајца. Не мора да купувам органска киноа. Книги купувам на улица“.

Idleness and Activism: Sarah Schulman's *People in Trouble*

Sarah Schulman's *People in Trouble* is a powerful example of what can be considered an alternative relation to individual time. *People in Trouble* depicts a lesbian protagonist, Molly, who refuses the conventional model of respectability based on the involvement in the production/consumption cycle and asserts her right to manage and invent her own life trajectory based on her own values. This trajectory is based on her refusal to commit to anything that maintains the status of a “fictitious locus of gratification,” such as normative family, child raising, ownership of property, or investment in a career. Instead, she assumes a non-demanding job as a ticket taker at a movie theater working three days a week to ensure her personal survival and leaves four other days open to ensure freedom. She explicitly acknowledges her refusal to participate in what she considers a colonizing social cycle in the following dialogue with her heterosexual lover, a yuppie artist Kate who confronts her by saying:

“I don't understand how you can live on three days a week.

“I can,” Molly said. “I have a rent-controlled apartment. I don't buy anything. I don't eat out.”

“Okay, you don't go to opera, but a person cannot survive taking tickets at a movie theater part time, not in the consumer age.”

“I am not a consumer. Look, I don't have a stereo so I don't buy records or cassettes. I buy regular food like eggs. I don't have to pay for the organic quinoa. I buy books on the street.”

Моли ја брани можноста да го живее својот живот и да ја задржи слободата дури и сред капиталистичката фантазмоморија. *Луѓе во неволја* своите протагонисти ги сместува во најжестоките моменти на процесот на населување на сиромашните квартави со претставници на средната класа и на шпекулирањата со недвижниот имот во Њујорк,⁹ криза која од многу жители на Њујорк со ниски приходи направи бездомници. Во епицентарот на класната војна која беснее на улиците на Њујорк, најголемата желба на Моли е да ја задржи својата слобода која за неа значи останување неинволвирана, неструктурирана од страна на идеолошката машина. Таа смета дека хетеронормативното структурирање на животот на еден човек преку израснување на дете неизбежно води кон покорување на логиката на капиталистичкиот труд и конзумирање:

„Не сакам одредени нешта во мојот живот како што се компјутери, поп-ѕвезди или телевизиски шоу-а. Јас одбрав заборав за сите тие нешта. Со деца, надворешниот свет станува неизбежен, освен ако целосно не ги изолираш“.¹⁰

Одбивањето на Моли да учествува во сè што некои го сметаат за соодветно, зрело или исполнувачко, или други го сметаат за неизбежно, отвора расцеп, времено безредие кое накусо може да се опише како „управувана неактивност“. Неактивноста е облик на времена практика која не потпаѓа ниту под категоријата работа ниту слободно време, и е дел на една алтернативна, *queer* временост. Целта на управуваната или предизвикана неактивност на Моли е времето да се користи и како ресурс и како оптички инструмент, дозволувајќи ѝ да развие алтернативно видување на животот. Замислата на Шулман е дека е можно да се смени перспективата на една личност за нештата, може да се почне да се гледа на светот поинаку со

Molly defends the possibility of living her own life and retaining freedom even in the midst of capitalist phantasmagoria. *People in Trouble* situates its protagonists at the peak of the process of gentrification and real estate speculation in New York,⁹ the crisis that rendered many lower income New York residents homeless. In the epicenter of the class war raging on the streets of New York, Molly's ultimate desire is to maintain her freedom which for her translates into remaining uninvolved, unstructured by the ideological machine. She believes that heteronormative structuring of one's life through child raising inevitably leads to one's submission to the logic of capitalist labor and consumption:

“I don't want certain things in my life like computers, pop stars or TV shows. I choose oblivion to all that. With children, the outside world becomes unavoidable unless you isolate them completely.”¹⁰

Molly's refusal to participate in everything that is considered proper, mature, or gratifying by some, or simply inevitable by others, opens up a hiatus, a temporal havoc that can be briefly described as “managed idleness.” Idleness is a form of temporal practice that does not fit into the categories of either work or leisure, and is a part of an alternative, *queer* temporality. The purpose of Molly's managed or induced idleness is to use time both as a resource and an optical instrument, allowing her to develop an alternative vision of life. Schulman's idea is that it is possible to change one's perspective on things, one can start seeing the world differently by stepping outside the normative development trajectory.

исчекорување од траекторијата на нормативниот развој.

Клучниот аспект овде е менувањето на дневните рутини на една личност, на ритмичката структура на секојдневието. Една од активностите во која Моли е особено успешна е безделничкото шетање. Безделничкото талкање ја одбива ангажираноста на целесообразното движење, бидејќи нема насока ниту цел. Неговата релативна спорост ѝ се спротиставува на ефикасноста на поновите превозни средства, анахрона е. Спороста на шетањето соодветствува на релативната спорост на спасеното време кога времето се отстранува од вртежот на целесообразни активности во општество засновано на брзина.

Со зборовите на Лефевр, неактивноста може да се сфати како техника на еманципирање на времето, обновувањето на корисноста на времето како чист ресурс наспроти неговата *разменска* вредност. Протагонистите на Шулман ја обновуваат оваа корисност на времето со предизвикување на времен расцеп, со создавање на време кое е празно и со тоа корисно за „што било“, навистина за сè. Преку непризнавање на задолжителните животни распореди, Моли се отвора себеси за средбата и случајот, станувајќи почувствителна за присутното страдање на „луѓето во неволја“ – за бездомниците, болните, оние на умирање, со други зборови, на очајувачкиот отпад на урбаниот капитализам. Неактивноста на Моли ѝ дозволува да стане празната плочка на која се испишуваат градот и неговите страдања, ѝ дозволува да стане едно од овие „луѓе во неволја“. Несреќната љубовна афера на Моли со мажена жена исчезнува во заднината со избивањето на гласовите на „луѓето во неволја“. Нејзината приказна постепено се отвора себеси за наративите на многу жени и мажи кои

The crucial aspect here is changing one's daily routines, the rhythmic structure of the everyday. One of the activities that Molly excels at is idle walking. An idle walk renounces the busyness of a goal-oriented movement, as it does not have an aim or a purpose. Its relative slowness defies the efficiency of newer modes of transportation, is anachronistic. The slowness of walking corresponds to the relative slowness of recovered time when time is removed from the whirlpool of goal-oriented activities in a society based on speed.

In Lefebvre's terms, idleness can be understood as a technique of the emancipation of time, the recovery of the usefulness of time as a pure resource as opposed to its *exchange* value. Schulman's protagonists recover this usefulness of time through inducing a temporal hiatus, creating time that is empty and thus useful for "whatever," indeed, everything. Through repudiation of society's mandatory life schedules, Molly opens herself up for the encounter and chance, becomes sensitive to the ongoing suffering of the "people in trouble" – the homeless, the sick, the dying, in other words, to the despairing waste of urban capitalism. Molly's idleness allows her to become the empty slate on which the city and its suffering write itself, allows her to become these "people in trouble." Molly's own unfortunate love affair with a married woman fades into the background as the voices of the "people in trouble" come forward. Her narrative gradually opens itself up to the narratives of many suffering women and men, especially dying gay men who are presented as ultimate "people in trouble" in this novel. By the end of the book, Molly's narrative becomes almost entirely

страдаат, особено на геј мажите на умирање кои во овој роман се претставени како најголемите „луѓе во неволја“. Кон крајот на книгата, приказната на Моли станува речиси целосно посветена на раскажување на многу приказни за геј мажи напишани со голема нежност и преминува во колекција на портрети, гласови, лица. Како да е во брзање да ги спомене сите нив, да оддаде почит на нивните животи и љубови скратени од страна на епидемијата, Шулман го наследува романот со многу „луѓе во неволја“, правејќи Моли да ја претпоставува *нивна* перспектива наместо да ги сведе на елементи во нејзината приказна. Субјективноста на Моли е донекаде растресена, за повторно да се присобере во утописко видување на колективноста на угнетените, изгонетите и отфрлените.

Управуваната неактивност конструирана од страна на Моли не му е спротиставена на општествениот активизам, но се претвора во активизам во продолжение на романот. Оваа времена практика не вклучува ни циркуларен ритам врзан за телесните инстинкти, ниту е наметнување на репетитивниот ритам на општествениот систем. Наместо тоа, тоа е ритам кој балансира меѓу двата, а во исто време отклонува и застранува и од двата, создавајќи текови и траектории кои дозволуваат малку администрирање и контрола. Шулман смета дека опасноста од целосно напуштање на репетитивните општествени ритми лежи во губењето на способноста на личноста да дејствува и завршувањето на маргините на општеството, откажувањето на сопствената дејствителност и станувањето „контејнерски работник“, изгонета личност. Во *Луѓе во неволја*, Шулман на нејзините протагонисти им овозможува да постигнат совршен баланс помеѓу двата, конструирајќи животен ритам којшто најдобро служи за максимизирање на револуционерниот потенцијал на протагонистите. Моли и други ур-

dedicated to telling many gay men's stories written with great gentleness, and breaks down into a collection of portraits, voices, faces. As if in a hurry to mention all of them, to commemorate their lives and loves cut short by the epidemics, Schulman populates the novel with many "people in trouble," making Molly assume *their* perspective, rather than reducing them to the elements of her story. Molly's subjectivity is somewhat shattered only to be reassembled back in a utopian vision of collectivity of the oppressed, the outcast and the rejected.

Managed idleness as constructed by Molly is not opposed to social activism, but turns into activism as the novel progresses. This temporal practice involves neither a circular rhythm bound to bodily instincts nor it is the imposition of the repetitive rhythm of the social system. Instead, it is a rhythm that balances between the two, and at the same time deviates and wanders away from both, forming flows and trajectories that allow for little administration and control. Schulman believes that the danger of completely abandoning the repetitive social rhythms lies in losing one's ability to act and ending up on the margins of society, giving up one's agency and becoming a rag-picker, an outcast. In *People in Trouble*, Schulman allows her protagonists to achieve a perfect balance between the two, constructing a rhythm of life that serves best to maximize the protagonists' revolutionary potential. Molly and other urban activists not only learn how to use their free time to enhance their capacity to see things and to act, they also learn how to transform the normative temporality of work using it for the purposes of enhancing their power and bringing forth change.

бани активисти не само што учат како да го користат своето слободно време за зголемување на нивната способност да ги согледаат нештата и да дејствуваат, тие исто така учат како да ја трансформираат нормативната временост на работата, користејќи ја да ја зголемат нивната моќ и да предизвикаат промени.

Queer хетерохронии на Тајмс Сквер црвено, Тајмс Сквер Сино

Семјуел Р. Делејни (Samuel R. Delany), исто така писател кој живее во Њујорк, нуди уште едно интересно видување на алтернативните практики или на индивидуалното и општественото време. Неговата книга *Тајмс Сквер црвено, Тајмс Сквер Сино* (*Times Square Red, Times Square Blue*), е документарен спис направен врз основа на неговите реални искуства од посетите на кино салите за забава за возрасни во Њујорк во 1970-те и 1980-те. Низ мноштво детални описи и анегдоти, Делејни покажува како биле создадени *queer* времето и просторот низ мноштво егзотични сексуални практики на ниво под мејнстрим културната видливост. Книгата е обид темелно да се документира заедничкиот начин на живеење, сексуалните практики и општествените интеракции во овие оригинални простори кои подоцна беа избришани или трансформирани од процесот на населување на сиромашните квартави со претставници на средната класа и шпекулациите со недвижниот имот во Њујорк.

Практиките по кино салите за забава за возрасни како што ги опишува Делејни имаат многу заеднички карактеристики со видувањето на Шулман за алтернативната временост исцртана во *Луѓе во неволја*. Како и да е, има барем два аспекта кои ги одвојуваат нивните расправи. Како прво, Шулман во нејзиното

Queer Heterochonias of Times Square Red, Times Square Blue

Samuel R. Delany, also a New York based writer, provides another interesting vision of the alternative practices or individual and social time. His book *Times Square Red, Times Square Blue*, is a documentary account based on his actual experiences of attending adult entertainment theaters in New York City in the 1970-s and 1980-s. Through a variety of detailed descriptions and anecdotes, Delany demonstrates how queer time and space were produced through a variety of exotic sexual practices at a level below mainstream cultural visibility. The book is an attempt to thoroughly document the shared lifestyle, sexual practices and social interactions in these unique spaces that were later erased or transformed by the process of gentrification and real estate speculation in New York City.

Practices in the theaters of adult entertainment as described by Delany share many important characteristics with Schulman's vision of alternative temporality outlined in *People in Trouble*. However, there are at least two aspects that set their discussions apart. Firstly, Schulman in her *People in Trouble* discusses more per-

дело *Луѓе во неволја* расправа за полични техники на управување со времето, додека Делејни опишува општествени практики применувани колективно на заеднички јавни места. Како второ, Шулман првенствено се фокусира на важноста на задржување на ненормативната временост како фокус на отпор и конечно ја поставува рамо до рамо со општествениот активизам, додека Делејни е позаинтересиран за уметноста на „пријатното“¹¹ и претежно расправа за способноста на една личност да си го направи попријатен својот живот со различно користење на времето.

Подетално да ги разгледаме кино салите за анимирање на возрасни опишани во *Тајмс Сквер црвено*, *Тајмс Сквер Сино*. Во суштина зони само-за-мажи, посветени на некомерцијална размена на сексуално задоволство, овие места даваат пример за произведување на алтернативно простор/време надвор од зоните на репродуктивното простор/време, приватност и хетеросексуално семејство. Додека доминантните норми ја префрлаат сексуалноста во доменот на хетеросексуалната сексуална размена, во приватен простор и главно во текот на ноќта, сексуалните контакти во овие кино сали за забава за возрасни се одвиваат во заеднички јавен простор, главно помеѓу мажи, вклучувајќи и хетеросексуални мажи, и тоа главно во текот на денот.

Како многу други кино сали од овој период, кино салите за забава за возрасни биле отворени во текот на целиот ден и непрекинато давале претстави. Со други зборови, времето што една личност би го поминала во кино салата не било ограничено: можело да се влезе за однапред утврдена сума и да се остане внатре колку што се сака. Оваа практика е во радикална спротивставеност со доминантната практика

sonalized techniques of managing time while Delany describes social practices exercised collectively in shared public venues. Secondly, Schulman focuses primarily on the importance on maintaining non-normative temporality as a focus of resistance, and eventually sets it side by side with social activism, while Delany is more interested in the art of “the pleasant”¹¹ and primarily discusses one’s ability to make one’s life more enjoyable through a different use of time.

Let us take a closer look into adult entertainment theaters described in *Times Square Red*, *Times Square Blue*. Essentially male-only zones devoted to non-commercial exchange of sexual pleasure, these venues provide an example of the production of alternative space/time outside the zones of reproductive space/time, privacy and heterosexual family. While the dominant norms relegate sexuality to the realm of the heterosexual sexual exchange, in a private space and mostly during the night time, sexual contacts in these adult cinema theaters occurred in a shared public space, mostly between men, including heterosexual men, and mostly during day hours.

Like many other theaters of this period, adult theaters were open all day long and the shows were running continuously. In other words, the time one would spend in a theater was not limited: one could get in for a fixed fee and remain inside for as long as he wished. This practice stands in a radical opposition to the practice prevalent in contemporary multiplex cinema theaters that slice up and sell entertainment time in one and a half or two-

во современите мултиплекс кино сали кои го расцепуваат и продаваат времето за забава во пакети од час и половина или од два часа. Вреди да се истакне уникатниот оперативен распоред на кино салите, бидејќи тој овозможи повеќекратно и невообичаено користење на овој простор наспроти монофункционалноста на вообичаените комерцијални установи за забава. На пример, бездомниците ги користеле кино салите и за забава и за спиење како единствени установи кои биле отворени во текот на целиот ден и кои дозволувале тие да останат таму неограничено време и за однапред утврдена сума. Некои мажи нив ги користеле како простории за ручање. Геј мажите ги користеле за „кртосување“. Еве една типична анегдота земена од *Тајмс Сквер црвено*, *Тајмс Сквер Сино* која живописно ја илустрира мултифункционалноста на овие кино сали:

Бездомник во своите доцни седумдесетти, можно и осумдесетти, спиеше во седиштето од десната страна во балконот на „Венус“. Го среќавав секојпат кога ќе отидев во киното во текот на период подолг од пет години. Конечно сфатив, без никаква врска со сексот или дрогата, тој таму живееше – постојано. Го напушташе киното само на неколку часа во текот на ноќта кога го затвораа за чистење. Тој беше таму и три дена пред да ги затворат и да ги запечатат вратите на „Венус“. Три дена подоцна го видов со неговата шапка од твид и излито палто како талка долж улицата, додека очите на неговото набрчкано лице мижуркаа, како бледото сонце на Осмата авенија да беше едноставно и постојано пресветло.¹²

Доколку техниката на ритмоанализа по теркот на Лефевр се примени на кино салите кои ги опишува Делејни, ќе се забележат одредени ритмички шеми, плими и осеки, разни надвладувачки ритми кои ја сочинувале нивната единствена социјална динамика. На пример, бездомни, невработени или несоод-

hour parcels. The unique operation schedule of the theaters is worth emphasizing as it allowed for multiple and unusual uses of this space as opposed to mono-functionality of a regular commercial entertainment facility. For instance, the homeless used the theaters for both entertainment and sleep, as they were the only establishments that were open all day long and that would allow them in for an unlimited time and a fixed fee. Some men used it to eat lunch. Gay men used it for the purpose of cruising. Here is a typical anecdote from *Times Square Red*, *Times Square Blue* that provides a vivid illustration of the multifunctionality of these theaters:

A homeless man at least in his late seventies, possibly in his eighties, slept in a right-hand seat of the Venus's balcony. I saw him every time I went into the theater, over more than a five year period. Finally I realized, quite outside any of the sex or drugs, he lived there – permanently. He left the theater only for the few hours during the night when it closed for cleaning. He was there three days before the doors of the Venus were boarded and chained. Three days later I saw him in his tweed cap and ragged jacket, wandering along the street, eyes squinting in his wrinkled face, as though the wan Eighth Avenue sun was simply and permanently too bright.¹²

If one applies a technique of rhythm analysis as offered by Lefebvre to the theaters described by Delany one can see certain rhythmical patterns, tides and reverse tides, different superimposing rhythms that constituted their unique social dynamics. For instance, homeless, unemployed or underemployed men, excluded from many so-

ветно вработени или платени мажи исклучени од многу општествени ритми кои ја сочинувале дневната рутина на другите, обично останувале во кино салата подолго време, конституирајќи на тој начин постабилно општествено присуство. Од друга страна пак, деловните мажи и мажите со работа во канцеларија обично надоаѓале во бранови, следејќи го општиот ритам на општествениот систем, влегувајќи внатре во времето за ручек или по работното време, обидувајќи се да надоместат сексуално задоволство во кусата временска рамка помеѓу работното време и времето за семејството. Во кое било време, членови на многу и различни општествени класи и групи, како на пример бездомници, просјаци, вработени, невработени геј мажи, стрејт мажи, биле присутни давајќи му ја на просторот единствената топографија и неговата *полиријимија*, што за Лефевр е една од карактеристиките на присвоеното време, за разлика од окупираното време базирано на примарноста на еден општествен ритам.

Друг аспект на апстрактното, окупирано време/простор видно низ очите на Лефевр е примарноста на визуелното над аудитивното и сетилното. Оваа примарност би се однесувала на искуството на присуствување во современа мултиплекс кино сала која селективно им допушта влез на субјектите единствено заради *гледање*, додека времето ги потиснуваат сите други просторно-сетилни искуства и практики. Во кино салите за возрасни кои ги опишува Делејни, заедничкото разбирање на повеќефункционалноста на просторот се стремело кон надвладување на примарноста на визуелната функција со претпочитање на други активности, како што се шетањето, спиењето, „крстосувањето“, допирањето, сексуалниот однос и зборувањето, коишто сите ја суспендираат доминантноста на чинот на гледање.

cial rhythms that structured the daily routine of others, tended to stay in the theater for an extended amount of time, thus constituting a more stable social presence. On the opposite, businessmen and men with office jobs tended to come in waves, following the general rhythm of the social system, stepping in during lunch hours or after the work day was over, trying to fill in on sexual pleasure in the short time window between work time and family time. Any given hour, members of many diverse social classes and groups such as homeless, beggars, employed, unemployed, gay men, straight men, were present contributing to the space's unique topography and its *polyrhythmia*, which for Lefebvre, is one of the characteristics of an appropriated time as opposed to dominated time based on the primacy of one social rhythm.

Another aspect of abstract, dominated time/space as seen by Lefebvre is the primacy of the visual over the audible and sensible. This primacy would apply to the experience of attending a contemporary multiplex theater that allows subjects in arguably for the sole purpose of *viewing* while temporarily suppressing all other spatio-sensory experiences and practices. In the adult theaters described by Delany, the shared understanding of the multifunctionality of space tended to override the primacy of the visual function favoring other activities, such as walking, sleeping, cruising, touching, having sex, and talking, all of which suspended the supremacy of the act of watching.

Еден од најинтригантните моменти во разгледувањето на Делејни на практиките кои цветаа во затворени простории е неговото инсистирање на фактот дека поимот на сексуален идентитет во овие простори не е нужно оперативен. Напротив, сексуалните контакти помеѓу стрејт и геј мажите биле вообичаени и прифатени, дури се очекувале. Тој нуди интересна анализа на улогата на репрезентирање на сексот наспроти сексуалната практика. Сексуалните контакти помеѓу геј и стрејт мажите биле овозможени со присуството на стрејт порнографска содржина на кино платното додека геј претстави не биле прикажувани, со што се потврдувал идентитетот на стрејт мажите овозможувајќи им да исполнуваат сексуално исполнување од страна на геј даватели. Во подолу дадениот дијалог, млад човек со голема доза на забава го коментира сексуалното внимание кое му се дава, наместо да се чувствува загрошено или „оладено“:

„Јас се возбудувам на неа таму горе –“ покажа тој накај платното – „а, вие дечки се возбудувате на мене ...? Тоа е смешно, а? Тој дечко таму –“ неговата рака замавна за да покаже на азијатот – „тој секогаш свршува истовремено со мене. Зарем не? Сврши, нели? Па ајде – нели?“ Повторно погледна кон мене. „Тој секогаш го прави тоа. Секојпат. Јас прснувам – тој прснува. Зарем тоа не е трип?“ Погледнувајќи натаму, тој се насмеа.¹³

Овој конкретен пример, како и многу други, покажува дека овие простори не биле само место на изживување на однапред постоечка, однапред конструирана сексуалност и сексуален идентитет, туку првенствено биле места каде што сексуалноста, сексуалните побарувања и сексуалните практики биле генерирани врз мноштво идентитети, овозможувајќи и геј и стрејт мажи да бидат дел од краткотрајни средби и „крстосување“, или едноставно да бидат дел од средина заснована на заедничка заинтересираност за секс.

One of the most intriguing moments in Delany's account of the practices that flourished inside is his insistence upon the fact that the notion of sexual identity in these spaces was not necessarily operative. On the opposite, sexual contacts between straight and gay men were common and accepted, even assumed. He provides an interesting analysis of the role of the representation of sex *versus* sexual practice. Sexual contacts between gay and straight men, for instance, were made possible by the presence of straight pornographic content on the cinema screen while no gay images were shown, which affirmed the identity of straight men while allowing them to experience sexual gratification from gay solicitors. In the dialogue below, a young man comments on the sexual attention he receives with a large dose of amusement instead of being threatened or turned off by it:

“I am getting' off on her up there –” he pointed at the screen – “and you guys are all getting off on me...? That's funny, huh? That guy there –” his hand swung to point at the Asian – “he always comes the same time I do. Don't you? Didn't you? Come on – didn't you?” He looked back at me. “He always does that. Every time. I shoot – he shoots. Ain't that a trip?” Looking over, he laughed.¹³

This particular example among many others demonstrates that these spaces were not merely the site of acting out pre-existing, pre-constructed sexuality and sexual identity, but were primarily the sites where sexuality, sexual demands and sexual practices were generated across a variety of identities allowing both gay and straight men to engage in brief encounters and cruising, or simply be a part of an environment based on the shared interest in sex.

Заклучок

За Лефевр, успешното присвојување на времето ја открива својата употребна вредност (наспроти разменската вредност), својата *корисност* за задоволството, подмладувањето, уживањето на телото. Таквото присвојување го обновува суровиот потенцијал на телото. Во некои случаи, како што видовме во *Луѓе во неволја*, различен однос кон времето може едноставно да се иницира со суспендирање на вообичаените рутини и ритми на системот, со преиспитување на репетитивната природа на секојдневието. Делејни ја истакнува моќта на местата на суспендирана хетеронормативност за создавање на нови форми на општественост, дури иако само од ефемерна природа. Иако мажите кои учествувале во практиките на сексуално анимирање во кино салите кои Делејни ги опишува немале конкретен заеднички идентитет, исто така е доста јасно дека овие практики биле сместени надвор од нормативното, репродуктивните време/простор и навистина биле примери за она што, по Џудит Халберстам, може да се нарече *queer* време. Од своја страна пак, Сара Шулман ја слави незаузданата природа на нејзиниот протагонист за измислување на нејзината животна траекторија со одбивање на задолжителните општествени ритми на репродуктивната возраст ориентирана кон награти. Што е најзначајно, и Делејни и Шулман претставуваат девијантни ритми и алтернативни практики на време како клучни аспекти на различноста (queerness) на нивните ликови и ја поставуваат оваа различност (queerness) како различност (queerness) која не е сведена само на нивната сексуалност или на нивниот род.

Conclusion

For Lefebvre, a successful appropriation of time reveals its use value (as opposed to exchange value), its *usefulness* for the body's pleasure, rejuvenation, its joy. Such appropriation restores the raw potential of the body. In some cases, like we saw in *People in Trouble*, a different relation to time can be initiated simply by suspending the habitual routine and rhythms of the system, renegotiating the repetitive nature of the everyday. Delany emphasizes the power of places of suspended heteronormativity for creating new forms of sociability, even if only of ephemeral nature. Although men who participated in the practices of sexual entertainment in the theaters Delany describes did not share a certain sexual identity, it is also quite clear that these practices were situated outside normative, reproductive time/space and were indeed examples of what, following Judith Halberstam, can be called queer time. Sarah Schulman in her turn celebrates her protagonist's unbound freedom to invent her life's trajectory by renouncing compulsory social rhythms of reproductive reward oriented adulthood. Most importantly, both Delany and Schulman present deviant rhythm and alternative practices of time as the crucial aspects of their characters' queerness and foreground this queerness as one that is not reduced simply to their sexuality or gender.

Библиографија:

- Chrisholm, Diane. *Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City*. University of Minnesota Press, 2005.
- Delany, Samuel. *Times Square Red, Times Square Blue*. New York University Press, 1999.
- Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press, 2004.
- Grosz, Elizabeth. *Becoming: Exploration in Time, Memory and Futures*. Cornell University Press, 1999
- Grosz, Elizabeth. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Duke University Press, 2005.
- Halberstam, Judith. *In a Queer Space and Time: Transgender Bodies, Transgender Lives*. New York University Press, 2005.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1991.
- Lefebvre, Henri. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Continuum Intl Pub Group, 2004.
- Mele, Christopher. *Selling The Lower East Side: Culture, Real Estate and Resistance in New York City*. University of Minnesota Press, 2000.
- Schulman, Sarah. *People in Trouble*. New York: Plume Books, 1991.

Белешки:

1. Elizabeth Grosz, *Becoming: Exploration in Time, Memory and Futures* (Cornell University Press, 1999).
2. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, (Duke University Press, 2004); Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Transgender Lives* (New York: University Press, 2005).
3. Judith Halberstam, *In a Queer Space and Time: Transgender Bodies, Transgender Lives* (New York University Press, 2005), 1.

References:

- Chrisholm, Diane. *Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City*. University of Minnesota Press, 2005.
- Delany, Samuel. *Times Square Red, Times Square Blue*. New York University Press, 1999.
- Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press, 2004.
- Grosz, Elizabeth. *Becoming: Exploration in Time, Memory and Futures*. Cornell University Press, 1999
- Grosz, Elizabeth. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Duke University Press, 2005.
- Halberstam, Judith. *In a Queer Space and Time: Transgender Bodies, Transgender Lives*. New York University Press, 2005.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1991.
- Lefebvre, Henri. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Continuum Intl Pub Group, 2004.
- Mele, Christopher. *Selling The Lower East Side: Culture, Real Estate and Resistance in New York City*. University of Minnesota Press, 2000.
- Schulman, Sarah. *People in Trouble*. New York: Plume Books, 1991.

Notes:

1. Elizabeth Grosz, *Becoming: Exploration in Time, Memory and Futures* (Cornell University Press, 1999).
2. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, (Duke University Press, 2004); Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Transgender Lives* (New York: University Press, 2005).
3. Judith Halberstam, *In a Queer Space and Time: Transgender Bodies, Transgender Lives* (New York University Press, 2005), 1.

- | | |
|--|---|
| <p>4. Henri Lefebvre, <i>Rhythmanalysis, Space, Time and Everyday Life</i> (Continuum Intl Pub Group, 2004), 11.</p> <p>5. Ibid., 73.</p> <p>6. Ibid., 74.</p> <p>7. Ibid., 73.</p> <p>8. Halberstam, <i>In a Queer Time and Place</i>, 5.</p> <p>9. Види повеќе за овој процес во многу информативната книга на Christopher Mele, <i>Selling The Lower East Side: Culture, Real Estate and Resistance in New York City</i> (University of Minnesota Press, 2000). Исто така, види Chrisholm, <i>Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City</i> (University of Minnesota Press, 2005).</p> <p>10. Sarah Schulman, <i>People in Trouble</i> (New York: Plume Books, 1991), 22.</p> <p>11. Samuel Delany, <i>Times Square Red, Times Square Blue</i> (New York: University Press, 1999), 199.</p> <p>12. Ibid., 58.</p> <p>13. Ibid., 22.</p> | <p>4. Henri Lefebvre, <i>Rhythmanalysis, Space, Time and Everyday Life</i> (Continuum Intl Pub Group, 2004), 11.</p> <p>5. Ibid., 73.</p> <p>6. Ibid., 74.</p> <p>7. Ibid., 73.</p> <p>8. Halberstam, <i>In a Queer Time and Place</i>, 5.</p> <p>9. See more on this process in a very informative book by Christopher Mele, <i>Selling The Lower East Side: Culture, Real Estate and Resistance in New York City</i> (University of Minnesota Press, 2000). Also, see Chrisholm, <i>Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City</i> (University of Minnesota Press, 2005).</p> <p>10. Sarah Schulman, <i>People in Trouble</i> (New York: Plume Books, 1991), 22.</p> <p>11. Samuel Delany, <i>Times Square Red, Times Square Blue</i> (New York: University Press, 1999), 199.</p> <p>12. Ibid., 58.</p> <p>13. Ibid., 22.</p> |
|--|---|

Катерина
Колозова

**Реалното коешто се
трансцендира себе си
(низ љубов): Радикална
самотија во срцето на
љубовта***

Katerina
Kolozova

**The Real Transcending
Itself (Through Love):
Radical Solitude in the
Heart of Love***

**1. „Верност“, „Радикалното“ и „Верност кон
радикалното“**

Двајцата можеби најконтроверзни мислителци на денешната француска философско-теоретска сцена, Алан Бадју и Франсоа Ларуел се сложуваат во нивната посветеност на проектот заговарање на Мислата на Радикалното и покрај суштинската разлика помеѓу овие две теории којашто се состои од фактот што првата го вклучува радикално философското (приклучувајќи се на извесна метафизичка традиција, т.е. Платонизмот), додека втората се обидува радикално да ги поткопа сите можности за постоењето на една философија. Радикалното размислување – или „Мислата на Радикалното“ – и кај двајцата автори не го подразбира збирот на сродни значења, како што е екстремизмот на револуционерното гледиште, кои обично се всадени во рамките на овој поим.

* Текстот за првпат е објавен како Глава IV од книгата Katerina Kolozova, *The Real and “I”: On the Limit and the Self* (Skopje: Research Center in Gender Studies, 2006).

**1. “Fidelity,” the “Radical,” and the “Fidelity to the
Radical”**

The two perhaps most controversial thinkers of today’s French philosophico-theoretical scene, Alain Badiou and François Laruelle agree in their devotedness to the Project of re-claiming the Thought of the Radical, in spite of the critical difference between the two respective theories, consisting of the fact that the first invokes the radically philosophical (subscribing to a certain metaphysical tradition, i.e., Platonism), while the latter attempts to radically subvert any possibility for a philosophy. The radical thinking – or the “Thought of the Radical” – in both authors does not entail the ensemble of the concomitant meanings, such as extremism of revolutionary stance, that are habitually implanted within this notion.

* The article was first published as Chapter IV in Katerina Kolozova, *The Real and “I”: On the Limit and the Self* (Skopje: Research Center in Gender Studies, 2006).

Овој поим едноставно упатува на теориско позиционирање на верност кон иманентноста на чинот на концептуална продукција во неговата неповторлива сингуларност, како и кон неговите иманентно самопроизведени закони. Верноста кон „чинот“ на концептуално производство треба да се чита како верност кон „настанот“ на произведување вистина и кон законитостите на неговото себесоздавање кои се иманентни на овој единствен настан. Овој вид на „радикализам“ се залага за верност кон реалноста на единствениот, самотен чин на Мислата сооднесувајќи се на единствената, самотна инстанца на Реалното (на теоретизираната реалност), наспроти верноста кон схоластичката сместеност како крајна инстанца на легитимност. Кон ова тврдење е придружено и она за поголемата податност за теориска обработка и продуктивност – објаснувачка моќ, или, кога би се изразило афористично, статус на „повистинита Вистина“ – на името/поимот/инстанцата на Едното (Ларуел) или Истото (Бадју) наспроти Разликата. Еден од централните моменти во овој вид на теориско позиционирање е обидот за „лингвистичко искупување“ на Реалното, т.е. создавање јазички облик кој може да информира не само за присуството/отсуството на Реалното, туку и за неговите дејствувања, за ефектите и искуствата што произлегуваат од Реалното. (Бадју говори за Празнината на лингвистичка препознатливост во „местото на настанот“ околу кое се појавува една нова вистина, и Нов Јазик; Ларуел се повикува на радикалната иманентност – имено, Реалното – како крајна инстанца на легитимирањето на Мислата).

Сепак, треба да се каже дека нивните теориски траектории се разидуваат во две сосем различни, можеби и спротиставени насоки на размислување. Ке одбегнам навлегување во каква било схоластичка

It merely refers to the theoretical positioning of fidelity to the immanence of the act of conceptual production in its unrepeatability singularity, as well as to its immanently auto-generated laws. The fidelity to the “act” of conceptual production is to be read as fidelity to the “event” of truth production and the laws of its auto-constitution which are immanent to this unique event. This type of “radicalism” stands for fidelity to the reality of the unique, solitary act of Thought correlating with a unique, solitary instance of the Real (of the theorized reality), as opposed to the fidelity to the scholastic backdrop as the ultimate instance of legitimacy. This claim is appended by that about the greater theoretical workability and productiveness – explanatory power; or, to put it aphoristically, a status of a “more truthful Truth” – of the name/notion/instance of the One (Laruelle) or the Same (Badiou) vis-à-vis the Difference. One of the central concerns in this sort of theoretical positioning is the attempt for “linguistic recuperation” of the Real, that is to say, of creating a form within Language that can inform not only about the presence/absence of the Real, but also of its workings, of the impacts and experiences resulting from the Real. (Badiou speaks of the Void of linguistic recognizability within the “evental site,” around which a new Truth, together with a New Language, emerges; Laruelle invokes the radical immanence – namely, the Real – as the ultimate instance of legitimization of Thought.)

Nevertheless, it needs to be said that their theoretical trajectories diverge into two entirely different, perhaps opposed courses of thought. I will avoid entering into any scholastic comparative discussion and will merely

компаративна дискусија и само ќе ја посочам пресудната, темелна и втемелувачка разлика помеѓу двајцата автора: додека Алан Бадју ја заговара радикално философската мисла, Франсоа Ларуел ја застапува радикалноста на не-философијата. И покрај – или, сосем едноставно, на линијата на – ова пресудно разидување, нивните теории споделуваат уште една значајна карактеристика: тврдењето дека чинот на теориска работа е *секогаш веќе* универзален гест (на Мислата) кој, од друга страна, е радикално индивидуалистички (самотен), нетоталитаристички и неуниверзален/изирачки. Централниот аргумент на овој вид „партикуларистички универзализам“ би бил дека чинот на теоретизирање е секогаш веќе чин на произведување „Свет“ кој никогаш порано не бил виден од кој било друг свет. Ларуел говори за „Langage-Univers“, додека Бадју јасно тврди: „Секоја универзалност е сингуларност“.¹ „Универзумот“ на Ларуел е нететички, и тоа е „димензија која не е тотална, туку е само неодлучувачки тоталитет“.² Во неговата теза бр. 2 за универзалното, покрај тврдењето дека „секоја универзалност е единечност“, Бадју вели: „Универзалното не може директно да се артикулира со некоја препознатлива партикуларност, групирање или идентитет“.³

И во двете теориски позиции нема ниту претензија ниту епистемолошка можност за „колонизирање“ на различните култури на дискурсивност или на субалтерното, бидејќи и двете се позиции кои цврсто ја застапуваат можноста секоја размислувачка сингуларност да произведе универзум и универзалност. Нема потреба да се брани позицијата на „фрагмент/но“ бидејќи не се претпоставува никакво Цело (кое го минало процесот на фрагментирање). Инстанцата „langage-univers“ е производ на Визија-во-Едно на Претставувачкиот Субјект кој го остварил процесот

point to the critical, to the founding and fundamental difference between the two authors: while Alain Badiou invokes the radically philosophical thought, François Laruelle calls upon the radicalism of non-philosophy. In spite of – or, quite simply, along – this critical divergence, their respective theories share another important trait: the argument that the act of theoretical work is always already a universalistic gesture (of thought) that is, nonetheless, a radically individualistic (solitary), non-totalitarian and non-universal/izing one. The central argument of this sort of “particularistic universalism” would be that the act of theorizing is always already an act of producing a “Universe” never witnessed by any other universe before. Laruelle speaks of a “Langage-Univers,” while Badiou clearly claims: “Every universal is a singularity.”¹ Laruelle’s “Universe” is non-thetic, and it is “a dimension which is not total, but a sheer non-decisional totality.”² In his Thesis no. 2 on the universal, besides the statement that “every universal is a singularity,” Badiou says: “The universal cannot be directly articulated with any recognizable particularity, grouping, or identity.”³

In the both theoretical positions there is neither pretension nor epistemic possibility to “colonize” the different cultures of discursivity or the subaltern, since they are both positions strongly claiming the possibility of each thinking singularity to produce a universe and universality. There is no need to defend the position of “fragment/al,” since they do not assume a Whole (that would have undergone the process of fragmentation). The instance of “langage-univers” is a product of the Vision-in-One of the Representing (representational) Subject, which has accomplished the process of “dualysis” (of dismantling

на „дуализа“ (на разградување на дуализмот инхерентен на јазикот на философијата) и се служи со *chôra*-та, „трансценденталниот материјал“, со Јазикот како материјал што не е организиран како дискурзивен Космос. Производите од еден таков процес (на Мислата која е во интеракција со Реалното) се наречени „langages-univers“ и тие се „оној ‘финален’ производ кој секогаш е предмет на бесконечни реформулации и подобрувања“. ⁴ Затоа, овие „универзуми“ се, исто така, и контингенции.

За разлика од Ларуел, Бадју го претпоставува постоењето и (универзалната) релевантност на нивото на трансцендентна(и) Вистина(и) (сосем платонистички, и тоа според сопствената декларираност на авторот), трансцендирајќи го нивото на историја, иако и потекнувајќи од неа. Тоа што и двајцата го споделуваат, всушност, е гледиштето дека позицијата на универзалното е, фактички, позиција на радикалното (како наложувачка сингуларност што влече легитимност од сопствената иманентност, а не од интерпретативната инстанца на дискурзивноста).

Воведувајќи ги имињата на Ларуел и на Бадју во самото иницирање на овој теорематски обид не најавува понатамошна длабинска споредбена расправа за нивните теориски опуси. Во нивните теории ги наоѓам термините што се исклучени од страна на постструктуралистичката дискурзивна можност како оперативни концептуални креации кои не мора да бидат во судир со некои од тврдењата на постструктуралистичките (постмодернистичките) теории коишто се, според мене, значајни. Секако, мислам на поимите на Едното/Истото, Реалното, Радикалното и на новововеденото - Универзалното. Легитимирачките постапки на Мислата (односно, работата на произведување вистини) кои би се повикале на овие

dualism inherent in philosophical language), and has resorted to the “*chôra*,” the “transcendental material,” to Language inasmuch as material unorganized into a discursive Cosmos. The products of such a process (of Thought interacting with the Real) are called “langages-univers,” and they are “that ‘final’ product which is always subject to infinite reformulation and rectification.”⁴ Therefore, these “universes” are contingencies as well.

Differently from Laruelle, Badiou presupposes the existence and (universal) pertinence of the level of transcendent Truth/s (quite Platonic and declaredly so), transcending the level of history even though originating from it. What they share, then again, is the view that the position of the universal is, in fact, the position of the radical (inasmuch as that dictating singularity drawing legitimacy from its immanence, not from the interpretational instance of discursivity).

Introducing the names of Laruelle and Badiou into the very initiation of this theorematic attempt does not announce any further in-depth comparative discussion of their theoretical opuses. It is in their respective theories that I find the terms that have been excluded from the poststructuralist discursive possibility as operative conceptual creations that need not establish conflict with some of the claims of poststructuralist (postmodern) theories valuable to me. I am, of course, referring to the notions of the One/Same, the Real, the Radical and the newly introduced Universal. Legitimizing gestures of Thought (that is to say, the work of generating truths) that would resort to these notions or merely *names* are simply precluded by the poststructuralist legacy of

поими или само имиња, едноставно, се исклучени од страна на постструктуралистичкото мисловно наследство. Да го повториме уште еднаш она што беше кажано во претходните глави, размислувањето во духот на постструктуралистичката и/или деконструктивистичката теориско-философска традиција – или молчешкум или отворено – ја отфрла можноста за концептуализирање на извесно „радикално“ или „исто“ или „универзално“ или „реално“ кое не би било во судир со тоа за што оваа традиција се залага.

Оваа прохибиција, или поточно инхибиција, на мислата, исто така, покрај другите претходно споменати работи, го имплицира и следново: за дискурзивното наследство на постмодернизмот – и особено на феминистичкиот постструктурализам (кој претежно потекнува од САД и цврсто се потпира на континенталната философска традиција) – овие „имиња“ од западниот философско-теориски вокабулар не се само лингвистички феномени, туку еднаш засекогаш дефинирани концепти, конечни детерминации, номинални заокружености. Навистина, тие се третирали безмалку како некакво „номиналистичко реално“, особено од страна на американските феминистички философи од постмодерна (постструктуралистичка, деконструктивистичка или конструктивистичка... итн.) провениенција: „Стабилното“, „Истото“ или „Универзалното“ се чини како да имаат фиксирана и непроменлива позиција која со право може да го присвојува статусот на неприкосновено Реално. Нивната непроменлива природа во рамките на или согласно овие дискурси, како и фактот дека постојат категории што се исклучени врз основа на статусот „практично непостоечки“ кој им е даден од страна на ова дискурзивно наследство, може да говори за

thought. Let us once again repeat what has been said in the previous chapters, thinking in the vein of the post-structuralist and/or deconstructionist theoretico-philosophical tradition – either tacitly or openly – rejects the possibility of conceptualizing a certain “radical” or “same” or “universal” or “real” that would not be in collision with what this legacy stands for.

This prohibition, or rather inhibition, of thought also implies, among other things mentioned previously, the following: for the discursive lineage of postmodernism – and in particular, of feminist poststructuralism (originating predominantly from the States, and relying heavily on the continental philosophical tradition) – these “names” from the western philosophico-theoretical vocabulary are not merely linguistic phenomena, but once and for all defined concepts, finite determinations, nominal accomplishments. They have been, indeed, treated as if a certain “nominalistic real,” and in particular so by the US feminist philosophers of postmodern (post-structuralist, deconstructivist or constructivist ..., and so on) provenance: the “Stable,” the “Same” or the “Universal” seem to have a fixed and unchanging position that can rightfully claim the status of an unshakeable Real. Their nature of inalterability within or according to the discourses in question, and the fact that other categories have been excluded on the basis of the status of “virtually non-existent” that they have been accorded by this discursive legacy, can speak of a tacit pretension of the language/thought to re-present the real/ity.

премолчаната претензија на јазикот/мислата да го (ја) претставува реално(ста).

Повторувајќи ги овие тврдења, се обидувам повторно да ја искажам и потврдам мојата престапничка и еретичка позиција *vis-à-vis* современиот постструктуралистички феминизам (и родовата и *queer* теорија), сè уште придржувајќи се до него во значителна мерка, исто онака како што заземам и прилично еретичка позиција и во однос на Лауреловата не-философија. Јас ја сместувам доктрината на не-философијата во сферата на *chôra*, во доменот на трансценденталниот (философски) материјал заедно со тој на постмодернистичките, деконструктивистичките и постмодернистичките (или кои било други) теории со кои располагаам во моите обиди за теоретизирање. Во моите теориски напори, од нефилософската доктрина ја задржувам единствено празната постава на мислата која останува верна на Реалното и „свесна“ за (или секогаш соочена со) фактот дека тоа со што располага во процесот е трансценденталниот материјал како материјал - *chôra*, а не организиран и интелегибилен систем на знаење, или Космос. Сама по себе, оваа позиција одвај да е еретичка во однос на теоријата на не-философија, во споредба со една од позициите што ги застапувам тука: Верувам дека ние неизбежно сме „сочинети од“ Светот на дискурзивноста, од мислата со која располага нашето време. Следствено, празната не-философска постава на мислата е намерно произведен расцеп во секогаш веќе (кон-) текстуализираната мисла, отвор од внатрешноста на Текст/урата од којашто сме создадени.

Through the repeating of these statements I am attempting to reiterate and reaffirm my transgressive and heretical position *vis-à-vis* the contemporary poststructuralist feminism (and gender and queer theory), while still subscribing to a considerable part of it, as I am assuming a rather heretical position *vis-à-vis* Laruelle's non-philosophy as well. I am relegating the doctrine of non-philosophy to the realm of the *chôra*, to the domain of the transcendental (philosophical) material together with that of poststructuralist, deconstructive and postmodernist (or any other) theories that I dispose with in my attempts of theorization. What I am keeping in my work of theorizing from the non-philosophical doctrine is the mere, empty posture of thought which remains in fidelity to the Real and “aware” of (or, always already facing) the fact that what it can dispose with in the process is the transcendental material inasmuch as material – *chôra*, and not an organized and intelligible body of knowledge, not a Cosmos. This position in itself is hardly heretical with respect to the theory of non-philosophy compared to another of the positions that I am adopting here: I believe that we are inescapably “made of” the World of Discursiveness, of the available thinking of our time. Consequently, the empty non-philosophical posture of thought is a purposely produced crack within the always already (con-)textualized thought, an opening from within the Text/ure we have been made of.

Сепак, наша не-философска „должност“ е да истраеме во оваа постава и да го обезбедиме опстојувањето на овој отвор, одржувајќи го присутен. Така, не веру-

However, it is our non-philosophical “duty” to persevere in this posture and secure the keeping of this opening alive, preserving it there. Thus, I disbelieve the validity of

вам во валидноста на секој обид за целосно отфрлање на дискурсите на постструктурализмот и деконструкцијата (или на кој било авторитет релевантен за начинот на кој светот денес се гледа себе си). Едноставно, не верувам дека некој може да произведе убедливо и конзистентно теориско тврдење според кое во целост се исклучува авторитетот на мислата која ја обликува епохата во која живее, иако може да се произведе радикално ситуирање однатре самата Ситуација (во Бадјуовска смисла на зборот) а, со тоа, и радикално различна вистина. Но, којашто ќе биде сингуларна, којашто не може и не сака – односно, радикално е индиферентна – да ја подрие севкупноста на Дискурзивниот Свет, да го замени Системот со нов и радикално различен. Радикално различното ситуирање, раѓањето на нова вистина од Празнината или од Границата (и Реалното), а сепак однатре Ситуацијата (Бадју) или Светот (Ларуел), може да произведе драматично поместување кое пропагира целосно поинаква Дискурзивност, нов „Систем“, но никогаш како резултат на таквата претензија.

Радикалното ситуирање е сингуларно и затоа иманентно индиферентно кон таквите претензии. Враќајќи се на прашањето за „ересите“, авторитетите, покрај веќе споменатите Ларуел и Бадју (како основни референци), врз чии размисли се потпирам на странициве што следат се и Роза Браидоти (Rosi Braidotti), Лис Иригаре (Luce Irigaray) и Жил Делез (Gilles Deleuze). Овие (најмалку) два различни теориски правци ќе се сретнат и испреплетат тука, воспоставувајќи дијалог не само на доктрини туку исто така, ако не и повеќе, на можни употреби на јазикот создавајќи заемно надополнувачка интераргументација. *Ad hoc* соодветствувањата на „философските/трансценденталните материјали“, независно од схоластичкото потекло, ќе ја ин-формираат

any attempt of doing away in totality with the discourses of poststructuralism and deconstruction (or of any authority relevant for the way the World sees itself today). Plainly, I do not believe that anyone can yield a convincing and consistent theoretical claim to have entirely dismissed the authority of the thought shaping the epoch in which one lives, although one can produce a radical situating from within the Situation (in Badiou's sense of the word) and, therefore, a radically different truth. But a singular one, which cannot and does not wish to – it is radically indifferent in this respect – to undermine the entirety of a Discursive World, to replace the System with a new and radically different one. The radically different situating, the birth of a new truth from the Void or from the Limit (and the Real), and still from within the Situation (Badiou) or the World (Laruelle), can produce a dramatic shift propagating an entirely different Discursivity, a new “System,” but never as a result of such pretension.

The radical situating is singular and, therefore, immanently indifferent to such pretensions. Returning to the question of “heresies,” the authorities, besides the already mentioned Laruelle and Badiou (as the principal points of reference), on whose thought I am drawing in the forthcoming pages are also Rosi Braidotti, Luce Irigaray and Gilles Deleuze. These (minimum) two different lines of theory will meet and intertwine here, establishing a dialogue of not merely doctrines but also, and even more so, of possible usages of language creating a complementing inter-argumentation. The *ad hoc* correspondences of the “philosophical/transcendental materials,” regardless of the scholastic provenance, will be informing the thought which has assumed the posture of “correlativity” with the Real. It is the consonance of

мислата која зазела постава на „корелативност“ со Реалното. Созвучјето на различните присвојувања на Јазикот што одекнуваат со искуството на Реалното ќе ја исполнува празната постава на Мислата, којашто, од друга страна, ќе биде во секогаш веќе повторувачката состојба на одново пре-создавање на својот статус на празнотија. И тоа само за да биде повторно исполнета со нова текстура на јазик во – крајно неплодниот – обид за доловување на одеците на искуството (Реално). Станува збор за секогаш веќе неуспешен обид, но *само* во крајната инстанца.

Траги на искуството (Реалното) неизбежно се впишани во атоналната музика што ја произведуваат одгласите на Јазикот во корелација со Реалното; дури и неговата *немоќ-во-крајната-инстанца* (да го долови Реалното) е впишана во Јазикот пресоздавајќи го и комуницирајќи го искуството на оној секогаш веќе нецелосен начин, осуден на репетитивниот чин на непрекинато стремење кон исполнетост. Токму желбата за исполнетост неизбежно ја ситуира мислата како испразнета од доктрина и жедна за задоволувањето што го овозможува искуственото (Реалното). Задоволството доаѓа во облик на завет на оваа „љубов“: прозрачната текстура на Јазикот што се исплетува околу густината на Искуството.

2. *Solitude radicale*

Радикална самотија е едно од многуте имиња кои Ларуеловата не-философија му ги дава на (состојбата на заемање на) идентитетот-во-крајна-инстанца на човечкото Битие, исто така наречено и човекот-во-човек поточно Мажот-во-Маж (l’Homme-en-Homme) како Реалното (на „човештвото“). Ќе си ја дозволам слободата за пре-именување на инстанцата на „Маж-

the different appropriations of Language echoing the experience of the Real that will be filling the empty posture of Thought, which, on the other hand, will itself be in the always already reiterating state of re-creating anew its status of emptiness. Only to be filled in again by a new texture of language in the – ultimately futile – attempt of capturing the resonances of experienced (Real). It is an always already failed effort, but *only* in the last instance.

Traces of the experience (the Real) are inevitably inscribed in that atonal music produced by the resonances of Language correlating with the Real; even its powerlessness-*in-the-last instance* (to capture the Real) is inscribed in the Language recreating and communicating the experience in that always already incomplete way, doomed to the repetitive act of always already striving for completion. It is the desire for this completion which inevitably situates the thought as empty for doctrine and thirsty for the satisfaction endowed by the experiential (the Real). The satisfaction is taken in the form of the token of this “love”: the translucent texture of Language, weaving around the thickness of Experience.

2. *Solitude radicale*

Radical solitude is one of the many names that Laruelle’s non-philosophy gives to (the state of inhabiting) the identity-in-the-last-instance of the Human Being, also called the Man-in-Man (l’Homme-en-Homme) inasmuch as the Real (of “Humanity”). I will allow myself the freedom of re-naming the instance of “Man-in-Man” into “Wo/Man-in-Wo/Man.” Nonetheless, in most of the

во-Маж“ во „Ма/ж/ена-во-Ма/ж/ена“. Како и да е, во повеќето случаи едноставно ќе го користам преводот на „l’Homme-en-Homme“ како „човек-во-човек“. Остатокот што никогаш нема да може да му биде посредуван на Другиот, издигнат на ниво на Трансцендентално, и така да овозможи самоослободување од себезатвореноста (во сопственото „Реално на Бидувањето“), навистина е состојба на радикална самотија – територијата којашто секогаш веќе сме ја населувале. А таква е и теориската насока на мислење во термини на Реалното – со верност кон Реалното – а не на доктринскиот Космос.

Ваквиот вид теориско себеситуирање може да се нарече не-философско, бидејќи не-философијата е онаа што го застапува во таков радикален и бескомпромисен облик на којшто се повикувам овде, и токму на овој дискурс и се повикувам кога говорам за него. Не-философијата – или попрецизно, нејзиниот основач Франсоа Ларуел – сепак, го карактеризира како „научен“. Тоа што првенствено се подразбира под „научно“ е всушност „состојката“ од видот на мисла која канонски е квалификувана како научна и која Ларуел ја смета за дефинирачка (за неговата „научна метода“): мислење од перспектива на објектот на испитување во неговата несфатлива недофатливост (во неговиот аспект на Реално и како самото Реално) користејќи го и упатувајќи на доктринарниот материјал единствено како на тоа – материјал (на достапни концептуализации). Тоа е вид мисла која не ја сместува својата почетна позиција во доктрината, туку во *субјектoи* на мислата, и ги искористува различните достапни доктрини создавајќи еден целосно интер-доктринарен (или интер-дисциплинарен) збир на очигледни схоластички дискрепанци со единствена цел – разбирање на конкретниот објект на испитувањето.

cases I will simply resort to the translation of “l’Homme-en-Homme” as “Human-in-Human.” The remnant of what cannot ever be mediated to the Other, elevated on the level of the Transcendental, and, therefore, enable a certain self-deliverance from the self-enclosure (in one’s “Real of Being”), is indeed a state of radical solitude – the territory we have always already inhabited. And such is also the theoretical stance of thinking in terms of the Real – in fidelity to the Real – and not to the doctrinal Cosmos.

This sort of theoretical self-situating can be named non-philosophical, since it is the non-philosophy which has professed it in that radical and uncompromising form that I am invoking here, and it is this discourse that I draw on when referring to it. The non-philosophy, however – or, more accurately, its founder, François Laruelle – categorizes it also as “scientific.” What is primarily understood by the latter is in fact the “ingredient” of the type of thinking canonically labelled as scientific that Laruelle considers defining (of his “scientific method”): thinking from the perspective of the object of investigation in its ungraspable elusiveness (in its aspect of the Real and inasmuch as the Real) whereby the doctrinal material is used, referred to as merely that – a material (of available conceptualizations). It is a kind of thought which does not situate its starting point in the doctrine but in the *subject* of thought, and makes use of the different available doctrines creating an entirely inter-doctrinal (or inter-disciplinary) assemblage of utter scholastic discrepancies with the sole aim of understanding the particular object of investigation.

Таквото размислување е диктирано единствено од објектот на испитување, од непостојаностите на непредвидливото Реално. Така, терминот „научен“ не се користи во конвенционална смисла на зборот иако се однесува на еден аспект на научниот метод во конвенционалната смисла на зборот; тоа е аспектот што го разликува овој вид мисла од другиот што Ларуел го нарекува „философски“. Философијата е оној голем секогаш веќе маѓепсан круг на едновремено совладување на Реалното и на самата себе си (Мислата или Трансценденталното) врз основа на – според не-философијата – нејзиното одлучување, или поточно, самоодлучувањето на философијата – само-легитимирачкиот статус во срцето на нејзините (на философијата) авантури – е она што ја носи до состојба на самодоволност, составен дел на секоја философија – тврди Ларуел – и она нешто кое ја прави философијата себе-обвиткувачка.

Оваа внатрешна, структурна компонента е неизбежна и непремостлива за философијата како таква, бидејќи тоа е нејзиното исходште: втемелувачката поделба помеѓу Мислата и Реалното, и вековниот, *бесконечен ѝанц на ѝосакуваната интер-рефлексија водена од активната мисла наспроти заспаната пасивност на Реалното*. Неизбежната појдовна точка и генеза на секоја философија е одлуката што таа ја донесува за односот помеѓу Мислата и Реалното, додека резултатите од сите нејзини иследувања мора да се согласуваат и да бидат во хармонија со оваа основачка одлука. Ова е нешто што и не-философијата го прави, и тоа е причината зошто таа останува да биде философија дополнително и наспроти префиксот „не-“. Тоа што ја прави „не-“ на философијата е напуштањето на логиката на релационизмот како основачка за философијата и суспензијата на децизионизмот.

Such thinking is dictated, but by the object of investigation, by the vicissitudes of the unpredictable Real. Therefore, the term “scientific” is not used in the conventional sense of the word, although it refers to a certain aspect of the scientific method in the conventional sense of the word; it is that aspect which differentiates this type of thought from the one called by Laruelle “philosophical.” Philosophy is that always already grand vicious circle of mastering both the Real and itself (the Thought or the Transcendental) on the basis of – according to the non-philosophy – its decisionism. Or rather, it is philosophy’s auto-decisionism – the self-legitimizing status at the heart of its (philosophy’s) adventures – which brings it to the state of self-sufficiency, a constituent shared by any and all philosophy – claims Laruelle – and that thing which renders philosophy self-enveloping.

This intrinsic, structuring component is inevitable to and insurmountable by philosophy as such, since it is its juncture of origin: the grounding division between Thought and the Real, and the perennial, *endless dance of attempted inter-reflection led by the active thought vis-à-vis the dormant passivity of the Real*. Any philosophy’s unavoidable point of departure and genesis is the decision it establishes of the relation between Thinking and the Real, while the results of all its investigations must confirm and be in consonance with this founding decision. This is something that also the non-philosophy does, and this is why it remains to be philosophy in addition to and in spite of the prefix of “non-”. What makes it, however, a “non-” of the philosophy is the dismantling of the logic of relationism as founding for the philosophy and the suspension of decisionism.

Не-философското заговарање на Мисла што се третира како операција лишена од секаква онтологија, потчинета на Реалното, произлегувајќи од него како негов „нететички одраз“, „апсолутен одраз, или без огледало“,⁵ се залага за недивизионизам. Има само една иманентност, а таа е исто што и Реалното, додека Мислата (или „познанието“, термин кој повеќе се користи во, на пример, *Théorie des identiés*) дејствува на сопствена територија како случување со друг статус (во смисла на идентитетот-во-крајната-инстанца): таа е трансцендентна (а не иманентна).

Сепак, тврдењето дека Мислата секогаш веќе зазема статус на Трансцендентално, не имплицира дека е еднаш и засекогаш отцепена од иманентното – Реалното. Напротив, не-философското познание е „засновано како апсолутна (иако конечна) моќ потпирајќи се врз чиста иманентност [...], изискувајќи трансцендентност за своите објекти и своите претстави, тоа учествува во апсолутната суштина или во таа целосно иманентна феноменалност“.⁶ Не-философската мисла се потчинува на Реалното („se soumet au reel“),⁷ корелирајќи со него во обид да го рефлектира (нететички). Аргументот за непосредноста на поврзаноста на Мислата со Реалното е зацврстен со тврдењето дека идентитетот-во-крајната-инстанца на нејзиниот Медиум е Реалното: човекот-во-човек (l'Homme-en-Homme); и уште повеќе, со двозначното тврдење на Ларуел дека *chôra*-та на трансценденталниот материјал е, всушност, „материјалност или апсолутна трансцендентност“.

Очигледно, ова тврдење го вознемирува и класичното разбирање на поимите „материја“ или „материјалност“: „Хората е материјалност која е радикално индивидуализирана како материјалност“.⁸ Така, трансцендентално произведена, таа е „разнолик топос

The non-philosophical arguing for a Thought that is treated as an operation devoid from any ontology, subjected to the Real, issuing from it as its “non-thetic reflection,” “an absolute reflection, or without mirror,”⁵ is arguing for non-divisionism. There is only one immanence, which is the same thing as the Real, and the Thought (or “cognition,” the term more frequently used in, e.g., *Théorie des identiés*) operates on its territory as an occurrence of a different status (in terms of the identity-in-the-last-instance): it is transcendental (not immanent).

However, the argument that the Thought always already assumes the status of the Transcendental, does not imply that it has been seceded once and for all from the immanent – the Real. On the contrary, non-philosophical cognition is “founded as absolute power (even though finite) upon a pure immanence [...], exigent of the transcendence of its objects and of its representations, it participates in that absolute essence or in that phenomenality entirely immanent.”⁶ The non-philosophical thought subjects itself to the Real (“se soumet au reel”),⁷ correlating with it in the attempt to reflect it (non-thetically). The argument about the immediacy of the Thought’s connection with the Real is strengthened by the claim that its Medium’s identity-in-the-last-instance is the Real: the Human-in-Human (l’Homme-en-Homme); and even more so, by the ambiguous claim of Laruelle that the *chôra* of the transcendental material is, in fact, “a materiality or an absolute transcendence.”

Evidently this claim disturbs also the classical understanding of the notions of “matter” or “materiality”: “La chôra est une matérialité individuée radicalement comme matérialité.”⁸ So, transcendently produced, it is the “diverse topique of and for its [thought’s] distinctions,”⁹

на и за нејзините [на мислата] дистинкции“,⁹ тоа е „местото“ кое е несводливо како такво – ништо-освен-трансцендентално. Chôra-та е „местото“ каде што „живее“ трансценденталното во својот идентитет-во-крајна-инстанца: генерички и специфични категории не-организирани во (филозофски) Космос кој би ја сместил единствено во себе си (Космосот кој го диктира значењето и местото на одредена категорија). Ова е друго ниво на радикалност, постава на мисла ослободена колку што е можно повеќе од ограничувањата произведени од Диктатот на Мислата што го живее својот самоопфатен живот, обезбедувајќи „поефикасно“ потчинување на Мислата во однос на Иманентното. Затоа не можеме да говориме за подвоеност во поглед на односот Мисла/Реално во рамките на не-филозофијата: иманентноста не е поделена, а трансцендентното не ја зазема позицијата на иманентното, иако претставува негово потекло и „медиум“.

Не-филозофијата предлага мислење во термини на Реалното: мислење кое не само што надминува секаква претензија на (повторно) присвојување на Реалното, туку по пат на напуштање на автореферентната опсесија на Мислата (преку себеситуирање во поглед на Реалното) го изведува теорискиот гест на себесуспензија. Ова е чин на себеситуирање на мислечкиот субјект кој се базира на актуелното попуштање пред првенственоста на Реалното. Нема претензија Мислата да му се надреди на Реалното, што евентуално би предизвикало расцеп внатре во него, вклучувајќи го и тој меѓу Мислата и Реалното – затоа што нивните разлики постојат само на ниво на Трансценденталното, не на ниво на Иманентното. Иманентното е индиферентно (во крајната инстанца) кон оваа разлика, како што е индиферентно (во крајната инстанца) кон аспирациите на Трансценденталното.

it is the “place” which is irreducibly that – nothing-but-the-transcendental. The chôra is the “place” where the transcendental “lives” in its identity-in-the-last-instance: generic and specific categories non-organized in a (philosophical) Cosmos that would place it only in itself (that Cosmos dictating the meaning and the place of a particular category). This is another level of radicality, a posture of thought as liberated as possible from the restrictions produced by the Dictate of Thought living its self-enclosed life, securing a more “efficient” subjection of Thought to the Immanent. This is why we cannot speak of divisionism regarding the Thought/Real relation in non-philosophy: the immanence is not split and the transcendental does not assume the position of the immanent, even though the latter is its origin and its “medium.”

Non-philosophy proposes thinking in terms of the Real: thinking which does not only overcome any pretension of (re-) claiming the Real, but by way of abandoning Thought’s auto-referential obsession (by way of self-situating with respect to the Real) performs the theoretical gesture of its own self-suspension. This is an act of self-positioning of the thinking subject that is based on the f/actual giving way to the primacy of the Real. There is no pretension of Thought over the Real, that could eventually produce a split in it, including that regarding the Thought and the Real – because their difference exists only on the level of the Transcendental, not on the level of the Immanent. The Immanent is indifferent (in the last instance) to this difference, as it is indifferent (in the last instance) to the aspirations of the Transcendental.

Оваа индиферентност е радикална, не апсолутна. Трансценденталното, пак, гравитира околу оската на Реалното; тоа е таму затоа што Реалното е таму – тоа е производ на напорот на човекот-во-човекот (кое е Реалното на нашата Себност) да го посредува „Светот на Реалното“ (односно Реалното) на самиот/самата себеси. И не-филозофијата заговара – и го поставува ова заговарање како аксиома – постурата на мислата што се потчини на владеењето на Реалното да биде чин на Визијата-во-Едно, на гледање на нештата во термини на Реалното. Постапката на „Гледање-во-термини-на-Едното“ (или Реалното) има целосно поинаков онтолошки (или „онтолошки“) статус – всушност таму и нема онтолошки статус во строгата смисла на зборот кој би можела да го заземе – и поради оваа радикална асиметрија не може да има ниту поделба ниту еднаквост меѓу нив. Тоа е нешто што нема никаква врска со „Науката за Битието“. Тоа е само човечка пракса – или пракса на сите битија дарувани со способноста за познание – што нема врска со „Битието“ што е радикално различно и несомерливо прашање (во смисла на димензиите на „предметната материја“) во однос на практиката на познанието и произведувањето знаење што го практикуваат човечките битија.

Реалното и Мислата не можат да воспостават ниту равенства или реципроцитети ниту расколи од каков било вид бидејќи тие не се „еднакви“. Заемната еднаквост и евентуалното меѓу-огледање е невозможно затоа што, не-онтолошки кажано, нема Две (кои би можеле да воспостават однос на реципроцитет), туку само Едно. Мислата учествува во ова Едно, т.е. во Реалното како неговата „надградба“, како прозрочното ниво на трансценденција без сопствена онтологија обвиткувајќи го Реалното или Едното – како инстанца на „автосублимација“. Само нивото на

This indifference is radical, not absolute. The Transcendental, however, gravitates around the axis of the Real; it is there because the Real is there – it is the product of the Human-in-Human's (which is the Real of our Self) effort to mediate the “World-of-the-Real,” that is to say, the Real, to Her/HimSelf. And the non-philosophy proclaims – and installs this proclamation as an axiom – the posture of thought which has succumbed to the rule of the Real to be the act of a Vision-in-One, of seeing things in terms of the Real. The operation of “Seeing-in-terms-of-the-One” (or the Real) has an entirely different ontological (or “ontological”) status – in fact there is no ontological status in the strict sense of the word that it could inhabit – and because of this radical asymmetry there can be neither division nor equation between them. It is something which has nothing to do with the “Science of Being.” It is merely a human practice – or practice of all beings endowed with the faculty of cognition – which has nothing to do with the “Being” which is a question radically different and incommensurable in terms of the dimensions of “subject matter” with that of the practice of cognition and production of knowledge exercised by the human beings.

The Real and the Thought can establish neither equations or reciprocities nor schisms of any kind, since they are not “equal.” The mutual equality and the eventual inter-mirroring is impossible, because, non-ontologically put, there are no Two (that could establish a relation of reciprocity) but only the One. Thinking participates in this One, i.e., in the Real as its “superstructure,” as that translucent level of transcendence without an ontology of its own enveloping the Real or the One – as its instance of “auto-sublimation.” It is merely the level of interpretation, of giving meaning, of signification that dilutes the

интерпретација, на давање значење, на означување што ја разводнува густината на недофатливото Реално, го населува со Знаци и го заживува преку „средството“ наречено Јазик. На некој начин, инстанцата на Мислата (или на Јазикот) е човековото – или на некое друго битие со способност за познание – присвојување на Реалното (на Едното); човекот-во-неговата-крајна-инстанца, како и човекот-во-човек, или Ма/ж/ената-во-Ма/ж/ена (l’Homme-en-Homme), е Реално(то) и неумоливото Едно.

Едното, како што беше кажано, не е ниту тотализирачко ниту тотално, туку е повеќе минимално – најгустото и несведливо „количество“ на радикалното (или чистата иманентност). Тоа не е ниту универзализирачкото Едно (во смисла на редукционистичката идеја за Единство на разликите), туку единствено и самотно Едно. Реалното секогаш веќе се наоѓа себе си во неумолива самотност наспроти Светот (Трансценденцијата, Јазикот, Мислата и Посредувањето) и наспроти Другиот (посредуван преку Светот). Мислата во термини на Реалното/Едното како појдовна точка и како точка на гравитирање имплицира универзалистички постапки на Мисла, сепак, не во смислата критикувана од историцистите – односно, не како универзализирачко Единство на разлики – туку како едновременно контингентни разлики. Тие се универзални во смисла на создавањето на единствен јазик-универзум (Ларуел) или Вистина што ја отелотворува желбата да биде валидна за секого (универзално).

Доколку го прифатиме тврдењето на постмодернистичките присвојувања на лакановското Реално како Немисливо, како Недопирливо од Мисла (исто и во смисла на „да не се допира“), ние всушност би го тврделе неговото фактичко владеење над Мислата,

thickness of the incomprehensible Real, populates it with Signs and makes it liveable through the “device” called Language. In a way, the instance of Thought (or of Language) is the human – or of any being capable of cognition – appropriation of the Real (the One); the Human-in-its-last-instance, inasmuch as the Human-in-Human, or the Wo/Man-in-Wo/Man (l’Homme-en-Homme), is (the) Real and the inexorably One.

It is a One, as already said, that is neither totalizing nor total, it is rather the minimal – the densest and irreducible “quantity” of the radical (or the pure immanence). Neither is it the universalizing One (in the sense of the reductivist idea of Unity of differences), but the unique and solitary One. The Real always already finds itself in an irredeemable solitude vis-à-vis the World (the Transcendence, the Language, the Thought and Mediation) and vis-à-vis the Other (mediated through the World). Thinking in terms of the Real/One as the point-of-departure and as a point of gravitation implies universalistic gestures of Thought, however, not in the sense criticized by the historicists – that is to say, not as a universalizing Unity of differences – but as concurrently contingent ones. They are universal in the sense of its creation of a unique language-universe (Laruelle) or a Truth embodying the Desire to be valid for everyone (universally).

If we accept the claim of the postmodern appropriations of the Lacanian Real as the Unthinkable, as the Untouchable by Thought (also in the sense of “not to be touched”), we would be in fact claiming its factual rule over the Thought, since this sort of claim resides upon

бидејќи ваквиот вид тврдење се потпира на преми-сата за целосната немоќ и одвоеност на Мислата во однос на Реалното. Ова би било тоа што радикално ја оневозможува секоја валидност на „Универзумот на Мислата“ во однос на „Универзумот на Реалното“ кое би говорело за нашата непоправлива немоќ во поглед на апсолутната Моќ на Реалното. Заговарањето на Ларуел (и на Бадју во сопствена варијација) на Мисла во термини на Реалното, при што Мислата ја суспендира својата претензија за власт над Реалното и е само во *сооднос* со него, ја отвора можноста Мислата да комуницира со и за Реалното. Ова е секогаш веќе неуспешен потфат но само во крајната инстанца, неуспех на обидот да се дофати Реалното во неговата целосност и без остаток. Сепак, на ниво на очекување кое ја дозволува нецелосноста на ваквиот обид, на ниво на посредување или на ниво на можност за комуникација, заземената насока на корелација произведува одредени степени и форми на сместувањето на Реалното во и за „Светот“.

Не-философската или радикалната насока на мисла во согласност со диктатот на нелогичното, непредвидливото и несовладливото Реално и со помош на инвентивна употреба на достапниот доктринарен материјал повлекува и произведување на нови концептуални алатки (резултирајќи во нови доктрини). Сепак, ова последното не е основната цел (создавањето на нови концептуални алатки или доктрини). Напротив, тоа е Постура на Мислата посветена на – или во состојба на верност кон задачата на – разбирање на определена Единечна Реалност, осамена во својата радикалност: определен идентитет-во-својата-крајна-инстанца (Реалното). (Токму каков што е случајот со мотивацијата и начините на научното мислење). Ова е еден можен начин на надминување на фактот дека философијата, барем во за-

the premise about Thought's unmitigated helplessness and detachment with respect to the Real. This would be the radically disabling of any validity of the "Universe of Thought" with respect to the "Universe of the Real" that would speak of our irreparable helplessness in the face of the absolute Power of the Real. Laruelle's (and Badiou's, in a variation of its own) arguing for a thinking in terms of the Real, whereby the Thought suspends its pretension of authority over the Real and merely *correlates* with it, opens the possibility of Thought's communicating with and of the Real. This is an always already failed undertaking but only in the last instance, a failure of the attempt to grasp the Real in its totality and without a remnant. However, on the level of expectation which allows the incompleteness of this attempt, on the level of mediation or of communicability, the assumed stance of correlation produces certain degrees and forms of the Real's emplacement in and for the "World."

The non-philosophical or the radical stance of thinking in accordance with the dictate of the illogical, unpredictable, uncontrollable Real by taking recourse to an inventive use of the available doctrinal material entails also producing of new conceptual devices (issuing into new doctrines). However, the primary goal is not the latter (the creation of new conceptual devices or doctrines). Instead, it is a Posture of Thought devoted to – or in a state of fidelity to the task of – understanding a certain Singular Reality, lonely in its radicality: a certain identity-in-its-last-instance (the Real). (Just as it is the case with the motivation and the ways of the scientific thinking.) This is one possible way of overcoming of the fact that philosophy, at least in its occidental sense, has always already maintained a (or, *the*) dyadic structure (of the reciprocal mutual hold between Thought and the

падната смисла на зборот, секогаш веќе (*ja*) имала дијадична (*īa*) структура (на реципрочната спрега помеѓу Мислата и Реалното).¹⁰ Ова, имено, е методот на радикално подредување на Мислата во поглед на Реалното, така што ја суспендира својата желба да владее со него, без постмодернистичкото решение на негово целосно напуштање и како прашање но и како место на кое можеме да се најдеме. (Бидејќи постмодернистичкото решение на „раскинување“ со Реалното, ја пре-произведува Старата Дијада.

Тука би сакала да предложам начин на гледање на прашањето за односот помеѓу Реалното и Мислата или Јазикот (следствено, меѓу Реалното и Другиот или Светот) како на прашање на Љубов. Потребата да се излезе од Реалното на сопствената сместеност (или сместеноста-во-крајната-инстанца) во самиот себе си е чин на Љубов, на обид да се допре Другиот како инстанца на спас од сопствената радикална самоопфатеност. Неизбежната потреба на Реалното да биде посредувано (за Другиот/Светот) е нешто што имплицира потреба кај секој од нас во неговиот/нејзиниот идентитет-во-крајната-инстанца кој е Реалното (на Неговата/Нејзината Себност) да биде за и низ Другиот. Обидот да се говори за Љубовта на Реалното исто така ќе биде и обид да се говори за (Реалната) Љубов.

Овој двоен обид автоматски се разгранува во две различни и паралелни низи прашања. Првата цели кон истражување на можноста Љубовта да се мисли во некаков облик на носталгично копнење по невозможното, кое произлегува од инстанцата на човекот-во-човек (*l'Homme-en-Homme*) како Реално, неотповикливо и неутешно Едно, како инстанца на – Радикалната Самоотија. Втората низа прашања стреми да ја иследи можноста да се поими тоа што би

Real).¹⁰ This is, namely, a method of radical submission of Thought to the Real, by way of suspending its desire to master it, however, without the postmodern solution of entirely forsaking it both as a question and as a place to inhabit. (Since the postmodern solution of “divorce” from the Real, re-produces the Old Dyad.)

I would like to propose here a way of seeing the question of the relation between the Real and the Thought or Language (consequently, between the Real and the Other or the World) as a question of Love. The need to exit the Real of one’s radical situatedness (or situatedness-in-the-last-instance) in oneself as an act of Love, of attempting to reach out to the Other as the instance of salvation from one’s radical self-enclosure. The inevitable need of the Real to be mediated (for the Other/the World) is something that implies the need of everyone in his/her identity-in-the-last-instance which is the Real (of His/HerSelf) to be for and through the Other. The attempt to speak of the Love of Real will also be an attempt to speak of (the Real) Love.

This double attempt automatically bifurcates into two different and parallel series of questions. Firstly, the one aiming to investigate the possibility of thinking Love in some mode of nostalgic craving for the impossible, one ensuing from the instance of the Human-in-Human (*l'Homme-en-Homme*) inasmuch as the Real, the irrevocable and inconsolable One, as the instance of – the Radical Solitude. Secondly, a series of questions interrogating the possibility to conceive of what Love might

можела Љубовта да биде во својот сопствен радикален идентитет, во својот идентитет-во-крајната-инстанца.

Како да размислуваме за Љубовта во светлината – или во темнината – на нејзината суштинска невозможност, како форма на самата невозможност, како потфат со вродено себе-пометнување? Јас ќе се обидам мојата визија за ова прашање да ја поставам на начинот што го предлага Ларуел, наречен Визија-во-Едно. Ќе го сообразам моето искажување на непредвидливиот диктат на доживувањето на радикална самотија, ќе произведам постава на мисла верна на единечноста на тоа искуство или настан. Поинаку кажано, ќе дозволам мојата нарација да се потчини на диктатот на Реалното на настанот – оној на радикалната изолација. За целите на ова искажување, тоа може да биде оживување на настан складиран и којшто работи на ниво на сеќавање, т.е. внатрешно; или настан којшто се случува исто така и на ниво на надворешност, радикална самотија донесена од страна на непопустливото отсуство – смртта – на сакана личност, непрестано доживувана како неизбежна. Упатувањето на неопходното „оживување“ на настанот треба само да не потсети дека не-философската поставеност на мислата го пре-произведува својот „предмет“ на (научно) истражување со неизбежното присуство на „теориско-технички-експерименталните“ состојки.¹¹ Тоа е ситуација на „мешаното“, но од посебен вид: авторот на мислата ја афирмира разликата во статусот помеѓу предметот на мисла (во сооднос со Реалното) и Реалното на предметот при што првото се препознава како трансцендентно, а второто како иманентно.

Моето првично тврдење во врска со Љубовта како задолжителен облик на „бидување“ за Реалното е

be in its own radical identity, in its identity-in-the-last-instance.

How are we to think of Love in the light – or the gloom – of its essential impossibility, as a form of impossibility itself, as an undertaking with an inborn auto-abortion? I will attempt to situate my vision on this question in the way purported by Laruelle under the name of a Vision-in-One. I will conform my account to the unpredictable dictate of the experience of radical solitude, produce a posture of thought in fidelity to the singularity of that experience or event. Put differently, I will allow my narrative to succumb to the dictate of the Real of the event – that of radical isolation. For the purposes of this account it can be a recreation of an event stored and operating on the level of memory, i.e., internally; or an event happening also on the level of exteriority, radical solitude installed by the relentless absence – death – of a loved one, and continuously experienced as inescapable. The reference to the necessary “recreation” of the event should only remind us that the non-philosophical posture of thought reproduces its “object” of (scientific) investigation with the unavoidable presence of the “theoretical-technical-experimental” ingredients.¹¹ It is a situation of “the mixed,” but of a particular kind: the author of thought affirms the difference in status between the object of thought (correlating with the Real) and the Real of the object in a way where the first is recognized as transcendental and the latter as immanent.

My initial claim about Love as the compulsory mode of “being” for the Real is the following: radical solitude (the

следново: радикална самотија (ситуацијата на Реалното) радикално се принудува себеси да биде посредувана преку интервенции на трансценденција, т.е. преку Јазик или Вистина. А секогаш веќе и е. Овој мост на посредување ја гради сцената за разните из-мислувања на Љубовта, во „световната“ смисла на зборот: тоа искуство кое му е познато на секое живо суштество и кое се појавува во неколку предетерминирани форми, за кои сите ние сме способни (за повеќе или помалку успешното нивно пресоздавање или, пак, за неуспех во некои од формите на љубовно искуство). Процесот на упорното самонаметнато – „само“ бидејќи нема никој и ништо што може да го наметне освен Едното – посредување на Реалното е сè-поддржувачки и сè-генерирачки двигател на доживувањето на љубовта содржан во разни перцепции и концепции, идеи и идеализми (на Љубов).

Ларуел ја создава теориската конструкција на „Странецот“ (l'Étranger), за да го објасни настанувањето на „Светот“ и на Личноста на и за Светот (Личност-во-Личност) како резултат на неопходниот процес на себеотуѓување на човекот-во-човек (на Себноста во нејзиното Реално). Дејствувањата на ниво на Странецот *vis-à-vis* Реалното (или Егото во „неаналитичка“* смисла на зборот) се детално разработени во Ларуеловите *Théorie des Étrangers* (1995) и *Ethique de l'Étranger* (2000). Централниот аргумент на оваа теорија е дека човекот-во-човек (т.е. Реалното) е секогаш веќе нужно отуѓен (во однос на самиот себе) преку инстанцата на Странецот. Мое-то слободно и веројатно премногу поедноставувачко толкување на теоријата за Странецот, во обид да се стигне до нејзината „основна поента“ би било: Ре-

situation of the Real) radically urges itself to be mediated through interventions of transcendence, i.e., through Language or Truth. And it always already is. This bridge of mediation builds the stage for the various inventions and re-inventions of Love, in the “worldly” sense of the word: that experience known to every living being appearing in a number of predetermined forms, that we are all competent of (for a more-or-less achieved rendition of them, or through failing in some of these forms of loving experience). The process of relentless auto-imposed – “auto,” since there is no one and nothing but the One to impose – mediation of the Real is the all-supporting and all-generating wheel of the experience of love contained in the various perceptions and conceptions, ideas and idealisms (of Love).

Laruelle invents the theoretical construct of the “Stranger” (l'Étranger), to explain the becoming of the “World” and of the Person of and for the World (Person-in-Person) as the result of the necessary process of the auto-alienation of the Human-in-Human (of the Self in its Real). The workings of the level of the Stranger *vis-à-vis* the Real (or the Ego in the “non-analytical”* sense of the word) are elaborated in much detail in Laruelle’s *Théorie des Étrangers* (1995) and *Ethique de l'Étranger* (2000). The central argument of this theory is that the Human-in-Human (i.e., the Real) is always already, necessarily alienated (to itself) through the instance of the Stranger. My free and perhaps over-simplifying interpretation of the theory of the Stranger, in an attempt to extract its “bottom line” would be: the Real makes use of its own superstructure, the instance of auto-alienation

* Не-анализа е не-филозофската обработка на Лакановата психоанализа.

* Non-analysis is the non-philosophical appropriation of (Lacanian) psychoanalysis.

алното ја користи сопствената надградба, инстанцата на себеотуѓување – Странецот за да може да го прима, произведува и обработува Светот. („Светот“ го сочинува постојниот и потенцијалниот трансцендентален материјал, негова аналогија кај Лакан би бил Јазикот). Повторувачкиот чин на понатамошно себеотуѓување е себевостановен низ метаструктурата наречена Субјект (таа е „мета“ и во однос на Странецот и во однос на Реалното).

Оваа дистинкција помеѓу Реалното и Странецот (и, според тоа, Светот) сепак не треба да се смета за поделба, расцеп кој сочинува фундаментално двојство бидејќи разликата помеѓу нив е унилатерално воспоставена. Чинот на „унилатерализација“ (unilatéralisation) е чин на неодносно и несоодносно воспоставување на однос на различност. Ова е чин на сингуларитет, сочинет од сингуларност – радикално самотен чин на унилатерална себе-диференцијација.¹² Концептот на унилатерализација може да се разбере преку репроријација на поимот на унилатерална разлика страшно заговарана од страна на Делез во *Difference and Repetition* (*Разлика и повторување*), и со помош на јазикот користен во овој труд како соодветен превод на пишувањето на Лаурел (на истата тема). Овој начин на унилатерално разликување и генеричко заговарање на Едното прави од не-философијата мисла во термини на – или поточно, во сооднос со – Реалното и ја прави радикално недихотомна. Сепак, треба да се нагласи дека, според Ларуел, постапката на унилатерно разликување се однесува на инстанцата на Странецот/Субјектот, додека Реалното не само што останува индиферентно кон неа, туку е и лишена од можноста за изведување еден таков или каков било гест. Реалното останува иманентно индиферентно кон оваа операција, вели Ларуел. И би сакала повторно да ја парафразирам

– the Stranger in order to be able to receive, produce and process the World. (The latter comprises the existing and potential transcendental material, its Lacanian analogy would be the Language.) The repetitive act of further auto-alienation is auto-installed through the meta-structure called Subject (it is “meta” both with respect to the Stranger and to the Real).

This distinction between the Real and the Stranger (and, thus, the World) is however not to be considered as a division, as a split constituting a fundamental duality, since the difference between them is unilaterally established. The act of “unilateralization” (unilatéralisation) is an act of non-relative and non-relationalist establishing a relation of difference. This is an act of a singularity, made of singularity – a radically solitary act of unilateral self-differentiation.¹² The concept of unilateralization can be understood through a re-appropriation of the notion of unilateral difference passionately invoked by Deleuze in *Difference and Repetition*, and by way of resorting to the language used in this work as a rather adequate translation of the Laruellian account (on the same theme). This mode of unilateral differentiation and the generic claim of the One render the non-philosophy thought in terms of – or rather, in correlation with – the Real and radically non-dichotomous. However, emphasis should be made that, according to Laruelle, the gesture of unilateral differentiation is pertaining to the instance of the Stranger/Subject, whereas the Real not only remains indifferent to it but is also deprived of the possibility of performing such or any kind of gesture. The Real remains immanently indifferent to this operation, says Laruelle. And I would like to rephrase this Laruellian thesis through a slight shift of the argument by saying that the Real is immanently indifferent to the relation of difference es-

оваа теза на Ларуел со незначително поместување на аргументот велејќи дека Реалното е иманентно индиферентно кон односо̄и на различносо̄и воспоставен со чинот на унилатерализација, и обратно: унилатерално произведеното Трансцендентално е радикално индиферентно кон односо̄и на индиферентносо̄и на Реалното, како што е и кон разлика̄иша којашто ова би можело да ја ре-презентира за неа (што е нешто што би можело да биде произведено од самата позиција на индиферентност).

Би сакала да ја разгледам можноста за поимање – или барем замислување – на трагите, згодите и незгодите од искуствата на (неизбежно замислуваната, идеализираната, секогаш веќе ангажираната во Светот) Љубов на територијата соодветна за искуственото, нерелефликтирано проживеано (Ларуел: *le vécu*) – Реалното (на човекот-во-човек). Така, тоа што го предлагам е разгледување на можноста за пресоздавање на трагите на Љубовта – која е истовремено: и лингвистичка и искуствена категорија – впишани во месото на чисто искуственото, односно, Реалното. Имајќи го предвид Ларуеловото јасно инсистирање на радикалната индиферентност на Реалното кон лингвистичките операции како кон „нешто“ што се случува во и за Светот, овој предлог може да звучи некако неортодоксно (во поглед на не-философијата).

Сепак, ќе тврдам дека дури и во рамките на Ларуеловата теорија, оваа можност не е толку ригорозно исклучена бидејќи „комуникацијата“ помеѓу Реалното и Странеот не е прекината. Има територија каде што овие две нивоа нужно се среќаваат: Доживеаното (*le vécu*) наречено и “Joui” (Уживаното) на “Jouissance” (Уживањето) кое потекнува од Светот. Термините се

established by the act of unilateralization, and vice versa: the Transcendental unilaterally produced is radically indifferent to the *relation of indifference* of the Real, as it is to the *difference* it might *re-present* to it (which is something which may be implicated by the position of indifference itself).

I would like to look into the possibility of conceiving of – or merely imagining – the imprints, the motions and commotions of the experiences of (the unavoidably imagined, idealized, always already engaged in the World) Love on the territory proper of the experiential, the unreflected lived (Laruelle: *vécu*) – the Real (of the Human-in-Human). Thus, what I am proposing is look into the possibility of recreating the traces of Love – which is the both: a linguistic and an experiential category – inscribed on the flesh of the purely experiential (*le vécu*), that is to say, the Real. Bearing in mind Laruelle’s clear insisting on the Real’s radical indifference to the linguistic operations as a “thing” taking place in and for the World, this proposition may sound somewhat unorthodox (with respect to non-philosophy).

However, I will argue that even within the framework of the Laruelian theory this possibility is not so rigidly excluded, since the “communication” between the Real and Stranger is not severed. There is a territory where these two levels necessarily meet: it is the Lived (*le vécu*) termed also as the “Joui” (the Enjoyed) of the “Jouissance” (Enjoyment) coming from the World. The terms

од теоријата на не-психоанализата на Ларуел,* нефилософска преработка на лакановската психоанализа (претставена во најбогато разработена форма во неговата *Théorie des Étrangers* од 1995 година, иако развивана низ целиот негов опус).¹³

Имагинарната приближност на оваа територија ја пронаоѓам во хијатусот во Символното на Лис Иригаре (Luce Irigaray), во плодната немест која го загребува Јазикот и во близината на Јазикот и Телото. Го наоѓам во флуидноста на Телото неизбежно обележано со значење што, всушност, и го произведува: во таа нејасна „материјалност“ на нашата плот неуморно ширејќи речиси неодгатливи значења. Ова тело населено од Имагинарното, понижено од Јазикот, не е резултат на еднострано дејствување (на активниот Јазик/Субјект наспроти „пасивното“ тело), начинот на кој Џудит Батлер (Judith Butler) предлага да се види неговата „имагинаризација“ (што е постапка на припишување суверена власт на областа на Јазикот над означувачкото тело). Тоа е исто и активен со-создавач на значењето, содејствителна инстанца на ниво на Јазикот, препукнувајќи од напор да го преведе својот вибрирачки живот, неговите флукутации на истовремено издигнување и пад во артикулиран израз, во форма на автосублимација.

Ова секако не имплицира дека телото се однесува како облик на паралелна „дејствителност“ (*agency*) која „самостојно“ ги изведува постапките на себепреведување (на Телото во Јазик), туку дека „Јас“ е принудено да ги преведе своите телесни искуства во Јазик, дека принудувањата на Телото го обликуваат (или имаат удел во обликувањето на) Јазикот.

* Терминот којшто многу почесто се употребува во нефилософијата е не-анализа наместо не-психоанализа.

belong to Laruelle's theory of non-psychoanalysis,* a non-philosophical re-appropriation of the Lacanian psychoanalysis (presented in a most richly elaborated form in his *Théorie des Étrangers* from 1995, although developed throughout his entire opus).¹³

The imaginary approximation of this territory I find in Luce Irigaray's hiatus within the Symbolic, in the fecund muteness scarring the Language and in the proximity of Language to the Body. I find it in the fluidity of Body unavoidably marked with Meaning and, in fact, producing it: in that dim "materiality" of our flesh relentlessly emanating virtually undecipherable signification. This body populated by the Imaginary, traversed by Language is not the result of a one-sided action (that of the active Language/Subject vis-à-vis the "passive" body) the way Judith Butler proposes to see its "imaginarization" (which is a *démarche* of ascribing sovereign authority to the realm of the Language over the signifying body). It is also an active co-creator of signification, a contributing instance on the level of Language, bursting with effort to translate its vibrating life, its fluctuations of both rise and fall into an articulated expression, into a form of auto-sublimation.

This does not, of course, imply that the body acts as a form of a parallel "agency," performing "on its own" the gestures of auto-translation (of the Body into the Language), but that the "I" is urged to translate its bodily experiences into Language, that the urges of the Body shape (or participate in shaping) the Language. This theory of Irigaray attempting to speak with "voice of the

* The term far more frequently used in non-philosophy is

Оваа теорија на Иригаре која се обидува да зборува со „глас на телото“ може да се прошири и на „материјализмот на настанувањето“ на Рози Браидоти (Rosi Braidotti). Последново е теорија која не само што се надоврзува на Иригаре туку е и квалитативен исчекор во нешто ново кое разбирањето на Иригаре на половата (телесната) разлика како формативна за субјективноста (секогаш веќе е полово детерминирана: женско или машко) го води подалеку, кон создавање на детално елаборираниот дискурс наречен „материјализам на настанувањето“. Станува збор за теориска конструкција која главно се надоврзува на Делез, а особено на неговата идеја за повторувањето (и разликата) и на ревидирањето на психоанализата изведено заедно со Феликс Гатари. Материјализмот на настанувањето на Браидоти не ја задушува непредвидливоста на никогаш целосно мисливото тело (и следствено, половата разлика) сместувајќи ги неговите недофатливи остатоци на немисливото во Оностраноста-на-Реалното. Сосем спротивно, Браидоти ја воспоставува патеката, методолошката градба која ја воведува релевантноста на инстанцата на телото – со неговите вознемирувачки призвучи на Реалното-од-онаа-страна-на-поимливиот-живот – во (или на границата помеѓу) Јазикот и Мислата. Во *Metamorphoses* (*Метаморфози*), таа се нафаќа на макотрпниот проект да ја артикулира улогата на Неартикулираното низ чин на интелектуално артикулирање *par excellence* – произведување теорија.

„Женственото‘ за Иригаре не е ниту ентитет на кој му се припишува суштина, ниту непосредно пристаплив ентитет: попрво е виртуелна реалност, во смисла на тоа дека е ефект на еден проект, политички и концептуален проект на трансцендирање на традиционалната (‘Моларна’) субјектна позиција на жената како Другиот на Истоветниот, за да се искаже другото на Другиот. Сепак, ова трансцендентирање се случува преку месото,

body” can be extended to Rosi Braidotti’s “materialism of becoming.” The latter is a theory which not only builds on Irigaray but is also a qualitative leap into something new taking Irigaray’s understanding of the sexual (bodily) difference as formative of the subjectivity (always already sexually determined: female or male) further towards the creation of a meticulously elaborated discourse called “materialism of becoming.” It is a theoretical construct drawing to a large extent on Deleuze, and in particular: his idea of repetition (and difference) and the revision of psychoanalysis carried out together with Felix Guattari. Braidotti’s materialism of becoming does not occlude the unpredictability of the never totally conceivable body (and subsequently, the sexual difference) by way of relegating its elusive remnants of the unthinkable to the Beyond-of-the-Real. Quite the opposite, Braidotti sets the route, a methodological compound, of introducing the relevance of the instance of the body – with its disturbing overtones of the-beyond-conceivable-life-Real – into (or interfacing with) Language and Thought. In *Metamorphoses*, she undertakes the laborious project of articulating the role of the Unarticulated in the act of intellectual articulation *par excellence* - production of a theory.

“The ‘feminine’ for Irigaray is neither one essentialized entity, nor an immediately accessible one: it is rather a virtual reality, in the sense that it is the effect of a project, a political and conceptual project of transcending the traditional (‘Molar’) subject-position of Woman as Other of the Same, so as to express the other of the Other. This transcendence, however, occurs through the flesh, in embodied locations and not in a flight away from them [My italics].”¹⁴

на отелотворени места, а не одлетувајќи се од нив [мој курзив].“¹⁴

Браидоти го сфаќа родовиот идентитет (или поточно идентитетот/субјективноста „жена“) како „проект“ на настанување (жена по пат на „трансцендирање на традиционалната (‘Моларна’) субјектна позиција на жената како Другиот на Истиот“), а ова разбирање е „материјалистичко“: „станувањето“ се случува преку „месото“.

„Материјализам на настанувањето“ е начин на мислење, процес на постојано пресоздавање на концептуални апарати кое го зема предвид „јавувањето преку месото“ на секоја Трансценденција. Браидоти ја мапира картографијата на *u-topos*, „непостоечката земја“ првично замислена и вклучена во теориската игра од страна на Иригаре.

Оваа слика на себеситуирање во сопственото тело на самата граница на Реалното (недофатливата материјалност на телото), додека постојните, односно разбирливите и разменливите означувачи (Симболното) – заедно со поврзаноста со Другиот овозможени од Симболното – се суспендирани, потсетува на Ларуеловиот идентитет во крајната инстанца. Ако ништо друго (или повеќе), го носи призивуот на состојбата на радикална самотија.

Радикалната самотија е ефектот – или поточно „математичкиот принцип“ на „радикалната едност“ врз кој почива – на нашата себеопфатеност овозможена од неизбежниот статус на Реално на кој му е подложен/а секој(а) Ма/ж/ена (ларуеловскиот/та Ма/ж/ена-во-Ма/ж/ена). Сите сме „родени“ – како „Јас“, како тоа „најпримитивно“ сеќавање на Себноста – во најнепосредното доживување на состој-

Braidotti’s understanding of the gender identity (or rather: the identity/subjectivity “Woman”) is that it is a “project” of becoming (a Woman by way of “transcending the traditional (‘Molar’) subject-position of Woman as Other of the Same”), and this understanding is “materialist”: “the becoming” takes place through the “flesh.”

“Materialism of becoming” is a mode of thinking, a process of continuous re-creation of conceptual apparatuses that takes into account the “occurrence through the flesh” of all Transcendence. Braidotti maps the cartography for the *u-topos*, the “nowhere land” originally imagined and put into theoretical play by Irigaray.

This image of self-situating in one’s own body on the very border of the Real (the ungraspable materiality of the body), while the existing, i.e., the intelligible and communicable signifiers (the Symbolic) – together with the relatedness to the Other enabled by the latter – are suspended, echoes Laruelle’s identity in the last instance. If nothing else (or more), it resonates the state of radical solitude.

Radical solitude is the effect of – or rather the “mathematical principle” of the “radical oneness,” upon which resides – our own self-envelopment brought about by the inescapable status of the Real that every Wo/Man is subject to (Laruelle’s Wo/Man-in-Wo/Man). We were all “born” – as an “I”, as that most “primitive” sense of Selfhood – in the most immediate experience of the state of inescapable situatedness (that of the Real) in ourselves.

бата на неизбежна ситуираност (таа на Реалното) во самите нас. Оваа првенственост не е времена. Таа е радикална. Искусувањето на радикалната самотија е најдиректната комуникација со Реалното (кое сме сите ние), во неговата невозможност-во-крајна-инстанца да биде опфатено од Мислата и, следствено, постапка на почетно воспоставување знаење за него. Ова значи автоматско, структурно конститутивно, а сепак радикално иманентно себевостановување на чинот на рефлексija, на транспонирање на нивото на Трансценденталното, сепак останувајќи во срцето на неререфлексираното и неподложното на рефлексija (искуство на сопствената себност како и на Реалното). Очигледно, ова е гранично ситуирање каде што радикалната иманентност на Себноста – сè уште ситуирана во неререфлексирано искуство на Реалното – го воведува првичниот потег на себеререфлексija.

Затоа, можноста од рефлексija е зачната во самата маглина на тоа што не може да се рефлектира, во искуството на нашето сопствено Реално. Понатаму, тоа што е содржано како концептуален материјал во оваа двојна – сепак унилатерално предизвикана – ситуација е проникнување во радикалната самотија. Оттаму, можеме да претпоставиме дека сето понатамошно посредување на Реалното – што значи: сета Рефлексija и Трансценденција – е овозможена и потекнува од искусувањето на радикална самотија; и дека искуството на Љубов заедно со сите нејзини трансцендентални конфигурации се наоѓа на самото извориште на сета и секоја Трансценденција, во срцето на создавањето на сиот (сите) наш(и) Свет(ови).

This primacy is not temporal. It is radical. The experience of radical solitude is the most direct communication with the Real (that we all are), in its impossibility-in-the-last-instance to be encompassed by Thought, and, therefore, a gesture of initial establishing knowledge of it. This means an automatic, structurally constitutive yet radically immanent auto-imposition of the act of reflection, transposition to the level of the Transcendental, while still remaining in the heart of the non-reflected and non-reflectable (experience of one's own self inasmuch as the Real). Evidently, this is a borderline situating where the Self's radical immanence – while still situated in the non-reflected experience of the Real – initiates the primary gesture of self-reflection.

Therefore, the possibility of reflection is conceived in the very nebula of the non-reflectable, the experience of our own Real. Further, what is contained as conceptual material in this two-fold – yet unilaterally brought about – situation is the insight into the radical solitude. Hence, we can assume that all further mediation of the Real – meaning: all Reflection and Transcendence – is enabled by and originating from the experience of radical solitude; and that the experience of Love and of all of its transcendental configurations finds itself at the very origin of all and any Transcendence, at the heart of the creation of all of our World/s.

3. Љубов во срцето на радикалната самотија

Ова можеме да го тврдиме со воведување на едноставната логика според која сето посредување на Реалното е чин на обид да се надмине и утеши неговиот радикало самотнички карактер. Во оваа смисла може да се согласиме со Платон – Философијата навистина се однесува на Љубовта, и не само Философијата, туку и сето Трансцендентално Производство, сите и секој резултат на активноста на лингвистичката (когнитивната) дејствителност. Очигледно, веќе ризикувам да го изнесам моето тврдење за – или да предложам „дефиниција“ за – идентитетот-во-крајна-инстанца на Љубовта: тоа секогаш веќе во својата крајна смисла неуспешното настојување да се надмине нашата неуништулива – освен со осамнувањето на Смртта – затвореност во самите себе како нашето непобедливо Реално, да се надмине и ублажи нашата радикална самотија. Од оваа точка (или: вкрстување на нашата дискусија) па натаму, можеме да започнеме да го замислуваме размножувањето на овој првичен гест во сета понатамошна трансцендентална елаборација, во ројот преводи во Светот и световноста.

Чинот на сопствената автотрансценденција, според тоа, му е иманентен на Реалното, или поточно на Ма/ж/ената-во-Ма/ж/ена како реално. Трансценденцијата е, следствено, создадена однатре и од страна на суштински нетрансцендентното. Првенствено, таа е чин на Љубов, ако последнава ја сфатиме како тенденција за надминување на себеопфатеноста на нашата радикална иманентност и воведеме процес во таа состојба на радикална самотија. Следствено, себеразложувањето на радикалната осаменост на Реалното преку отворањето кон Другиот/Светот е нешто радикално иманентно на инстанцата на радикална иманентност. Чезнењето по невозможното

3. Love in the Heart of the Radical Solitude

We can claim this by putting into operation the simple logic according to which all mediation of the Real is an act of attempt to surpass and console its radically solitary character. In this sense, we can agree with Plato – Philosophy is truly about Love, and not only Philosophy, but also all Transcendental Production, all and any result of the activity of the linguistic (cognitive) agency. Evidently, I have already ventured stating my claim about – or, proposing my “definition” of – Love’s identity-in-the-last-instance: it is the always already ultimately failed striving to surpass our indestructible – except by the advent of Death – enclosure in ourselves, inasmuch as our own unbeatable Real, to surpass and relieve our radical solitude/s. From this point (or: juncture of our discussion) on, we can begin imagining the propagation of this initial gesture into all further transcendental elaboration, into the myriad of translations into the World and worldliness.

The act of its own auto-transcendence is thus immanent to the Real, or rather to the Wo/Man-in-Wo/Man inasmuch as real. Transcendence is, therefore, engendered within and by the essentially non-transcendental. And initially, it is an act of Love, if we conceive of the latter as a tendency to overcome the self-enclosure of our radical immanence and introduce fissure into that state of radical solitude. Consequently, the self-dissolution of Real’s radical solitude into an opening to the Other/the World is radically immanent to the instance of radical immanence. The craving for the impossible is inherent to the radical experience of that very impossibility. The deepest yearning for the Other is carved by its very own impos-

му е инхерентно на радикалното искусување токму на истата таа невозможност. Најдлабокото копнеење по Другиот е исклесано од неговата сопствена невозможност. Отворањето (кон Другиот) се раѓа токму на самото тло на конечната себеоопфатеност; и обратно, крајната затвореност е секогаш веќе обележана од отвореноста за бегство во Другиот. „Секогаш веќе“ (повторливоста) има улога на временска утопија, на определена временска претпоставка која, сепак, имплицира безвременост: на некој начин функционира како бергсоновско-делезовското Траење.

Иднината (Настанувањето) е Враќачко Минато. Вроденото чезнеење по Другиот, кое секогаш веќе го обележува Реалното, „работи“ како *сеќавање на некогаш осџварено единство* со Другиот. Затоа, секое љубовно чезнеење има аспект на *носталгичен* копнеж (што го има поттикнато настанувањето на толку многу митови за првобитното единство со Другиот, како оној што Платон му го припишува на Аристофан).

Носталгијата е сеќавање сочинето од неутешно копнеење по изгубениот/изгубената љубен(а); секој(а) љубен(а) е секогаш веќе изгубен(а). Навраќајќи се на „материјализмот на настанувањето“ на Браидоти, кој се потпира, меѓу останатите идеи на Делез, и на веќе споменатиот бергсоновско-делезовски концепт на Настанувањето (Иднината како Враќачко Минато), можеме да кажеме дека Реалното е во незапирлив процес на постојана, неуморна автотрансценденција, надминување на сопствената радикална осаменост; или тоа е инстанцата на бесконечно, кружно движење на потврдувањето на „моќта на изразување“ која се однесува на „трансценденцијата на лингвистичкиот означител“.¹⁵

sibility. The opening (to the Other) is born on the very ground of the ultimate self-enclosure; and conversely, the ultimate enclosure is always already marked by the opening for an escape to the Other. The “always already” (the repetitiveness) plays the role of a temporal utopia, of a certain temporal presupposition which, however, implies timelessness: in a way it works as the Bergsonian-Deleuzian Duration.

The Future (the Becoming) is a Returning Past. The in-born craving for the Other always already marking the Real “works” as a *memory of a once upon a time accomplished unity* with the Other. That is why any amorous yearning bears an aspect of *nostalgic* craving (that has given rise to so many myths about the original unity with the Other, such as the one ascribed to Aristophanes by Plato).

Nostalgia is a memory made of an inconsolable longing for the lost loved one; every loved one is always already lost. Resorting to Braidotti’s “materialism of becoming,” which draws, among the other Deleuzian ideas, on the already mentioned Bergsonian-Deleuzian concept of the Becoming (Future as Returning Past), we can say that the Real is in an unstoppable process of a continuous, relentless auto-transcendence, overcoming of its own radical solitude. Or, it is the instance of endless, circular movement of assertion of “the potency of expression,” which is “about the transcendence of the linguistic signifier.”¹⁵

Тврдејќи дека „чезнеењето по невозможното му е инherentно на радикалното искусување токму на истата таа невозможност“, навидум, им се придружуваме на вековните чиновни на славење на парадоксот како облик на ескапизам што служи за успокојување на апоријата во која се западнало; и нема ништо погрешно или неистинито во тие „славења на парадоксот“. Оддавањето признание на парадоксот е философска „Вистина“ која би ја прифатила, но како состојба на однос помеѓу Две. Сепак, се оградувам од доделување дефинирачка улога на овој однос во поглед на секоја од единечните компоненти што го сочинуваат бинарното (кое го воспоставува односот). Секоја од овие сингуларности е признаена како сингуларност во сооднос со Реалното.

Прибегнувајќи кон методот на унилатерализација (овозможен од Визијата-во-Едно), суспендирајќи го разлогот за релационизмот (и дуализмот), доколку одлучиме да го согледаме (да воспоставиме „*theoria* на“) настанот на копнеење (на Реалното) по (бегство) во Другиот во неговата сингуларност – заклучокот би бил дека ова не е ниту невозможна ниту парадоксална ситуација. Соочени сме (или способни сме да произведеме слика на сооченост) со актуелноста на чинот на копнеење, без оглед на возвраќањето на „оној по кој се копнее“. Ова „невозможно“ чезнеење е актуелност на единечна желба, која произведува чиновни на имагинаризиција (па така, и на себеимагинаризиција: претворање на грубата физикалност на желбата во Означување), претставувајќи, самото по себе, остварена реалност. Кастрирачката невозможност која што е наметната еднадвор, од страна на Другиот, е позитивна реалност која влегува во конституцијата на кастрираната реалност (на „невозможниот копнеж“). Себепреведувањето на Реалното во премостувачко посегнување кон Другиот

By making the claim about “the craving for the impossible as inherent to the radical experience of that very impossibility,” seemingly we are joining the perennial acts of celebration of the paradox as a form of escapism serving to appease the aporia one has fallen into; and there is nothing wrong or untrue about the “celebrations of the paradox”. The affirmation of the paradox is a philosophical “Truth” I would subscribe to, nonetheless as a state of a relation established by Two. However, I am shying away from granting to this relation a defining role with respect of each of the singular components constituting the binary (establishing the relation). Each of the singularities is affirmed inasmuch as singularity in correlation with the Real.

Resorting to the method of unilateralization (provided by the Vision-in-One), suspending the reason of relationism (and dualism), if we decide to see (establish a “*theoria* of”) the event of (Real’s) craving for (an escape to) the Other in its singularity – the conclusion would be that it is neither an impossible nor a paradoxical situation. We are faced (or we are able to produce the Image of being faced) by the actuality of the act of craving, regardless of the response of the “one craved for.” This “impossible” yearning is an actuality of a particular desire, producing acts of imaginization (and, thus, self-imaginization: turning the brute physicality of the Desire into Signification), constituting an accomplished reality in itself. The castrating impossibility imposed from the outside, by the Other, is a positive reality entering the constitution of the castrated reality (of the “impossible” craving). The Real’s self-translation into that bridging reach towards the Other and the World, does not cut into its own Self with dualism, does not thrust a division within itself, since the Vision of Duality (and of the consequent Impossibility) belongs to the Thought, not to the Real.

и кон Светот, не ја засекува сопствената Себност со дуализам, не прави упад на подвоеност во себеси, бидејќи Визијата на Дуалитетот (и последователната Невозможност) ѝ припаѓа на Мислата, не на Реалното. Наспроти подвоеноста во Мислата произведена од страна на Визијата на непомирливо асиметричниот Дуалитет, Реалното неизбежно ја преповторува својата желба да ја трансцендира состојбата на радикална самотија. Во оваа смисла, тоа останува радикално, во крајната инстанца недопрено од случувањата на ниво на Мисла. Неговата желба за преобразување на зграпченоста на радикална самотија во мост на трансцендирање преку Другиот е унилатерално повторно потврдена, наспроти асиметричниот „одговор“.

Парадоксот е нешто што се случува само на ниво на однос; додека во смисла на сингуларност, се работи за нешто друго: самоопфатена унилатералност во состојба на незапирливо повторување. („Незапирливо“ освен ако не е запрено од друга интервенција на Реалното којашто може да го донесе неговиот крај: Смртта). Виден од позиција на Визија-во-Едно, ефектот на парадоксот (кој секогаш веќе се случува на ниво на однос) се преведува себеси во сила на хранење на желбата со себеси. „Пукнатината“ на ненадминливата недоволност која лежи во срцето на односот на парадокс, преведена во термини на сингуларноста, е токму тој преплавувачки бран којшто се влева во течението на незаситната желба на Реалното. Согледани во нивниот аспект на унилатералност, овие дејствувања на нашиот статус и состојба на Радикална Осаменост се сочинети од безброј единствени, радикално самотни постапки на, во крајна инстанца, рефлектирано искуство пресоздавајќи се самите себеси како разединети инстанци на „оперативното“ Реално. Со други зборови, како искуствена насока, себегрансцендирачкото движење на Ре-

In spite of the split within Thought produced by the Vision of the inconsolably asymmetric Duality, the Real inescapably reiterates its Desire to transcend the state of radical solitude. In this sense, it remains radically, in the last instance untouched by the happenings on the level of Thought. Its Desire for transforming the grip of radical solitude into a bridge of transcendence through the Other is unilaterally reaffirmed in spite of the asymmetric “response.”

The paradox is something that takes place but on the level of the relation, whilst in terms of singularity we are always dealing with something else: with a self-enclosed unilaterality in a state of unstoppable reiteration. (“Unstoppable” unless stopped by another intervention of a Real that can introduce its end: the Death.) Seen from the position of the Vision-in-One the effect of the paradox (always already taking place relationally) translates itself into a force of self-feeding of the Desire with itself. The “crack” of irredeemable insufficiency which lies in the heart of the relation of paradox, translated in the terms of singularity is but that flooding flow feeding into the flux of insatiable Desire of the Real. Seen in their aspect of unilaterality, these workings of our status and state of Radical Solitude are constituted as myriads of unique, radically solitary gestures of ultimately non-reflected experience reproducing themselves as disunited instances of the “operational” Real. In other words, as an experiential stance, the self-transcending move of the Real (of our own radical immanence) imposes itself as a Real in itself, as yet another instance of the non-reflected experiential that we *decide* to see in its singularity.

алното (на нашата сопствена радикална иманентност) се наметнува како Реалното по себе, како уште една инстанца на рефлектирањето искусвено кое *одлучуваме* да го видиме во неговата единечност.

4. Да се биде сакан/а во сопствената радикална самотија

Можеме ли да сакаме (воспоставиме „однос на верност кон“ и „произведеме вистина за“) Другиот во неговата/нејзината радикална самотија, во неговата/нејзината непосредувана единечност и единственост, додека сиот релационизам (и очекувањето на реципроцитет) е суспендирано? Можеме ли да го сакаме Другиот виден во неговиот/нејзиниот отпор кон премостувањето на неговата/нејзината радикална самотна себе-опфатеност? Друг начин да се постави прашањето би бил: можеме ли да воспоставиме однос кон Другиот кој не е релационистички? Можеме ли да сакаме (или да воспоставиме однос на верност што произведува вистина) на радикално унилатерален начин? Можеме ли кон Другиот да имаме однос како да сме во корелација со Реалното? Јасно, Медиумот на оваа операција би бил Јазикот: си имаме работа со желба која е нужно посредувана (како и секоја друга желба) низ Созданијата на Светот („трансценденталните материјали“, сочинети од Јазик).

Принудени сме да го претпоставиме (или: да замислиме, или: да замислиме приказна за) неизбежното прибегнување кон трансценденталниот материјал во процесот на актуелизирање на оваа желба, бидејќи е конститутивна особина како на Мислата така и на Љубовта во нејзиното својство на придвижување коешто ја зачнува сета трансценденција.

4. To Be Loved in One's Own Radical Solitude

Can we love (establish a “relation of fidelity to” and “produce a truth of”) the Other in her/his (or its) radical solitude, in her/his (or its) unmediated singularity and uniqueness while all relationism (and expectation of reciprocity) is suspended? Can we love the Other seen in her/his (or its) resistance to the bridging of her/his (or its) radically solitary self-encompassment? Another way of putting the question would be: can we establish a relation to the Other which is not relationist? Can we love (or establish a relation of fidelity generating truth) radically unilaterally? Can we relate to the Other as if correlating with the Real? Clearly, the Medium of this operation would be the Language: we are dealing with a Desire that is necessarily mediated (just as any other desire) through the Creations of the World (the “transcendental materials,” made of Language).

We are compelled to presuppose (or: imagine, or: imagine a narrative of) the unavoidable recourse to the transcendental material in the process of this Desire's actualization since it is the constitutive property of Thought and Love inasmuch as that engendering gesture of all transcendence.

Поаѓајќи од моето објавено прифаќање на не-философскиот повик да се мисли во корелација со Реалното, би сакала да предложам да ја разгледаме можноста за поимање на Љубовта (или Мисла-што-љуби) кон Радикалната Самотија (на Другиот, односно на Реалното), во корелација со Реалното. Според тоа, она што јас го предлагам, поточно, е да се поими Мисла која води сметка за (којашто се ситуира себеси авторефлексивно во поглед на замислата за) својата сроденост во Желбата за себетрансцендирање (преку и за Другиот) на Реалното, едновременно вградувајќи ја во себе „имагинарната инфраструктура“ (овозможена од Замислата за Радикалната Самотија на Другиот).

Секако, она што може да се замисли е единствено замисливо. Со други зборови, можеме да ја замислиме само ситуацијата во Светот на еден случај на Радикална Самотија, која била отелотворена како Тело „населено“ со означувања и со „Јас“; можеме да ја замислиме само таа отуѓена Ма/ж/ена-во-Ма/ж/ена (имагинарна/лингвистичка/трансцендентална творба) која може да се наоѓа само во Светот.

Активирањето на Мислата за (или воведувањето на стојалиштето на Љубов кон) една отелотворена Радикална Самотија иманентно го имплицира дејствувањето на инстанцата и способноста за означување, односно Јазикот. Имено, може само да ја замислиме радикалната одвоеност, неутешната самотија на Другиот во Светот (или неговата/нејзината „радикална недоволност“, кажано со зборовите на Ларуел), заедно со немоќта и ранливоста како интринсични на оваа позиција. Јас ја заговарам можноста за воспоставување однос на емпатија со едно такво трансцендентално донесување на другоста на Другиот, засновано врз почетниот гест на посегнување кон

Departing from my declared espousal of the non-philosophical call upon thinking in correlation with the Real, I would like to propose considering the possibility of conceiving of a Love (or Loving Thought) of (the Other's) Radical Solitude (that is to say, of the Real) in correlation with the Real. Therefore, what I am proposing, more specifically, is to conceive of a Thought which takes into account (which situates itself self-reflexively with respect to the imagined of) its engenderment within the Desire for self-transcendence (through and to the Other) of the Real while incorporating the “imaginary infrastructure” (provided by the Imagined of) Other's Radical Solitude.

Clearly, what can be imagined is only the imaginable itself. In other words, one can imagine only the situation within the World of an instance of Radical Solitude, which has been embodied by a Body “populated” with significations and by an “I,” one can imagine only that estranged Wo/Man-in-Wo/Man (an imaginary/linguistic/transcendental creation) that can be found but in the World.

The activation of Thought about (or introducing the stance of Love toward) an embodied Radical Solitude immanently implies the operation of the instance and faculty of signification, that is to say, the Language. Namely, one can imagine only the radical separatedness, the inconsolable solitude of the Other in the World (or her/his/its “radical insufficiency,” in Laruelle's words), together with the helplessness and vulnerability as intrinsic to this position. I am arguing for the possibility of establishing a relation of empathy with such a transcendental rendition of the Other's otherness, based on the inceptive gesture of reaching out to the Other by means of enacting solidarity with her/his (its) imagined radical

Другиот по пат на доживувањето солидарност со нејзината/неговата замислена радикална самотија и ненадминлива сингуларност. Овој гест има хибриден карактер обликуван како од рефлексивната (трансцендентална, концептуална, когнитивна) така и од нерелевантното искуствено. Емпатијата со радикалната осаменост на Другиот по пат на идентификување на сопствената доживеана состојба на радикална осаменост со таа на (замислениот) Друг, е чин направен како од моментот на „проживувањето“ (*le vécu*) така и од моментот на посредувањето кој го овозможува Јазикот (или Трансценденталното).

Ова практикување солидарност се проширува исто така и на нивото на оној бескраен копнеж кој себеси се „чита“ како неутешна носталгија, бидејќи тоа што се замислува во овој процес е радикалната осаменост на Другиот нужно нагвестувајќи ја неговата/нејзината неможност за автотрансцендентирање (бидувајќи она неизбежно, самоопфатено Реално). Подражаното искуство на носталгија, на емпатичкото навлегување во состојбата на „невозможно“ копнење – во име на воспоставување солидарност со радикалната осаменост на Другиот – е случајот во кој Реалното (или Радикалната Самотија) влегува во Играта којашто е во својата крајна инстанца трансцендентална. Тоа е страно тело во срцето на незапирливиот процес на (себе-) отуѓување: трансценденталната продукција (или генерирање вистина). Мислата (којашто е во својата крајна инстанца трансцендентална) корелирајќи со се на Реалното е освоена од присуство кое е во-својата-крајна-инстанца со радикално поинаков статус: оној на Реалното или на Радикалната Иманентност.

Сепак, овој инвазија не го запира процесот на себе-размножување на отуѓувачката инстанца на Трансценденталното. Себеотуѓувањето (на човекот-

solitude and insurmountable singularity. This gesture is of a hybrid character moulded out of both reflection (the transcendental, conceptual, cognitive) and of the non-reflected experiential. The empathy with the radical solitude of the Other by way of identifying one's own enacted state of radical solitude with that of the (imagined) Other, is an *act* made both of the event of “living out” (*le vécu*) as well as of that of the mediation provided by Language (or the Transcendental).

This exercise of solidarity extends also to the level of that infinite craving that “reads” itself as inconsolable nostalgia, since what is being imagined in this process is the Other's radical solitude necessarily intimating her/his (or its) impossibility for auto-transcendence (inasmuch as that inescapable, self-enclosed Real). The enacted experience of nostalgia, of the empathic entering into the state of “impossible” craving – in the name of establishing solidarity with the Other's radical solitude – is the instance at which the Real (or the Radical Solitude) enters the Play which is *in its last instance* transcendental. It is the alien body in the heart of the in the unstoppable processes of (self-) alienation: the transcendental production (or truth generation). The Thought (which is in its last instance transcendental) correlating with the Real has been invaded by a presence which is in-its-last-instance of a radically different status: that of the Real or the Radical Immanence.

Yet, this invasion does not stop the process of auto-propagation of the estranging instance of the Transcendental. The self-alienation (of the Human-in-Human, as

во-човек, кажано со зборовите на Ларуел, или на „животот-во-живот“, како што јас би кажала без да се обидувам на ова именување да му припишам статус на технички термин) не може да биде избегнато: затоа што единствениот можен пат на заемнодејствување помеѓу две инстанци на Реалното (и местото на Замислувачкиот Субјект и местото на Замисленото) е – *посредувањето*. Трансценденталното е единствениот *топос* каде што два идентитета-во-крајна-инстанца може да се сретнат и заедно да си дејствуваат, односно: секогаш веќе преку Медиум, секогаш веќе воспоставувајќи посредуван контакт. Оттаму, Носталгијата како дефинирачки аспект на Радикалното Љубовно чезнење не е само Тагување над сопствената непобедлива Радикална Самоотија, туку исто така и Оплакување на секогаш веќе изгубениот Друг во непосредноста на неговото/нејзиното неотуѓено Реално.

Искусственото јадро вгнездено во зачетокот на Актот (на Радикална Љубов) „тогаш“ или „едновремено“ се преведува себеси во посредување на замислениот радикален идентитет со кој се идентификува. (Ниеден од термините – „тогаш“ и „едновремено“ – не се употребува во темпорална смисла, туку во смисла на аксиолошко првенство, и тоа само за да го наруши и наместо него да предложи хоризонталност). Предметот на нашето истражување којшто сме го добиле преку Визијата-во-Едно, е всушност тој хибрид на Себеопфатената Субјективност Неизбежно Ситуирана како Странец во Светот. Почетното чисто и пуристичко движење во правец на извесна радикална самотност неизбежно ќе биде пресретнато од страна на Јазикот (Трансценденталното); пренесено на граничното ниво ќе се случи преобратување на ова второво (Јазикот, Трансценденталното) во солидарност со лингвистички дофатливиот идентитет-

Laruelle puts it, or of the “Life-in-Life”, as I would put it without attempting to assign to this naming the status of a technical term) cannot be escaped: since, the only possible route of interplay between two instances of the Real (both the site of the Imagining Subject and the site of the Imagined) is – the *mediation*. The Transcendental is the only *topos* where two identities-in-the-last-instance can meet and interact, that is to say: always already through a Medium, always already establishing a mediated contact. Thus, the Nostalgia as the defining aspect of the Radical Loving Yearning, is not only Grief over one’s own unbeatable Radical Solitude, but also Mourning for the always already lost Other in the immediacy of her/his (or its) non-alienated Real.

The experiential encapsulation nesting in the inception of the Act (of Radical Love) is “then” or “simultaneously” translated into a mediation of the imagined and identified with radical identity. (Either of the terms – “then” and “simultaneously” – is not used in the temporal sense, but in the sense of axiological primacy, and only in order to disturb it and suggest horizontality instead.) The object of our investigation that we have received through the Vision-in-One is, in fact, that hybrid of the Self-Enclosed Subjectivity Inescapably Situated as a Stranger in the World. The inceptive pure and puristic move towards a certain radical solidarity will inevitably be intercepted by Language (the Transcendental) and translated into the bordering level of conversion of the latter into solidarity with the linguistically conceivable identity-in-the-last-instance of the Other. Namely, what is imagined, identified and solidarized with is the identity-in-the-last-instance of the estranged for and in the World Wo/Man-in-Wo/

во-крајната инстанца на Другиот. Имено, тоа што се замислува, со кое се идентификува и солидаризира е идентитетот-во-крајна-инстанца на отугениот(-ата) за и во Светот Ма/ж/ена-во-Ма/ж/ена (или „живот-во-живот“), со неговите/нејзините определувачки идиосинкразии (контингенции кои, како такви, по својата дефиниција, се производ на ефектот на Реалното) и нивната самотна единственост (инстанцата на Радикалната Самотија, односно на Реалното повторно).

Мислењето или љубењето на нечија радикална самотија е позиција којашто е иманентно радикална исто така според нејзиното Потекло, или според Местото на нејзиното Дејствување или според Носителот на Процесот: односно, според доживувањето на радикалната осаменост на Љубовникот (а не само на Љубениот). Мостот на солидарност со отугениот идентитет-во-крајна-инстанца се појавува како резултат на чувството и состојбата на непобедлива одвоеност од Посакуваниот/ата (во неговата/нејзината Радикална Самотија или Реално).

Ваквиот радикален обид за поврзување со Другиот (во неговото/нејзиното Реално) е направен од доживувањето на секогаш веќе фрустрираното заемно поврзување со радикалната иманентност на љубените идиосинкразии. Тоа е искуство на сведочење на бесконечното повлекување во себе-обвитканост на недофатливите пројави на Реалното на Љубениот/ата (т.е., на таканаречените „идиосинкразии“ на љубената Личност), на нивната конечна незаменливост.

Ова е само уште едно лице на носталгично оплакувачкиот настанок на сета Љубов – барем на сета Радикална Љубов или на сета Радикална Мисла

Man (or “Life-in-Life”), with her/his (or its) determining idiosyncrasies (contingencies which, inasmuch as contingencies, are, by definition, the result of the impact of the Real) and their solitary uniqueness (the instance of the Radical Solitude, i.e., of the Real once again).

Thinking or loving one’s radical solitude is a position which is immanently radical also according to its Origin or according to the Site of its Operation or according to the Bearer of the Process: that is to say, according to the experience of radical solitude of the Lover (and not only of the Loved one). The bridging of solidarity with the estranged identity-in-the-last-instance arises as a result of the sense and state of unbeatable separation from the Desired One (in his/her or its Radical Solitude or Real).

This radical attempt for connecting with the Other (in her/his or its Real) is made of the experience of an always already frustrated interconnecting with the radical immanence of the beloved idiosyncrasies. It is an experience of witnessing the infinite retreat in self-envelopment of those ungraspable emanations of the Real of the Loved One (i.e., of the so called “idiosyncrasies” of the loved Person), of their finite irreplaceableness.

This is yet another face of the nostalgic mourning engenderment of all Love – at least of all Radical Love or of all Radical Thought of Love – inside of and for the kernel of

за Љубовта – во и за јадрото на Радикалната Самоија. И такво е секое Мислечко Позиционирање во овој Прозрачен Свет Исполнет со Упади на Густина на Живеаното Реално.

5. Навраќање на прашањето на универзализмот: Универзалното како радикално самотна позиција

Оваа куса медитација несомнено е во согласие со она што може да се идентификува како универзалистички призив во јазикот и насоката на мојот авторски „глас“. И еве нè повторно, се враќаме на прашањето на универзализмот. Да ја повторам веќе искажаната, елаборирана и прифатена позиција: согласувајќи се со Франсоа Ларуел и Ален Бадју, повторно ќе го искажам моето верување дека секоја мисла е иманентно универзалистичка, бидејќи претензијата за универзалност е конститутивно вградена во Желбата за Мисла. Оваа претензија е неизбежна, исто како и наивното или исконско настојување да се постигне „најточната“, „највистинитата вистина“ – односно, Вистината – за еден Настан или за Светот во секој мислечки обид. Ова наивно напрегање е она што раѓа Мисла, и, сосем извесно, ѝ претходи на каква било авторефлексција, на каква било автореферентна себекорекција во мислечкиот процес кој воведува критичност и (политичка) одговорност во себеси. Ваквото мегаломанско позиционирање ѝ е иманентно на Мислата, генеративно е за нејзината Желба и е неизбежно и радикално осамено. Во таа крајно кршлива, ранлива и слаба позиција на фантазираната семоќ на универзалноста, човек е радикално самотен.

Мислата е сама, соочена единствено со својата сопствена желба за (Фантазијата на) ултимативната Вис-

Radical Solitude. And such is each Thinking Positioning in this Translucent World Full of Protrusions of Thickness of the Lived Real.

5. The Question of Universalism Revisited: The Universal as Radically Solitary Position

This short meditation undoubtedly resonates with what can be identified as universalistic overtones in the language and the stance of my author's "voice." And here we are again, returning to the question of universalism. To reiterate the already stated, elaborated and embraced position: concurring with François Laruelle and Alain Badiou, I will reaffirm my belief that every thought is immanently universalistic, since the pretension of universality is constitutively inbuilt in the Desire of Thought. This pretension is unavoidable, as is the naïve or primal compulsion to attain "the most accurate," "the most truthful truth" – that is to say, the Truth – of an Event or of the World in every thinking endeavour. This naïve compulsion is what gives birth to Thought, and it is certainly prior to any self-reflection, to any auto-referential self-correctives of the thinking process that introduce criticality and (political) responsibility into itself. This megalomaniac positioning is immanent to Thought, it is generative of its Desire and it is unavoidably and radically lonely. In that ultimately fragile, vulnerable and weak position of fantasized omnipotence of universality one is radically solitary.

The Thought is alone facing but its own Desire for (the Fantasy of) the ultimate Truth as for the impossible im-

тина како за невозможната непосредност на Реалното на Другиот. Овој исконски, примитивен универзализам – за којшто тврдам дека е неизбежно присутен во секое посакување Мисла – е, следствено, радикално самотен, произведувајќи свој сопствен себеопфатен Универзум („langage-univers“ со зборовите на Ларуел). Ова не значи дека Мислата на Светот, извештена како во законите така и во непредвидливостите на Трансценденталното (меѓу другото, и за „Владеењето на Историјата“), треба да ѝ се потчини на оваа примитивност и да заборава што знае за Светот на Разликата, за неговото Многуличје и позицијата на критичност која тоа ја диктира.

Кажувајќи го истото со нешто поинаков јазик, ќе ја повторам мојата позиција дека *овие* тврдења за еден *џаков* универзализам не ја исклучуваат само-свесноста на мислечкиот субјект (или дејствителност) за неговата/нејзината конститутивна испреплетеност со социо-културно-политичкиот контекст и историската позадина на расположливиот трансцендентален материјал. Овие две претпоставки кои го имаат статусот на втемелувачки уверувања (или, пак, на аксиоми) за тука применуваната дискурзивност не треба да се гледаат како противречни или како да се судираат во рамките на една иста аргументација. Јас ним им припишувам фундаментално различен „онтолошки“ статус: универзалистичкиот гест на мислата се наоѓа на најпримитивната територија, онаа која се протега на Границата на Јазикот (или на работ на Празнијата на Бадју), додека критичката позиција информирана од Историјата (политички одговорно стајалиште засновано врз „свесноста за културната разлика“) е чисто лингвистички производ, таа е иманентен производ на иманентно лингвистичкото (или во говорот на Ларуел, на „Трансценденталното“).

mediacy of the Other's Real. This primal, primitive universalism – which I claim to be unavoidably present in any desiring of Thought – is therefore radically solitary, creating a self-enclosed Universe (“langage-univers” as Laruelle puts it) of its own. This does not mean that the Thought of the World, versed in the rules and vicissitudes of the Transcendental (among other, the “Rule of History”), should succumb to this primitiveness and forget what it knows of the World of Difference, of its Multiple Face and the position of criticality the latter dictates.

Saying the same in a somewhat different language, I will reaffirm my position that *these* claims of *such* universalism do not exclude the self-awareness of the thinking subject (or agency) about her/his constitutive entanglement with the social-cultural-political context and historical background of the available transcendental material. These two presuppositions holding the status of grounding beliefs (or, for that matter, axioms) for the discursiveness employed here do not need to be regarded as contradicting or as colliding within the same argumentation. I am assigning them a fundamentally different “ontological” status: the universalistic gesture of thought occupies the most primitive territory, the one spreading at the Limit of Language (or at the edge of Badiou's Void), whereas the critical position informed by History (politically responsible stance based on the “awareness of the cultural difference”) is a purely linguistic product, it is an immanent product of the immanently linguistic (or in Laruellian speech, of the “Transcendental”).

Кажано во термини на Бадју, Мислечкиот Субјект секогаш веќе остварува однос на Верност кон некој Настан кој самиот по себе е (како настанувачко, искусствено) Празнина („среде“ Лингвистичкото): неизустливото како самото ткиво на иманентно искусственото. Сепак, оваа Празнина е во срцето на некаква Ситуација која може само лингвистички да се поими и да се востанови како Вистина „низ бесконечен след на испитувања“. Така, појавувањето на некоја Нова Вистина е плод на Лингвистички Труд, сепак – околу пред-лингвистичкото, околу Празнината на неповторливото, единствено *искуство*, за целите на чија размена со Другиот (значи, на ниво на Знак) човек го пре-измислува Јазикот.

Верност кон некој Настан е нешто што се пре-појавува како процес на вистина или генеричка постапка¹⁶ што воспоставува одредена генеричко подмножество (subset). Според Бадју, вистината нема онтолошки статус *per se*. Како и да е, нејзиното бидување може да се опише со математика или, уште поточно, со Коеновата генетичка теорија на множества. Сепак, „вистината е единствено вистинита за своите субјекти, не и за набљудувачите“.¹⁷

Оваа двојна свесност се одигрува во напорите присутни во овој текст и се состои од заштитување на процесот на теориско производство од ароганцијата на тоталитаристичкиот потег на универзализација. Со други зборови, таа ни ја пружа будноста на теориската одговорност за едновременото работење на две паралелни тенденции/желби: универзалистичката претензија на сингуларниот субјект и историската отчетност во поглед на употребуваниот трансцендентален материјал.

Оваа состојба на – најмалку двојна (или потенцијално повеќекратна) – свесност е повторно позиција на ра-

Put in Badiou's terms, the Thinking Subject always already establishes a relation of Fidelity to an Event, which is in itself (inasmuch as the evental, the experiential) a Void (in the “midst” of the Linguistic): the unutterable as the very tissue of the immanently experiential. However, this Void is at the heart of a Situation that can be but linguistically conceived and established a Truth of “through an endless sequence of investigations.” Thus, the emergence of a New Truth is the fruit of Linguistic Labor, however – around the pre-linguistic, around the Void of the unrepeatable, unique *experience* for the purposes of whose exchange with the Other (thus, on the level of the Sign) one re-invents the Language.

Fidelity to an Event is what re-emerges as the truth process or a generic procedure¹⁶ establishing a certain generic subset. According to Badiou, truth does not have an ontological status *per se*. Nevertheless, its being can be described by mathematics and more precisely through Cohen's generic set theory. Still, “the truth is true only for its subjects, not for the spectators.”¹⁷

This double awareness is at play in the efforts present in this text and consists of the protecting of the process of theoretical production from the arrogance of the totalitarian move of universalization. In other words, it provides us with the vigilance of theoretical responsibility for the simultaneous work of the two parallel tendencies/desires: the universalistic pretension of the singular subject and the historic accountability for the transcendental material at use.

This state of vigilance, of that at least double (and potentially, multiple) awareness is again a position of radi-

дикална самотија. Човек ја зема предвид Границата на Неговата/Нејзината Мисла и Вистина наметната од Другиот (и неговата/нејзината Разлика). Реалното на Разликата на Другиот е она со кое се соочува историски одговорната дејствителност на произведување вистина; ова е радикално самотна позиција. Радикалната самотија, и претензијата на универзалност која што таа ја имплицира, е состојба во која историски одговорната размислувачка дејствителност е приморана да се најде, повторно и повторно.

Post Scriptum: Post Mortem (На татко ми)

Искуството на Загуба на љубена личност е комплексно и сочинето од многу слоеви од хетерогено потекло кои меѓусебно се вкрстуваат: некои од нив од лингвистички исход и карактер, други на чистото нерелевантно искуствено. Последново се состои од чиста болка, страдање сочинето од боледување, измачување кое произлегува од простото живеење на отсеченоста од љубената личност. Без оглед на нашите убедувања за, верувања и толкувања на „природата“ на (каква било) поврзаност со и приврзаност кон Другиот: дали некој тврди дека е од секогаш веќе имагинарен, фантазматски, лингвистички посредуван карактер или инсистира на нејзината специфична супстанца (исто колку и суштина), искуството на тагувањето како такво е искуство на чисто страдање нанесено од чувствувањето на одвоеноста од Љубениот(-та). Дури и за психа потоната во фантазии (убедувања) за чисто фантазматскиот карактер на својот однос (на Љубов) кон Загубениот/ата Љубен/а, состојбата на тагување е – примарно или конститутивно – сочинета од не рефлектираното, крајно недофатливото за која била рефлексивна, Искуствено на суштата Болка.

cal solitude. One is taking into consideration the Limit to His/Her Thought and Truth imposed by the Other (and his/her or its Difference). The Real of the Other's Difference is what the historically responsible agency of truth production faces; this is a radically solitary position. Radical solitude and the pretension of universality it implies is a state which also the historically responsible thinking agency is compelled to find her/himself over and over again into.

A Post Scriptum: Post Mortem (To my father)

The experience of Loss of a loved one is complex and comprises many intersecting layers of a heterogeneous origin: some of them of linguistic provenance and character, the others of the purely non-reflected experiential. The latter consists of sheer pain, suffering made of ache, throbbing resulting from the simple experience of being severed from the loved one. Regardless of our convictions about, beliefs and interpretations of the “nature” of (any) connection with and attachment to the Other: whether one claims its always already imaginary, phantasmatic, linguistically mediated character or insists on its specific substance (inasmuch as essence), the experience of grieving itself is that of pure suffering inflicted by the sensation of being severed from the Loved One. Even for a psyche submerged in fantasies (convictions) about the purely phantasmatic character of its relation (of Love) with the Lost Loved One, the state of grief is – primarily or constitutively – made of the non-reflected, the ultimately evasive to any reflection Experiential of Sheer Pain.

Неотповикливата – радикална – разделба од (фантазматскиот или „во-Реалното“) Љубен/а/о може да се случи само во-чисто-Искусственото (или во случај на Смрт/Радикална Загуба на Љубен/а/о, кога претходи на какво било генерирање рефлексива/вистина), со други зборови, во-Реалното. Неотповикливоста на разделбата-во-Реално се доживува како соголеното Реално, лишено од секаква смисла, од секакво значење кое „би имало смисла“. Самиот Настан и Инстанца – како состојба на „бидување“, на „постоење“, онтолошки статус на „бидување-во-Реалното“ – на Неотповикливост е ништо друго освен оприсутнување на Реалното во неговата апсолутна форма – исчистена од успокојувачките, т.е. *отшугувачки*е дејствија на Светот. Таа е чист Упад на Апсурдот – од онаа страна на Јазикот. Тоа е бруталната и бесмислена Траума која е предизвикана од и како Реалното.

Реалното-на-Тагувањето е условено и определено од неговата поврзаност со единствен, неповторлив Настан на незаменлива Сингуларност на една Личност, од фактот дека тоа оплакување на и копнење по загубениот(-та) љубен/а е ништо друго освен оплакување на таа определена Личност. Човек неутешно го оплакува губењето на конкретна личност. Таа определена и конкретна Личност е „поседна“ и „конкретна“ затоа што тој (или таа) е тој единечен и единствен човек-во-човек, фатен во неговото сега веќе разградено Реално. Конкретната личност е конкретна затоа што тој (таа) отсекогаш и неизбежно била тој конкретен човек-во-човек или – Реално (на една Личност), која секогаш бегала во Отуѓување, како Странец во однос на нашите секогаш веќе неуспешни обиди да ја (го) доловиме во нејзиното (или неговото) Реално.

Бруталноста на Траумата на Отсеченост-во-Реалното може да боли и да рани, може трајно да нанесе болка

The irrevocable – radical – parting with the (phantasmatic or “in-the-Real”) Loved One can take place but into-the-purely-Experiential (or in the Event of the Death/Radical Loss of a Loved One, prior to any reflection/truth generation), that is to say, into-the-Real. The irrevocability of the parting-in-the-Real is sensed as the denuded Real, stripped of any meaning, of any significance that “will make sense.” The very Event and Instance – as a state “of being”, of “existence”, an ontological status of “being-into-the-Real” – of Irrevocability is but the presentification of the Real in its absolute form – cleansed from the soothing, i.e., *estranging* workings of the World. It is the sheer Thrust of the Absurd – beyond Language. It is the brutal and senseless Trauma brought about by and as the Real.

Real-of-Grieving is conditioned and defined by its attachment to a unique, unrepeatable Event of an irreplaceable Singularity of a Person, by the fact that the mourning and longing for the lost loved one is but mourning for that particular Person. One inconsolably mourns the loss of a concrete person. That particular and concrete Person is a “particular one” and “concrete” because he (or she) is that singular and unique Human-in-Human, entrapped in his (or her) own now dissolved Real. The concrete person is concrete because he (she) has always and inescapably been that concrete Human-in-Human or – Real (of a Person), who has always escaped into Estrangement, as a Stranger to our always already failed attempts to grasp him (or her) in his (or her) Real.

The brutality of the Trauma of the Severance-in-Real can hurt and wound, it can lastingly bring pain only when

само кога е „клонирана“ (Ларуел) од примерок од реалностите на Светот. Немото, органско искуство на чистата Болка предизвикана од радикалната отсеченост од Љубениот(-та) опстојува само доколку се накалеми на фантазам, вкрстувајќи се со значење (сеќавање кое ја буди состојбата на носталгија, бескрајната желба за бескрајно повторување на постапки обременети со определено значење). Апсурдното, Реалното од онаа страна на Мислата – како во уживаната блискост така и во отсеченоста од Љубениот(-та) – се одржува во живот преку неговиот спој со Мислата (преку сентиментални фантазми, или Пре-Создавачки-Фантазми,* односно преку Сеќавањето), преку неговите чиновни на клонирање со Јазикот.

И во жаловното копнење по изгубениот/ата љубен/а, во оплакувањето во коешто сензацијата на чиста болка претежнува во композицијата наспроти ублажувачките елементи на Отуѓувањето (Дејствувањата на Рефлексијата – Трансценденталното), Фантазмот е обоен, освоен од сензацијата на бруталната апсурдност на Реалното. Сеќавањето (Пре-Составувањето на стари и нови Фантазми на желба, т.е. на Љубов) е проектирано од темното, густо доживување на Реалното-на-Љубов и Реалното-на-Загуба. Настанот на копнење по овој/оваа (дури и да е фантазиран/а, имагинарен/а или симболен/а) љубен/а (*индивидуа*) е реален, тој е во Реалното.

И мрачното, татнечко Реално на оваа Љубов ја напаѓа, и ги бои во црно блескавите сеќавања на Љубов – и тоа што се појавува е Чист-Лелек-на-Болка. Црнилото и светлината, безбојноста во Сингуларноста на

* Игра со етимолошкото значење на зборот Remembering (сеќавање): Re-Membering (повторно составување на расчленетото). (заб. на прев.)

“cloned” (Laruelle) from a sample from the realities of the World. The numb, organic experience of Pure Pain brought about by the radical severance from the Loved One survives only if planted upon a phantasm, interbreeding with a signification (a memory that gives rise to a state of nostalgia, endless desire for endless repetition of gestures loaded with a certain meaning). The absurd, beyond Thought Real – both in savoured closeness as well as in severance with the Loved One – is kept alive by its interface with Thought (through sentimental phantasms, or Re-Membering-Phantasms, that is to say, *Memory*), by its acts of cloning with the Language.

And in grieving longing for the lost loved one, in mourning in which the sensation of pure pain is predominant in composition vis-à-vis the soothing elements of Estrangement (the Workings of Reflection – the Transcendental), Phantasm is coloured, invaded by the sensation of the brutal absurdity of the Real. Remembrance (re-membering old and new Phantasms of Desire, i.e., of Love) is projected by the dark, thick sensation of the Real-of-Love and the Real-of-Loss. The event of longing for this (even if and even though fantasized, imaginary or symbolic) loved one (*in-dividual*) is real, it is in-the-Real.

And the dark, thundering Real of this Love invades, and colours in black the brilliant remembrances of Love – and what takes rise is a Sheer-Shriek-of-Hurt. The blackness and the luminosity, the absence of colour in the Singularity of Pain and the radiant colourfulness of Craving Memories begin to merge, to create a fusion which will be the gloomy point of genesis of new light and colour.

Болката и блескавата обоеност на Копнежливите Сеќавања почнуваат да се појавуваат, да се спојуваат, да создаваат фузија којашто ќе биде темната точка на генеза на нова светлина и боја. Носталгична Песна на Љубов ќе почне да се натпреварува со Лелекот на Болката, во болна но сепак надежна битка да го замени. Кажано поинаку, Реалното (на чистата Траума) и Мислата (на Светот на Јазикот) се коагулативни елементи на оваа светлина што се раѓа на обновената желба за Другиот – на Одново-Родената-Љубов.

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

Библиографија:

- Hallward, Peter. 2003. *Badiou: A Subject to Truth*. Foreword by Slavoj Žižek. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Laruelle, François. 1989. *Philosophie et non-philosophie*. Liège – Bruxelles: Pierre Mardaga..
- _____. 1992. *Théorie des identités*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.

Белешки:

1. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003), 250 (во понатамошниот текст цитирана во белешките како *Badiou*).
2. François Laruelle, *Philosophie et non-philosophie* (Liège – Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989), 168.
3. Hallward, *Badiou*, 250.

A Nostalgic Song of Love will begin to compete with the Shriek of Ache, in a dolorous yet hopeful struggle to replace it. Put another way, the Real (of the sheer Trauma) and the Thought (of the World of Language) are the coagulating elements of this emerging brilliance of renewed Desire for the Other – of the Anew-Born-Love.

References:

- Hallward, Peter. 2003. *Badiou: A Subject to Truth*. Foreword by Slavoj Žižek. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Laruelle, François. 1989. *Philosophie et non-philosophie*. Liège – Bruxelles: Pierre Mardaga..
- _____. 1992. *Théorie des identités*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.

Notes:

1. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003), 250 (hereafter cited in notes as *Badiou*).
2. François Laruelle, *Philosophie et non-philosophie* (Liège – Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989), 168.
3. Hallward, *Badiou*, 250.

4. Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, 168.
 5. Ibid., 97.
 6. François Laruelle, *Théorie des identités* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), 93: « Bien que fondée comme pouvoir absolu (quoique fini) sur une immanence pure qui ne contient pas la moindre parcelle de transcendance, la science n'exclut pas définitivement ce/le-ci, au contraire, mais elle exige que la transcendance des objets et de ses représentations participe elle aussi de cette essence absolue ou de cette phénoménalité toute immanente. »
 7. Ibid., 93.
 8. Ibid., 149.
 9. Ibid., 150.
 10. Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, 13: « Comment expliquer cette situation continûment révolutionnaire, en définitive conservatrice, ennemie des vraies mutations? La règle structurale de la décision philosophique – règle transcendantale aussi, puisqu'elle s'affecte elle-même en affectant ce qu'elle organise et distribue –, c'est en effet l'Unité-des-contraires, la coextension circulaire – à quelques décalages près – de l'Un et de la Dyade. Or cette règle ultime des agrégations conceptuelles en régime philosophique n'est pas brisée, elle est épurée et devient plutôt immanente dans le sérialisme philosophique contemporain et même dans la déconstruction où l'un des opposés de la Dyade est remplacé simplement par l'Autre-qui-n'est-pas. Bien entendu elle règne plus que jamais lorsqu'elle demeure dissimulée, comme par exemple dans une certaine pratique 'rationnelle' et 'critique' des concepts qui n'en est qu'une forme particulièrement figée et obnubilée par sa dénégation. *Aucune philosophie ne peut suspendre la validité de cette règle qui paraît 'naturelle' au philosophe autant que la tonalité au musicien classique ou le capitale au capitaliste.* [emphasis of F.L.] Tout au plus a-t-il été possible de l'enterrer, de la solliciter, de distendre la Dyade d'une altérité ou d'une Dif-
4. Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, 168.
 5. Ibid., 97.
 6. François Laruelle, *Théorie des identités* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), 93: « Bien que fondée comme pouvoir absolu (quoique fini) sur une immanence pure qui ne contient pas la moindre parcelle de transcendance, la science n'exclut pas définitivement ce/le-ci, au contraire, mais elle exige que la transcendance des objets et de ses représentations participe elle aussi de cette essence absolue ou de cette phénoménalité toute immanente. »
 7. Ibid., 93.
 8. Ibid., 149.
 9. Ibid., 150.
 10. Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, 13: « Comment expliquer cette situation continûment révolutionnaire, en définitive conservatrice, ennemie des vraies mutations? La règle structurale de la décision philosophique – règle transcendantale aussi, puisqu'elle s'affecte elle-même en affectant ce qu'elle organise et distribue –, c'est en effet l'Unité-des-contraires, la coextension circulaire – à quelques décalages près – de l'Un et de la Dyade. Or cette règle ultime des agrégations conceptuelles en régime philosophique n'est pas brisée, elle est épurée et devient plutôt immanente dans le sérialisme philosophique contemporain et même dans la déconstruction où l'un des opposés de la Dyade est remplacé simplement par l'Autre-qui-n'est-pas. Bien entendu elle règne plus que jamais lorsqu'elle demeure dissimulée, comme par exemple dans une certaine pratique 'rationnelle' et 'critique' des concepts qui n'en est qu'une forme particulièrement figée et obnubilée par sa dénégation. *Aucune philosophie ne peut suspendre la validité de cette règle qui paraît 'naturelle' au philosophe autant que la tonalité au musicien classique ou le capitale au capitaliste.* [emphasis of F.L.] Tout au plus a-t-il été possible de l'enterrer, de la solliciter, de distendre la Dyade d'une altérité ou d'une Dif-

férance: celle-ci est maintenant l'Un sur le mode de l'Autre au lieu de l'être sur le mode de l'Être ou du deux. Mais rien de fondamental n'a été gagné par là [...] . »

11. Laruelle, *Théorie des identités*, 93.
12. Види: Laruelle, *Théorie des identités*, 145-150, иако постапката на „унилатерализација“ е нашироко објаснувана низ целиот опус на Франсоа Ларуел, на многу места и буквално во сите негови книги.
13. Види: Laruelle, *Théorie des Étrangers : Science des hommes, démocratie, non-psychanalyse* (Paris: Éditions Kimé), 221-234, поточно деловите: «Le Réel ou le Jouissans-Jouissance » и « La jouissance : 1) comme organon du Réel » of Chapter III (« Principes de la non-psychanalyse »).
14. Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002), 23.
15. Ibid., 119.
16. Тоа што Бадју го нарекува процес на вистина или генеричка постапка е, во онтолошка смисла, „настанувањето на тоа подмножество, низ следството на конечни испитувања кои ги ‘тестираат’ елементите на ситуацијата во поглед на дополнителен елемент, кој во ситуацијата е трагата на исчезнатиот настан. Субјектот во извесна смисла е активното лице, ‘оприродувачката природа’ на овие истражувања, материјално нераспознатлив во однос на нивното постоење“. (Hallward, *Badiou*, 134). Цитирањето на Холвард на Бадју е земено од “Platon et/ou Aristote-Leibniz: Théorie des ensembles et théorie des Topos sous l’oeil du philosophe” во *L’Objectivité mathématique: Platonismes et structures formelles*, ed. Marco Panza (Paris: Masson, 1995), 79.

férance: celle-ci est maintenant l'Un sur le mode de l'Autre au lieu de l'être sur le mode de l'Être ou du deux. Mais rien de fondamental n'a été gagné par là [...] . »

11. Laruelle, *Théorie des identités*, 93.
12. See: Laruelle, *Théorie des identités*, 145-150, although the procedure of « unilateralisation » has been amply explained throughout the entire opus of François Laruelle, at a great number of places in virtually all of his books.
13. See: Laruelle, *Théorie des Étrangers : Science des hommes, démocratie, non-psychanalyse* (Paris: Éditions Kimé), 221-234, namely the sections : «Le Réel ou le Jouissans-Jouissance » and « La jouissance : 1) comme organon du Réel » of Chapter III (« Principes de la non-psychanalyse »).
14. Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002), 23.
15. Ibid., 119.
16. What Badiou calls a truth process or a generic procedure is, ontologically, “the coming to be of this subset, through the succession of finite investigations that ‘test’ the elements of the situation with respect to a supplementary element, which is the trace in the situation of the vanished event. A subject is in a sense the active face, the ‘naturing nature’ of these explorations, materially indiscernible from their existence” (Hallward, *Badiou*, 134). Hallward’s quotation of Badiou’s is taken from “Platon et/ou Aristote-Leibniz: Théorie des ensembles et théorie des Topos sous l’oeil du philosophe” in *L’Objectivité mathématique: Platonismes et structures formelles*, ed. Marco Panza (Paris: Masson, 1995), 79.
17. See: Hallward, *Badiou*, 128-134.

к С у л т у р и

identities 

c u l t u r e s K

Зала Волчич

Француска теорија и медиумските студии: Што можат медиумските културни студии да научат од М. Фуко, П. Бурдје и Ж.П. Сартр?

Zala Volcic

French Theory and Media Studies: What can Media Cultural studies learn from M. Foucault, P. Bourdieu and J.P. Sartre?

Вовед

Општо говорејќи, темата „идентитет“ е комплексна тема чие нагласување во критичката теорија и медиумското истражување на културните студии продолжува и денес. Додека концептите и на индивидуалниот и на колективниот идентитет историски се имаат појавено главно во врска со психоаналитичката и социјално/психолошката теорија, критичкиот пристап, на пример, кон националниот идентитет, вклучувал и учења од глобализацијата, книжевната теорија, критичката теорија за расите, феминизмот и постколонијални критики, меѓу другите перспективи. Овие различни теориски основи на поимот на идентитет не тераат да направиме избор околу вработувањето на истражувањето, барајќи јасна работна дефиниција за „идентитетот“ како почетна точка. Во оваа смисла, медиумските културни студии отсекогаш биле вклучени во постојан обид за теоретизирање на односот помеѓу идентитетот, културата и општеството – обид кој особено ја покажува проблематичната природа на културата како категорија. Понекогаш се смета дека студиите на ме-

Introduction

Generally speaking, “identity” is a multifaceted topic that currently continues to have a great deal of salience in critical theory and cultural studies media research. While concepts of both individual and collective identity have arisen historically in relation to mostly psychoanalytical and social/psychological theory, a critical approach to, for example, national identity has also incorporated learnings from globalization, literary theory, critical race theory, feminism, and postcolonial critiques, among other perspectives. These differing theoretical foundations to the notion of identity force us to make choices about the framing of research, necessitating a clear working definition of “identity” as a starting point. In this sense, media cultural studies have always been engaged in an ongoing attempt to theorize the relationship between identity, culture and society - an attempt that in particular enacts the problematic nature of culture as a category. Media cultural studies in its varying versions are sometimes understood as trying to negotiate between a Marxist tradition and the challenges of structuralist and poststructuralist thought, perhaps par-

диумската култура во нивните различни варијанти се обидуваат да преговараат помеѓу марксистичка традиција и предизвиците на структуралистичката и постструктуралистичката мисла, можеби особено Фуко како мислител којшто најдиректно ги предизвикал конвенционалните модели на историјата. Овој есеј има скромни амбиции, т.е. тој се обидува да мапира некои значајни придонеси на Фуко, Бурдје и Сартр како релевантни и корисни за студиите на медиумската култура. Ако медиумските студии традиционално се окупираани со дуализмот „политичка економија“ наспроти „културните студии“, јас тврдам дека на медиумските студии им треба обновено интелектуално посветување, токму затоа што треба да продолжиме да размислуваме за односот помеѓу нешто означено како „економското“ (пристап на медиумската политичка економија) и нешто друго означено како „културното“ (и неговото нагласување на поимот „идентитет“). Јас сугерирам дека токму вообичаеното (проблематично!) верување во ова одвојување – каде што културата и економијата се дефинирани како емпириски одделни „области“ или „нивоа“ на човечка активност – е она коешто истовремено ја подгрева мејнстрим медиумската дебата на академско ниво и го спречува нејзиното разрешување. Затоа мејнстрим медиумските студии треба да ги разгледаат различните школи на француската мисла и да се свртат кон академски мислители како што се Фуко, Бурдје и Сартр. Сите тие укажуваат на тоа дека одвојувањето на економијата и културата лежи во подлабокиот дуализам во западната мисла каде што се конструирани како природа наспроти култура, природа наспроти општество, материјално наспроти ментално, објект наспроти субјект, додека теориски нудат неверојатно цврсти алтернативи. Така, есејот, сам по себе, има скромна цел – тој само се обидува да испита и понуди неколку

particularly Foucault as the thinker who most directly challenged conventional models of history. This essay has a modest attempt, i.e. to map some important contributions of Foucault, Bourdieu, and Sartre as relevant and helpful for media cultural studies. If media studies have been traditionally occupied with the dualism “political economy” *vs.* “cultural studies”, I argue that media studies need a renewed intellectual commitment, precisely because we need to continue to think the relation between something labeled “the economic” (media political economy approach) and another one designated as “the cultural” (and its emphasis on the notion of “identity”). I suggest that it is mostly a common (problematic!) belief in this separation—where culture and economy are defined as empirically distinct “areas” or “levels” of human activity—that simultaneously fuels the mainstream media scholarly debate and prevents its resolution. That’s why mainstream media studies need to look at different French schools of thought, and address scholars such as Foucault, Bourdieu, and Sartre. They all point at how the separation of economy and culture rests on a deeper dualism within Western thought that is construed as nature *vs.* culture, nature *vs.* society, material *vs.* mental, object *vs.* subject, while they offer theoretically incredibly sound alternatives. The essay in itself then has a modest aim – it only attempts to survey and offer some main concepts, notions, observations and ideas while thinking *about* media studies *through* French theorists.

основни концепти, поими, согледувања и идеи додека размислува за медиумските студии *преку* француските теоретичари.

Во првиот дел од текстот, јас ќе ги разгледам основните карактеристики на културните студии. Обично се цитираат Вилијамс (Williams), Хогарт (Hoggart), Е.П. Томпсон (E.P. Thompson) и Хол (Hall) како основачки гуруа на (британските) културни студии. Тоа што ним им е заедничко е концептуализирањето на културата како (секојдневна) човечка општествена практика. Прашањето на човековата општествена практика во контекст на секојдневието, динамичната природа на идентитетите, улогата на општествено и политички ситуираните, но исто така и активните (секојдневни) човечки фактори во (ре)продукцијата на културата ги одвојуваат културните студии од критичката теорија на Франкфуртската школа. На тој начин, културните студии му даваат приоритет на „субјективното“, на „симболичкото“ или на „културното“ како место на „идентитетот“ и го снижуваат „економското“ во позиција на зависност. За Гросберг (Grossberg), „толку тоа што не може да се издвои конкретно вклопување или однапред дадена компатибилност помеѓу основата и суперструктурата е причината поради која прашањата на културните студии (и на културната политика) стануваат важни“ (1995: 79). Културните студии тогаш традиционално ја одбиваа медиумската политичка економија како „модел на културна интерпретација“ затоа што последнава „не успева доволно сериозно да ја сфати културата“ (76) и е премногу „рефлексионистичка и редукционистичка“ (78). Јас ја разгледувам оваа тензија како постојан проблем околу кој се преговарало во доминантната струја во медиумските културни студии претставувана од страна на Хол (Hall) и неговите следбеници, додека се фокусирам на Фуко и неговиот

In the first part of the paper, I will consider the main characteristics of cultural studies. Williams, Hoggart, E.P. Thompson, and Hall are typically cited as the founding gurus of (British) cultural studies. What they have in common is a conceptualization of culture as (and everyday) human social practice. The concern with human social practice in everyday context, the dynamic nature of identities, and the role of socially and politically situated but also active (everyday) human agents in the (re)production of culture set cultural studies apart from the critical theory of the Frankfurt School. In that way, cultural studies prioritize the “subjective,” the “symbolic,” or the “cultural” as the locus of “identity” and relegate the “economic” to a contingent position. For Grossberg, “it is precisely because no specific fit or pre-given compatibility can be discerned between the base and the superstructure that the questions of cultural studies (and of cultural politics) become important” (1995: 79). Cultural studies have traditionally rejected media political economy then as a “model of cultural interpretation,” because the latter “fails to take culture seriously enough” (76) and is “too reflectionist and reductionist” (78). I address this tension and continuous problem that has been negotiated in the dominant strand of media cultural studies represented by Hall and his followers, while I focus on Foucault and his notion of (media) power, followed by Bourdieu’s “alternative ways” between the antimonies of culture and highlight some of its affinities with and differences from Foucault’s project. In the last part, I attempt to make a case for Sartre’s approach to (media) culture as a useful methodology for the consideration of the role of emerging communication practices within the so-called world of “media saturated spectacles.” I will

поим на (медиумска) моќ, следен од „алтернативните патишта“ на Бурдје и нагласувам некои од нејзините сродности и разлики во однос на проектот на Фуко. Во последниот дел се обидувам да се застапувам за пристапот на Сартр кон (медиумската) култура како корисна методологија за разгледување на улогата на комуникациските практики, коишто се јавуваат во рамките на таканаречениот свет на „медиумски топени спектакли“. Тука ќе ја следам работата на Пек (Peck) којашто аргументира дека поимот на Сартр на *практично-инертино* содржи богати можности за испитување на медиумите, без да се занемаруваат дуализмите во рамките на медиумските студии.

Куса историја на културните студии

Културните студии беа интелектуално замислени прво од страна на Хогарт (1957), па од Вилијамс (1977) и Хол (Hall) (1980) при Бирмингемскиот центар во Велика Британија. Претставувањето, текстовите, означувањето и јазикот се централни грижи на културните студии, исто како и фокусот на субјективноста, конструирањето на значењето и занимавањето со културата како процес. Основната преокупација на културните студии е дека културата мора да се проучува во рамките на општествените односи и на системот во кој културата се произведува се консумира. Во медиумските културни студии првпат беше ставен сериозен нагласок на самата „човечка дејствителност“ – на активното медиумско производство и активното медиумско консумирање на културни производи со позиционирање на читателот/гледачот. Овие академски мислителци ја отвораат медиумската култура како поле на различни форми и практики – иако културата ја гледаат и како форма на отпор... Особено Гросберг ја одбива

follow here Peck's work, while she argues that Sartre's notion of *the practico-inert* holds rich possibilities for examining media without neglecting the dualisms within media studies.

Short History of Cultural Studies

Cultural studies were intellectually envisioned first by Hoggart (1957), followed by Williams (1977) and Hall (1980) at Birmingham Center, UK. Representation, texts, signification, and language are central concerns for cultural studies as is a focus on subjectivity, the construction of meaning, and a concern with culture as a process. The main concern of cultural studies is that culture must be studied within the social relations and the system in which culture is produced and consumed. It was in media cultural studies that for the first time, serious emphasis has been put on “the human agency” itself - on the active media production and active media consumption of cultural products by positioning a reader/viewer. These scholars do open media culture as a field of different forms and practices - yet they also see culture as a form of resistance... In particular, Grossberg rejects the political economy of media arguing that political economy is privileging of the economic as the central determinant of anything. Identities and practices, he insists, are constituted “across a multiplicity of planes and dimensions, of

политичката економија на медиумите, расправајќи дека политичката економија е привилегирање на економското како централно одредиште на сè. Идентитетите и практиките, инсистирајќи, се конституираат низ многубројни рамништа и димензии, кодови и структури, како резултат на особени напори за артикулирање на одредени низи на ефекти“ (1995, 76). Политичкиот конфликт не се генерира единствено преку класни поделби, туку исто така произлегува, меѓу другото, од тензии кои се поврзани со родовите, расите и сексуалноста. Како што тврди Гросберг, „културните студии не веруваат дека сите форми на моќ може да се објаснат со капиталистичките односи или со економски термини“ (79).

Поточно, доколку културните студии биле, како што предлага Пек (1999), исто така вклучени во почетоките на сочелувањето со еден редуccionистички поглед на културата, таа вклученост се разви во две наводно конфликтни позиции со раздорот помеѓу културализмот и структурализмот, кои Хол ги занесува во својата дискусија за „двете парадигми“ на културните студии (1980). Конкретно, како што расправа Пек (1999), структурализмот на Алтусер (Althusser) беше првиот кој претстави модел на култура што ветуваше дека ќе биде и нередуccionистички (во смисла дека структурниот слој на културата задржа „релативна автономија“) и неидеалистички (во смисла дека културата не може да се сведе на субјективно искуство или автономна субјективност). Резултатот беше Холовата мешавина од теоријата на Алтусер којашто ја постави културата како релативно автономна детерминиращка структура, која бездруго би можела да биде предмет на менување преку реартикулирање на идеологијата. Врз основа на концепцијата на интерпелација на Алтусер, Хол создаде модел во кој идеологиите им даваат на суб-

codes and structures, as the result of particular struggles to articulate particular sets of effects” (1995, 76). Political conflict is not generated solely by class divisions, but also arises from tensions related to gender, race and sexuality, among other things. As Grossberg asserts, “cultural studies does not believe that all forms of power can be explained by capitalist relations or in economic terms” (79).

In particular, if cultural studies were, as Peck (1999) suggests, also engaged at the outset with countering a reductionist view of culture, that engagement developed in two apparently conflicting positions with the split between culturalism and structuralism outlined by Hall in his discussion of cultural studies’ “two paradigms” (1980). Specifically, as Peck (1999) argues, it was Althusserian structuralism first that presented a model of culture that promised to be both non-reductionist (in the sense that the structural layer of culture retained “relative autonomy”) and non-idealist (in that culture could not be reduced to subjective experience or autonomous subjectivity). The result was Hall’s blend of Althusserian theory that posited culture as a relatively autonomous determining structure which could, nevertheless, be subject to alteration through the rearticulation of ideology. Based on the Althusserian conception of interpellation, Hall outlined a model in which ideologies provided subjects with the positions wherein they lived out their relations to each other. In keeping with the resolute anti-reflectionism of structuralism, the “real” lived conditions remained, in this formulation, inaccessible to subjects:

јектите позиции во кои тие ги изживуваат своите меѓусебни односи. Држејќи се до одлучниот антирефлексионизам на структурализмот, „вистинските“ изживевани услови останаа, во оваа формулација, недостапни за субјектите: „...не постои социјална практика надвор од идеологијата... Не е можно да се доведе до крај идеологијата и едноставно да се живее реалното“ (APS; 103-4), исто како кај Сосир (Saussure), нема мисли кои му претходат на јазикот. Нивото на културата - на заедничките и конструираниите општествени значења - постоеше во формулацијата на Алтисер како едно ниво на „доминирачка структура“, што значеше дека нема едноставен начин на сведување на детерминацијата на едно општествено ниво (на пример, „економското“). Сепак, репродуцирањето на идеологијата и покрај тоа се подразбира како да игра улога во репродуцирањето на одреден општествен ред, како што истакнува Хол во неговиот есеј „Културата, медиумите и идеолошкиот ефект“ (*Culture, Media, and the Ideological Effect*) (1977)). Поаѓајќи од концепцијата на Алтисер за идеолошките државни апарати, Хол ги опишува медиумите како едно место во производството на идеологии кои придонесуваат кон репродуцирањето на општествениот поредок. Сепак, проблемот со секој структуралистички пристап, како што истакнува Пек (1999), е неговото наклонување кон синхронските и неисториските анализи, втемелени во неможноста да се теоризира развојот и промената на структурите на означувањето.

Постструктурализмот и медиумските студии

Ако културните студии ја сместуваат културната практика во центарот на своето проучување, перспективите на медиумските студии кои се темелат на постструктурализмот го ставаат јазикот,

“...there is no social practice outside of ideology... It is not possible to bring ideology to an end and simply live the real” (APS; 103-4), just as in Saussure, there are no thoughts prior to language. The level of culture -- of shared and constructed social meanings, existed in the Althusserian formulation, as one level of a “structure in dominance,” which meant there was no simple way of reducing determination to one level (the “economic,” for example) of society. However, the reproduction of ideology is nevertheless understood as playing a role in the reproduction of a particular social order, as Hall points out in his essay on “Culture, Media, and the Ideological Effect” (1977)). Drawing on Althusser’s conception of ideological state apparatuses, Hall describes the media as one site in the production of ideologies that contribute to the reproduction of the social order. However, the problem with any structuralist approach, as Peck (1999) points out, is its tendency toward synchronic and ahistorical analyses embedded in the inability to theorize the development and alteration of structures of signification.

Poststructuralism and Media Studies

If cultural studies places cultural practice at the center of its study, media studies perspectives which draw from poststructuralism place language, writing, and the text(ual) front and center in their analysis. In fact, it is

пишувањето и текст(уалното) во преден план и во центарот на нивната анализа. Всушност, честопати е тешко да се издвојат перспективите на културните студии, коишто се занимаваат со текстуалното и семиотичкото (ре)продуцирање на значењето, од постструктуралистичките перспективи. Постструктурализмот, овде лабаво дефиниран како вид структуралистички инспирирана анализа, којашто структурализмот го поима повеќе како читачка практика отколку како објективна наука, длабоко ги обликува современите медиумски културни студии.

Според Хол,

Секогаш има нешто децентрирано во врска со културниот медиум, во врска со јазикот, текстуалноста и означувањето, коешто секогаш му бега и му се измолкнува на обидот тој да биде поврзан, директно и неодложно, со другите структури. А сепак, во исто време, сенката, отисокот, трагата на оние други формации, на интертекстуалноста на текстовите во нивните институционални позиции, на текстовите како извори на моќ, на текстуалноста како место за репрезентација и отпор, сите тие прашања никогаш не може да бидат избришани од културните студии (*Cultural Studies and Its Legacies*, 284)

Постструктурализмот, слично на структурализмот, како што е изведен во медиумските студии, се занимава со вредноста на јазикот, означувањето и значењето во човечкото општество. Двете струи го поимаат јазикот како арбитражен и рационален систем сочинет од означители (звучна слика/лексички елемент/збор) и означени (концепт). Системот е арбитражен во смисла дека не постои нужна поврзаност помеѓу означителот и означеното. Тој е релационен во смисла дека конкретен означител може да почне да добива значење преку реферирање на други

often difficult to separate cultural studies perspectives concerned with textual and semiotic (re)production of meaning from poststructural perspectives. Poststructuralism, loosely defined here as a type of structuralist-inspired analysis which conceives of structuralism as a reading practice rather than as an objective science, deeply informs contemporary media cultural studies.

According to Hall,

There's always something decentered about the medium of culture, about language, textuality, and signification, which always escapes and evades the attempt to link it, directly and immediately, with other structures. And yet, at the same time, the shadow, the imprint, the trace, of those other formations, of the intertextuality of texts in their institutional positions, of texts as sources of power, of textuality as a site of representation and resistance, all of those questions can never be erased from cultural studies (*Cultural Studies and Its Legacies*, 284)

Poststructuralism, similarly to structuralism, as played out in media studies, is concerned with the significance of language, signification, and meaning in human society. Both strands conceive of language as an arbitrary and relational system comprised of signifiers (sound image/lexical item/word) and signifieds (concept). The system is arbitrary in the sense that no necessary correspondence exists between signifier and signified. It is relational inasmuch as a particular signifier can only come to mean by way of reference to other signifiers within the arbitrary system of language. Saussurean structural lin-

означители во рамките на арбитрарниот систем на јазикот. Структурната лингвистика на Сосир не е значајна само во смисла на нејзините придонеси кон современите постструктуралистички студии, медиумските културни студии и семиотиката, таа е исто така клучна во смисла на тоа дека го поплочи патот за расправи околу општествено конструираната природа на реалноста. Постструктурализмот значително се разликува од структурализмот на повеќе начини: 1) Тој има тенденција да го нагласува тоа што го поима како радикално субјективна (како спротивност на објективно) природа на значењето; 2) Тој тврди дека значењето е секогаш во игра (наместо дека е фиксно и синхронично); 3) Тој ја нагласува децентрираноста на јазикот и понатаму, на човечката субјективност, т.е. тврди дека нема објективен „центар“ од кој се проценуваат човечките лингвистички системи; 4) Тој го истакнува во преден план тоа што го гледа како клучна улога на јазикот во конституирањето на реалноста и значењето; 5) Како контраст во однос на структурната лингвистика, којашто му дава првенство на говорот за сметка на пишувањето, постструктурализмот му дава првенство на пишувањето (и текстот) за сметка на говорот.

Значителни остатоци на структурализмот, би рекла јас, се јасно видливи во делото на Фуко, кој тврди, меѓу другото, дека дискурсот конструира Вистина, Знаење и Моќ. Сепак, како контраст во однос на структурните пристапи на поимање и разбирање на човечкото општество, како што се тие за кои се залага Леви-Строс (Levi-Strauss), кои претпоставуваат кохерентно, категоризирачко лингвистичко и/или културно единство, Фуко го истакнува дисконтинуитетот, раздорот и, пред сè, непредвидливоста. Така, според Фуко,

linguistics is not only significant in terms of its contributions to contemporary poststructuralist, media cultural studies and semiotics, it is also crucial in terms of the way that it paved the way for arguments about the socially constructed nature of reality. Poststructuralism diverges significantly from structuralism in a number of ways: 1) it tends to emphasize what it conceives of as the radically subjective (as opposed to objective) nature of meaning; 2) it contends that meaning is constantly in play (rather than fixed and synchronic); 3) it stresses the de-centeredness of language, and by extensive, human subjectivity, i.e., it contends that there is no objective “center” from which to assess human linguistic systems; 4) it foregrounds what it views as the crucial role of language in the constitution of reality and meaning; 5) in contrast to structural linguistics, which privileges speech over writing, poststructuralism privileges writing (and the text) over speech.

Significant vestiges of structuralism are, I would suggest, much apparent in the work of Foucault, who contends, among other things that discourse constructs Truth, Knowledge and Power. Yet in contrast to structural approaches of conceiving of and understanding human society such as those advocated by Levi-Strauss which posit a coherent, categorizable linguistic and/or cultural unity, Foucault emphasizes discontinuity, disjuncture, rupture, and, above all, contingency. Thus, according to Foucault,

Ми се чини дека улогата на теоријата денес е токму оваа: не да се формулира глобалната систематска теорија којашто држи сè на свое место, туку да се анализира специфичноста на механизмите на моќ, да се лоцираат врските и продолженијата, малку по малку да се изгради стратешко знаење (145).

Понатаму, за Фуко,

Ништо не е фундаментално. Тоа е интересното во анализата на општеството. Затоа ништо не ме иритира толку колку овие испитувања – кои се метафизички по дефиниција – за темелите на моќта во општеството или самоорганизирањето на општеството, итн. Ова не се фундаментални појави. Постојат само реципрочни односи и континуирани јазови помеѓу намерите во нивниот заемен однос (*Space, Knowledge, Power*, 247).

Според Фуко, моќта „ги преминува и ги произведува стварите, таа предизвикува задоволство, облици на знаење, произведува дискурс“ (*Truth and Power*, 61). Накусо, моќта одредува. Таа ги одредува Вистината, Знаењето и разни рестриктивни и потенцијално еманципаторски, дискурзивни употреби во кои се ставаат јазикот и (масовната) комуникација. Спротивно на Вилијамс, којшто ги нагласува активните општествени димензии на човечката комуникација, според Фуко, комуникацијата е дискурзивно конструирана концептуална категорија, а не суштинска состојба на човечкото битисување. Хуманистичкиот есенцијализам, кој е во коренот на видот на медиумски културни студии на Вилијамс, го нема кај Фуко. Махон (Mahon), во следниов пасус, јасно ја артикулира позицијата на Фуко во однос на „суштинското“ битисување:

наместо да се обидува да одреди што би требало да правиме врз основа на тоа што во суштина сме, [Фуко] се обидува, преку анализирање на тоа кои сме

The role of theory today seems to me to be just this: not to formulate the global systematic theory which holds everything in place, but to analyse the specificity of mechanisms of power, to locate the connections and extensions, to build little by little a strategic knowledge (145).

Furthermore, for Foucault,

Nothing is fundamental. That is what is interesting in the analysis of society. That is why nothing irritates me as much as these inquiries -- which are by definition metaphysical -- on the foundations of power in a society or the self-institution of a society, etc. These are not fundamental phenomena. There are only reciprocal relations, and the perpetual gaps between intentions in relation to one another (*Space, Knowledge, Power* 247).

According to Foucault, power “traverses and produces things, it induces pleasure, forms of knowledge, produces discourse” (*Truth and Power*, 61). In short, power determines. It determines Truth, Knowledge, and the various restrictive, and potentially emancipatory, discursive uses to which language and (mass) communication are put. In contrast to Williams, who emphasizes the active social dimensions of human communication, according to Foucault, communication is a discursively constructed conceptual category, not an essential mode of human being. The humanist essentialism at the root of Williams’ brand of media cultural studies, is absent in Foucault. Mahon, in the following passage, clearly articulates Foucault’s position with respect to “essential” being:

instead of attempting to determine what we should do on the basis of what we essentially are, [Foucault] attempts, by analyzing who we have been constituted to be, to ask what

конституирани да бидеме, да праша што можеби ќе станеме. Тоа е философијата за една практика во која она што човек може да биде не е вкоренето во некакво претходно знаење за тоа кој е човекот. Нејзиниот принцип е слободата, но слобода која не произлегува од ниедна постулација на нашата природа или суштина. (13)

Фуко: Како да се сфати Моќта (на медиумите)

Критиката на хуманистичките науки дадена во *Редоџ на нешџаџа* на Фуко тогаш може да се разбере (а, подоцна е елаборирана во *Археологија на знаењето* како предизвик за „длабинските“ модели на толкувањето – кои задолжително вклучуваат некаков модел на историска детерминираност од видот кој Хол се обидува да го задржи. *Археологија на знаењето* претставува одбивање на тоа што Фуко го опишува како вртоглави ефекти на филозофијата на свеста (на саморефлектирачкиот субјект) кои го карактеризираат модерното *еџисџеме*. Според Фуко, токму во преклопувањето на репрезентацијата врз самата себе - обидот да се разбере процесот изведен од страна на емпирискиот субјект од перспектива на трансценденталниот субјект, се појавува категоријата на субјекција (и во двете значења на потчинување и на субјективизирање). Темата на површинската анализа е развиена во формулацијата на моќта на Фуко во неговите подоцнежни трудови. Наместо да се обидува да ги разликува стратегиите во основата на една обединета унифицирана дејствителност, ангажирана во дејствијата на суверената моќ, Фуко одбира да се фокусира на „микрофизиката“ на моќта којашто човек треба да ја одвои... во мрежа на односи, во постојана тензија, во дејствување“ (*Discipline and Punish*, 26). Резултат е елаборација на моќта во светлината на „вкупниот ефект на нејзините

we might become. It is the philosophy for a practice in which what one is capable of being is not rooted in a prior knowledge of who one is. Its principle is freedom, but a freedom which does not follow from any postulation of our nature or essence. (13)

Foucault: How to understand (Media) Power

The critique of the human sciences outlined in Foucault's *The Order of Things* can then be understood (and is later elaborated in *The Archaeology of Knowledge*) as a challenge to “depth” models of interpretation -- which necessarily include any model of historical determination of the kind that Hall attempts to conserve. *The Archaeology of Knowledge*, enacts a rejection of what Foucault describes as the vertiginous effects of the philosophy of consciousness (of the self-reflecting subject) that characterize the modern episteme. It is precisely in the folding over of representation upon itself -- the attempt to understand from the perspective of the transcendental subject the process enacted by the empirical subject, that the category of subjection (in both senses) emerges, according to Foucault. The theme of surface analysis is developed in Foucault's formulation of power in his later work. Rather than attempting to discern the underlying strategies of a unified agency at work in the operations of a sovereign power, Foucault chooses to focus on the “micro-physics” of a power which “one should decipher...in a network of relations, constantly in tension, in activity” (*Discipline and Punish*, 26). The result is an elaboration of power in light of “the overall effect of its strategic positions -- an effect that is manifested and sometimes extended by the position of those who are dominated” (*Ibid.*; 26-7). The conception of a micro-physics of power thus rejects traditional notions of causality and Marxist

стратешки позиции – ефект којшто се манифестира и понекогаш се зголемува од позицијата на оние кои се доминирани“ (Ibid.; 26-7). Така, концепцијата на микрофизиката на моќта ги отфрла традиционалните поими на каузалност и марксистичките формулации за детерминираноста. Не станува збор за одредување како некоја низа економски интереси создава одредена дискурзивна формација (или обратно), туку за разбирање како разните стратешки позиции се подредуваат една со друга. Обидот да се претстави таков пристап се појавува во *Надзор и казна*, кога Фуко расправа дека дисциплинските техники (коишто дозволуваат „акумулација на мажи“ во продуктивните мноштва на војската, училиштето и работилницата) не треба да се разберат како причинители или како причинети со развојот на капитализмот. Напротив, со зборовите на Фуко, „двата процеса – акумулацијата на мажи и акумулацијата на капитал – не може да се одвојат“ (*Discipline and Punish*, 221). Следејќи ја генералната логика на пристапот на Фуко, овој принцип може да се генерализира во тврдењето дека целта на неговата анализа не е да се истражува како намерите на поединци или на институциите кои тие ги создаваат нудат каузално објаснување за односите во рамките на одредена општествена формација, туку наместо тоа, тие односи да се разберат како ширење на беспредметна волја знаење. Според очигледното, аргументот на Фуко е дека режимот на дисциплините на потчинување, кои се развиваат и функционираат врз основа на микрофизиката на децентрализирана (конкретно *несуверена моќ*), се поклопуваат со создавањето на капиталистичкиот економски систем, но не треба да се сфати како да *произлегуваат* од овој систем. Моделот, позајмен од *Редот на нештата* е модел на раздор и на спонтано, синхронно појавување на вкрстувачки модел на дискурси, практики и институции. Тогаш, во некоја смисла, обидот на Фуко

formulations of determination. It is not a question of determining how a particular set of economic interests creates a particular discursive formation, (or vice versa), but rather of understanding how various strategic positions align with each other. The attempt to outline such an approach emerges in *Discipline and Punish*, when Foucault argues that disciplinary techniques (which allow for the “accumulation of men” into the productive multiplicities of the army, the school, and the workshop) ought not to be understood as causing or being caused by the development of capitalism. Rather, as Foucault put it, “the two processes -- the accumulation of men and the accumulation of capital -- cannot be separated” (*Discipline and Punish*; 221). In keeping with the overall “logic” of Foucault’s approach, this principle can be generalized into the assertion that the goal of his analysis is not to explore how the intentions of individuals or the institutions they create provide a causal explanation for the relationships within a social formation, but rather to discern those relations as the proliferation of a subjectless will to knowledge. Taken at face value, Foucault’s argument is that the regime of proliferating disciplines of subjection that operate according to the micro-physics of a de-centralized (specifically non-sovereign power) coincide with the rise of the capitalist political-economic system, but ought not to be conceived as *resulting from* this system. The model, borrowed from *The Order of Things* is one of rupture and of the spontaneous, synchronic emergence of an interlocking model of discourses, practices and institutions. In some sense, then, Foucault’s attempt to substitute for a depth-model the examination of particular (media) discursive formations and the way they fit together, serves as a radical refutation of any form of reductive determinism. Foucault calls this form of history -- a history that instead of reducing discursive formations to a unifying principle, disperses them, effective history: “History becomes ‘effective’ to

да направи замена за длабинскиот модел на испитување на конкретни (медиски) дискурзивни формации и начинот на кој тие се согласуваат едни со други, има улога на радикално негирање на секаква форма на редуциски детерминизам. Фуко овој облик на историја го нарекува – историја која наместо да ги сведува дискурзивните формации на обединувачки принцип, ги расфрла, ефикасна историја: „Историјата станува „ефикасна“ во смисла на воведување на дисконтинуитет во самото наше битие...“. Спротивно на „традиционалната историја“ и нејзиното нагласување на „најблагодородните периоди, највисоките форми, најапстрактните идеи“, „ефикасната историја ја ограничува својата визија на нештата коишто се најблизу до неа“ (Ibid., 89).

Холовото ограничено присвојување на Фуко е изложено во неговиот обид да се изнајде „трет пат“ помеѓу двете парадигми на структурализмот и културализмот, од кои и двете стануваат жртви на постструктуралистичката критика: првата поради нејзината концепција за структурата, а втората поради нејзината концепција за конститутивната субјективност. Хол го завршува своето разгледување на тензијата помеѓу овие две парадигми со свртување кон Фуко: „...со суспендирање на речиси нерешливите проблеми на детерминираноста, Фуко овозможи добредојдено враќање на конкретната анализа на создавањето на одредени идеологии и дискурси, и на полињата на нивната елаборација“ (1980; 47).

Привлечноста на пристапот на Фуко кон студиите на медиумската култура се чини очигледна во своето предизвикување на интерпретативните наративи на „длабинските“ модели и логиката на детерминираност којашто ја имплицираат, се чини дека

the degree that it introduces discontinuity into our very being...” In contrast to “traditional history” and its emphasis upon “the noblest periods, the highest forms, the most abstract ideas” effective history “shortens its vision to those things nearest to it” (Ibid., 89).

Hall’s qualified appropriation of Foucault is outlined in his attempt to find a “third way” between the two paradigms of structuralism and culturalism, both of which fall prey to the poststructuralist critique: the former for its conception of structure and the latter for its conception of constitutive subjectivity. Hall concludes his consideration of the tension between these two paradigms with a turn to Foucault: “...in suspending the nearly insoluble problems of determination Foucault has made possible a welcome return to the concrete analysis of particular ideological and discursive formation, and the sites of their elaboration” (1980; 47).

The appeal of Foucault’s approach to Media cultural studies seems obvious: in its challenge to the interpretive narratives of “depth” models and the logic of determination they imply, it appears to license the attempt to treat culture “on its own terms” -- and not as the re-

тој го лиценцира обидот да ја третира културата „по сопствени правила“ – а не како рефлексивна на детерминирачко надворешно влијание. Тоа што треба во тој случај да се разгледа е една недефинираност во формулацијата на самиот Фуко, којашто повторно ја враќа тензијата помеѓу детерминизмот и нередукционизмот опишан погоре. Во неговите подоцнежни трудови, Фуко често користи јазик на каузалност којшто се чини како да го прекршува неговиот обид да ја ограничи својата анализа на површинско ниво. Во *Надзор и казна*, на пример, тој расправа дека, „Растот на капиталистичка економија отвори пат за специфичната модалност на дисциплинската моќ, чиешто општи формули, техники на потчинување на сили и тела... може да користат и во најразновидни политички режими, машини или институции“ (121). Поточно, во расправањето за развојот на паноптичката архитектура, Фуко прави таков вид на причински поврзувања коишто неговиот пристап наводно ги избегнува: „Порано, градежната уметност одговараше на потребата да се покажат моќта, божественоста и големината. Палатата и црквата биле големите архитектонски форми, заедно со тврдината...Потоа, кон крајот на 18-тиот век, се појавуваат нови проблеми: се наметнува потребата да се искористува просторноста за економско-политички цели“ (P/K; 148). Слично, во *Историја на сексуалноста*, во Том I, Фуко тврди дека развивањето на медицинските и правните и академските дисциплини кои се однесуваат на сексуалноста е процес со кој „буржоазноста“ се обдари самата себеси, во својата арогантна афирмација, со една зборлеста сексуалност којашто пролетаријатот долго одбиваше да ја прифати затоа што му беше наметнувана заради негово потчинување“ (127). Интересно е тоа што Фуко не ја отфрла целосно идејата за „од горе надолу“ макро моќ, туку тврди дека тоа не е *единствена*

flexion of a determining external influence. What one needs to address then is a vacillation in Foucault's own formulation that reinstates the tension between determinism and non-reductionism outlined above. In his later work, Foucault often adopts a language of causality that appears to violate his attempt to restrict his analysis to surface-level. In *Discipline and Punish*, for example, he argues that, “The growth of a capitalist economy gave rise to the specific modality of disciplinary power, whose general formulas, techniques of submitting forces and bodies...could be operated in the most diverse political regimes, apparatuses or institutions” (121). Moreover, in discussing the development of the panoptic architecture, Foucault makes the kind of causal connections that his approach ostensibly eschews: “Previously, the art of building corresponded to the need to make power, divinity and might manifest. The palace and the church were the great architectural forms, along with the stronghold... Then, late in the 18th century, new problems emerge: it becomes a question of using the disposition of space for economic-political ends” (P/K; 148). Similarly, in *The History of Sexuality, Volume I*, Foucault asserts that the proliferation of medical, juridical, and academic disciplines relating to sexuality was a process whereby “the bourgeoisie endowed itself, in an arrogant affirmation, with a garrulous sexuality which the proletariat long refused to accept, since it was foisted on them for the purpose of subjugation” (127). Interestingly, Foucault does not dismiss the notion of “top-down” macro-power entirely, but argues that it is not the *only* way power relations are engendered: “Generally speaking I think one needs to look rather at how the great strategies of power encrust themselves and depend for their conditions of exercise on the level of the micro-relations of power” (P/K; 199). This formulation encapsulates the recurring theme in Foucault's genealogical work, which is that the advent of capitalism coincided with an adjustment in

ниош начин на којшто се создаваат односите на моќ: „Општо говорејќи, сметам дека човек треба попрво да погледне како големите стратегии на моќта се покриваат себе си и зависат, што се однесува до условите на нивно спроведување од микроодносите на моќта (Р/К; 199). Оваа формулација ја опфаќа темата која се повторува во генеолошката работа на Фуко, а тоа е дека доаѓањето на капитализмот се поклопува со прилагодувањето на модалноста на моќта од експлицитна, суверена форма до имплицитно поподмолен режим на дисциплинарност кој се потпирал врз интернализацијата на доминацијата како самоконтрола и надзор. Така, за Фуко, развивањето на моќта преку инверзијата која ја сокрива е испреплетена со развојот на индустрискиот капитализам, чии што предикати се навистина софистицирани техники за „постигнување на потчинување на тела и контрола врз населението“ (*History of Sexuality*, 140) – техники кои Фуко заедно ги става под рубриката „био моќ“:

Оваа био моќ без двоумење била незаменлив елемент во развојот на капитализмот; последниов не би бил возможен без контролирано вклучување на тела во производствената машина и прилагодувањето на феноменот на население на економските процеси... таа морала да ги има методите на моќ способни да ги оптимизираат силите, способностите и животот воопшто, без истовремено да ги направат уште потешки за владеење (*History of Sexuality*, 140-141).

Пристапот на Фуко кон прашањето на детерминација е да предочи дека дисциплинските практики се поклопувале со појавата на капитализмот – дека логиката и на двата система уредно се вклопува во рамките на модерното епистеме. Сепак, целта на историјата, како што тој ја практикува, не е да се откријат вистините или причините кои лежат во основата, туку да се избегне одржувањето на нивната логика. Едно

the modality of power from one of an explicit, sovereign form to an implicitly more insidious regime of disciplinary that relied upon the internalization of domination as self-control and self-surveillance. Thus, the proliferation of power through the inversion that conceals it is, for Foucault, entwined with the development of industrial capitalism, which is predicated upon ever more sophisticated techniques for “achieving the subjugation of bodies and the control of populations” (*History of Sexuality*, 140) -- techniques that Foucault groups under the rubric of “bio-power”:

This bio-power was without question an indispensable element in the development of capitalism; the latter would not have been possible without the controlled insertion of bodies into the machinery of production and the adjustment of the phenomena of population to economic processes...it had to have the methods of power capable of optimizing forces, aptitudes, and life in general without at the same time making them more difficult to govern (*History of Sexuality*, 140-141).

Foucault’s way around the question of determinacy is to suggest that disciplinary practices coincided with the rise of capitalism -- that the logic of both systems fit neatly within the modern episteme. Yet, the purpose of history, as he practices it, is not to reveal underlying truths or causes, but to evade the perpetuation of their logic. One interpretation of Foucault’s somewhat ambivalent critique of sovereign power could be that power can mani-

толкување на некако амбивалентната критика на Фуко на суверената моќ може да биде тоа што моќта може самата да се манифестира на јасно одреден од горе надолу начин (како што тој за кратко признава во едно интервју за неговата историја на сексуалноста во *Моќ/Знаење*, 200-1), но значајно е да се разбере дека моќта не е нешто што се практикува независно од низа општествени односи кои бараат интернализација на сфаќањата и однесувањата коишто ги зацврстуваат тие односи. Таквото читање има делумна сличност со формулација на Фуко во *Историја на сексуалноста* том I, дека моќта е „името кое човек ѝ го ја дава на една комплексна стратешка ситуација во одредено општество“. (93). Сепак, ова толкување не е целосно достоино за некои покатегорички одбивања на конвенционалите концепции на моќта во таа книга. Фуко опишува свет којшто е обликуван од структурирани односи на нееднаквост, во кои дејствувањата на моќта се манифестираат како кристално јасна логика, но не може да се сведат на намерите на одредени општествени актери. Тоа е формула којашто одекнува со поимот на „невидливата рака“ – но во многу понедобродушен облик. Додека јас верувам дека има компонента на намера во моќта, исто така мислам дека формулацијата на Фуко е корисна (особено за медиумските студии) во онаа мерка во која претпоставува дека интеракцијата на детерминаностите добиени од резултатите на минати општествени практики и од дејствувањата на други, ја прави логиката на детерминираност несведлива на намерите на поединечните субјекти.

Бурдје, идентитет, позиционирања и „хабитус“

Бурдје бил влијателен во медиумските културни студии, бидејќи пишува за натегањата околу класификациите на идентитетите кои го помагаат произ-

fest itself in a distinctly top-down manner (as he admits, momentarily in an interview about his history of sexuality in *Power/Knowledge*, 200-1), but it is important to understand that power isn't something that is exercised independently of a set of social relations which require the internalization of the understandings and behaviors that reinforce those relations. Such a reading bears a partial resemblance to Foucault's formulation in *The History of Sexuality* Volume I that power "is the name that one attributes to a complex strategical situation in a particular society" (93). However, this interpretation doesn't do justice to some of the more emphatic rejections of conventional conceptions of power in that book. Foucault describes a world which is shaped by structured relations of inequality wherein the operations of power manifest a crystalline logic but cannot be reduced to the intentions of particular social actors. It is a formula that resonates with the notion of the "invisible hand" -- but in a much less benevolent guise. While I believe that there is an intentional component to power, I also think that Foucault's formulation is useful (for media studies in particular) insofar as it suggests that the interaction of determinations exerted by the results of past social practices and by the actions of others render the logic of determination irreducible to the intentions of individual subjects.

Bourdieu, Identity Positionings, and "Habitus"

Bourdieu has been influential within media cultural studies as he writes about struggles over the identity classifications which help to produce specific subjectivities.

водството на специфични субјективности. Така, тој доаѓа од рефлексивната социолошка перспектива, обидувајќи се да ги надмине овие дихотомии на индивидуа-општество; субјективно-објективно, залагајќи се за некое средно тло помеѓу поединечната дејствителност и структурната детерминираност. Ниту човечката дејствителност ниту општеството само по себе не се смета дека има примарност, и едното и другото се конституирани во и низ повторувачки практики. Интелектуалниот проект на Бурдје цели кон разбирање на светот низ процесот на „позиционирања“ на идентитети којшто открива нешто за тоа како моќта се структурира во вкус. „...уметноста и конзумирањето на културното се предодредени, свесно и намерно, или пак не, да ја исполнат општествената функција на оправдување на општествените разлики“ (1984: 7). Анализата на Бурдје на идентитетите во Франција, особено на тоа како концентрациите на економскиот и културниот капитал водат до нееднакви нивоа на политички капитал, и кон оправдување на општествени разлики, е значајна за медиумските културни студии. Одредени естетски (медиумски) вкусови и стоки стануваат оправдани, додека на други им се одзема оправданоста. Ова е начинот на кој „вкусот“ станува карактеристика којашто се стекнува дома и во училиште, и којашто ја одредува позицијата на еден човек во рамките на општеството. Неговата анализа, исто така, може да се примени и на идентитетот на медиумите - токму тука би сакала да презентирам неколку од основните концепти на Бурдје, што ќе помогне во објаснувањето на неговиот поим за моќта (на медиумите).

Бурдје го анализира диференцирањето на идентитетите во „светот-живот“ – го проучува раслојувањето во димензијата на културата, во нејзината широка антрополошка смисла. Него не го интересира анализата на општественото раслојување само по себе,

Thus, he comes from the reflexive sociology perspective, trying to overcome these dichotomies of individual-society, subjective-objective, arguing for the middle ground between individual agency and structural determination. Neither the human agency nor society *per se* is considered to have primacy; each is constituted in and through recurrent practices. Bourdieu's intellectual project aims at understanding of the world through the process of identity “positionings” that reveals something about how power is structured into taste. ...”art and cultural consumption are predisposed, consciously and deliberately or not, to fulfill a social function of legitimating social differences” (1984: 7). Bourdieu's analysis of identities in France, especially of how concentrations of economic and cultural capital lead to unequal levels of political capital, and to a legitimation of social differences, is important for media cultural studies. Certain aesthetic (media) tastes and goods become legitimized, while others are de-legitimized. It is in this way that “taste” becomes a feature that one acquires at home and at school, and sets one's position in a society. One can apply his analysis to media identity as well – and it is here I want to briefly present some of Bourdieu's core concepts, which will help in explaining his notion of (media) power.

Bourdieu analyses the identity differentiation in the “life-world” - he investigates the stratification in the dimension of culture, in its wide anthropological sense. He is not interested in analysis of social stratification *per se*, but in the connection between social stratifica-

туку го интересира врската помеѓу општественото раслојување и општествените практики на поединци и општествени групи. Проектот на Бурдје цели кон разбирање на светот низ процесот на „позиционирање“ којшто разоткрива нешто за начинот на кој моќта се структурира во вкус. „Уметноста и конзумирањето на културата се предодредени, свесно и намерно, или пак не, да ја исполнат општествената функција на оправдување на општествените разлики“ (7). Важно е да се истакне дека Бурдје понуди моќна анализа на „вкусот“, во сите негови значења, од избор на уметност до избор на облека, мебел, до вкус за храна, и како унифицирана предметна тема и како метод за произведување и репродуцирање на разлики во моќта помеѓу општествените идентитети. Одејќи уште понатаму, за Бурдје моќта е моќ за доминација, за контрола, за победа. Таа не е моќ за негување, за инспирирање, за споделување, за согласување, за соработување. Таа не е моќта, општо гледано, во која треба човек да се вклучи, да се вклучи со други во општествените практики. Тој тврди дека моќта секогаш ја користат фактори коишто се стремат кон неа во разни полиња на општествениот простор. Неговото главно дело *Дистинкција*, е посветено токму на симболичката конкуренција во сфери како што се уметноста, спортот, читањето весници, внатрешна декорација, конзумирање на храна, навики на јазикот, телесна естетика... Бурдје поставува тврдење дека разликите коишто се појавуваат се исто така и дистинкции – избори направени споротивно на тие направени од страна на други идентитети.

„*Habitus*“ на Бурдје се однесува на општествено стекнати, отелотворени системи на диспозиции и/или предиспозиции. „Хабитусот“ е низа на длабоко интернализирани мастер диспозиции коишто генерираат дејства и второ, тој е низа на историски услови, депонирани во самите поединци. Тој е произ-

tion and social practices of individuals and social groups. Bourdieu's project aims at understanding the world through the process of “positioning” that reveals something about how power is structured into taste. “...art and cultural consumption are predisposed, consciously and deliberately or not, to fulfill a social function of legitimating social differences” (7). It is important to point out that Bourdieu has offered a powerful analysis of “taste,” in all its meanings from choices in art through choices in dress, furniture, to taste in food, both as a unified subject matter and as a method for producing and reproducing power differences among social identities. Furthermore, power for Bourdieu is the power to dominate, to control, to win. It is not the power to nurture, to inspire, to share, to yield, to cooperate. It is not the power, in general, to engage in, to engage with others in social practices. He claims that power is always used by agents, who are struggling for it in different fields of social space. His main work, *Distinction*, is precisely about symbolic competition, in spheres such as art, sports, newspaper-reading, interior decoration, food consumption, habits of language, bodily aesthetic... Bourdieu makes a claim that the differences which emerge are also distinctions - choices made in opposition to those made by other identities.

Bourdieu's “*habitus*” refers to socially acquired, embodied systems of dispositions and/or predispositions. “*Habitus*” is a set of deeply internalized master dispositions that generate actions and secondly, a set of historical conditions, deposited inside individuals. It is the product of its position in the social space as well as the

вод на својата позиција во општествениот простор како и производ на самите практики. И така, „хабитусот“ е истовремено неколку нешта: позиција на општествената и историската траекторија, практика во рамките на таа позиција на траекторијата и општествен идентитет или „хабитус“ на мислата, вкусовите и диспозициите формирани во и од страна на тие практики. Бурдје го поставува „хабитусот“ како регулаторен механизам помеѓу општествената структура и испишувањето на човечката дејствителност коишто „хабитусот“ ги претставува:

...структурирани структури предиспонирани да функционираат како структурирачки структури... систем на трајни, заемно заменливи диспозиции којшто, со интегрирање на минати искуства, функционира во секое време како матрица на перцепции, почитување и дејствувања и го прави можно постигнувањето на бесконечно разнообразни задачи, благодарение на аналогни трансфери на шеми коишто допуштаат разрешување на проблеми со слична поставеност. (1977: 72, 82-3).

Бурдје признава дека „*habitus*“ може да се трансформира, дозволувајќи некои чинители да ги предизвикуваат доминантните структури на едно поле, но трансформацијата бара критика. Верувањата на слободните фактори се важни во размислата на Бордо и дејствувањата на „хабитусот“ се тие коишто на факторите им дозволуваат и слободно вклучување и слободно одбивање на репродукцијата на доминантните структури. Но, за да можат факторите да ги одбијат структурите на доминација, тие мора да продраат низ превезите на погрешно препознавање и да ги прифатат полињата како тоа што тие и се – битки за моќ.

Уште понатаму, Бурдје се нафаќа да покаже дека постојат општествени шеми во прашањето на *вкус*, но дека вкусовите се поврзани со големи општествени

product of the practices themselves. And so the “habitus” is several things at the same time: a position in the social and historical trajectory; a practice within that position and trajectory; and a social identity or the “habitus” of thought, tastes and dispositions formed in and by those practices. Bourdieu proposes the “habitus” as a mechanism which regulates between social structure and human agency writing that “habitus” represents:

...structured structures predisposed to function as structuring structures... a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions appreciations and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to the analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems (1977: 72, 82-3).

Bourdieu admits that “*habitus*” can be transformed, allowing agents to challenge the dominant structures of a field, but transformation requires critique. The beliefs of free agents are important in Bourdieu’s thinking and it is workings of the “habitus” that allow agents both free complicity in and free rejection of the reproduction of dominant structures. But, in order for agents to reject structures of domination they must break through the veils of misrecognition and recognize fields for what they are - struggles for power.

Furthermore, Bourdieu sets out to demonstrate that there are social patterns in matters of *taste*, but, that tastes are connected to major social divisions like class

поделби како што се класа и род, поделби помеѓу провинцијалци и космополити, и помеѓу високо и слабо образованите (5-36). Навистина, вкусовите на идентитетите се користат во цели структури на судење и цели процеси на општествена дистинкција кои создаваат значителни бариери помеѓу тие општествени групи. Неговиот основен аргумент е дека различни суми на културен капитал создаваат различни структури на вкус (за медиуми). Разликите во вкусот помеѓу различни идентитети се објективен феномен, додека поимот за дистинкција би се чинело дека е субјективен, којшто бара некаква свест за разликата – навистина, глад за разлика. Бурдје вели дека вкусот,

тенденцијата кон и капацитетот за присвојување (материјално или симболично) на одредена класа класифицирани, класифицирачки објекти или практики, е генеративната формула за животен стил, единствена низа на дистинктивни преференци коишто ја изразуваат истата експресивна намера во конкретната логика на секој од симболичките под-простори, мебел, облека, јазик, или телесна привлечност (409).

Тогаш, тоа е вкусот (од нужност или од луксуз), а не приходот, којшто ги дефинира практиките. Како што пишува тој, „вистинската основа за разликите откриени во сферата на конзумирањето... е спротивноста помеѓу вкусовите од луксуз (слобода) и вкусовите од нужност (177)“. Но, тешко е да се разбере оваа идеја за „вкус од нужност“, ама тој продолжува велејќи дека „вкусот е избор на судбина, но принуден“, создаден од системот... Изборот на потрошувачката (медиумската) стока не е само прашање на вкус, туку попрво на материјални можности. Членовите на непривилегираната работничка класа интернализираат ограничувања на нивните куповни навики и се „приспособуваат“ на нивната скромност на

and gender, divisions between provincials and cosmopolitans, and between the highly and poorly educated (5-36). Indeed, identity tastes are used in whole structures of judgment and whole processes of social distinction that produce substantial barriers between such social groups. His main argument is that different amounts of cultural capital produce different structures of (media) taste. Differences in taste between different identities are an objective phenomenon, whereas the notion of distinction would seem to be a subjective one, requiring some consciousness of the difference - indeed, a striving for difference. Bourdieu says that taste,

the propensity and capacity to appropriate (materially or symbolically) a given class of classified, classifying objects or practices, is the generative formula of life-style, a unitary set of distinctive preferences which express the same expressive intention in the specific logic of each of the symbolic sub-spaces, furniture, clothing, language, or body hexis (409).

It is then the taste (of necessity or of luxury), not income, that determines the practices. As he writes, “the true basis of the differences found in the area of consumption... is the opposition between the tastes of luxury (freedom) and the tastes of necessity (177).” But it is difficult to understand this idea of the “taste of necessity,” but he continues that “taste is the choice of destiny, but a forced one,” created by the system... The choice of consumer (media) goods is not only the matter of taste, but firstly, material possibilities. The members of deprived working-class internalize restrictions of their buying habits and “adjust” to their modesty of living. Working class taste is based entirely on material deprivation, on a “choice of the necessary.” He claims:

живеење. Вкусот на работничката класа се заснова само врз материјална неможност, „на избор на неопходното“. Тој тврди:

Поткликнувањето на нужноста којашто луѓето од работничката класа ги тера на прагматично, функционално, „естетско“ одбивање на привилегијата и залудноста на формалните практики и на секоја форма на уметност заради уметност, е исто така принцип на сите избори на секојдневното постоење и на една уметност на живеење којшто конкретно ги одбива естетските намери како девијации (376).

Вкусот е исто така поврзан со концепцијата на класата за телото и за ефектот на храната врз телото (прашања на сила, здравје, убавина). Работничките класи ја нагласуваат силата и купуваат евтини, хранливи намирници, додека професионалците имаат тенденција да се фокусираат на здравјето, претпочитајќи вкусна, здрава, лесна, храна која не дебелее. Телото е најочигледната материјализација на класниот вкус со својата димензија и облик. Тој ја означува класата со својата појавност.

Друг концепт којшто го воведува Бурдје е поимот „*културен капитал*“ и тоа е еден од најголемите придонеси кон критичката теорија и медиумските културни студии. Бурдје го проширува поимот на капитал над неговата економска концепција за да вклучува и не-економски облици. Тој на поединците гледа како на лица кои стекнуваат и задржуваат средства во рамките на контекстот во кој дејствуваат. Капиталот е облик на моќ за практикување на контрола над иднината. Тој се залага за разбирање на мноштвото форми на капитал – економски, општествен, симболички и ги анализира врските и поврзаноста помеѓу економското/материјалното и културното/симболичкото. Сепак, моќта за Бурдје

The submission to necessity which inclines working-class people to a pragmatic, functionalist ‘aesthetic’, refusing the gratuity and futility of formal exercises and of every form of art for art’s sake, is also the principle of all the choices of daily existence and of an art of living which rejects specifically aesthetic intentions as aberrations (376).

Taste is also related to the class’s conception of the body and the effect of food on the body (issues of strength, health, beauty). Working classes emphasize strength and buy cheap, nutritious foods, while professionals tend to focus on health, preferring tasty, healthy light, non-fattening foods. The body is the most obvious materialization of class taste through its dimensions and shape. It signifies class in its appearance.

Another concept introduced by Bourdieu is “*cultural capital*” and is among his most distinctive contributions to critical theory and media cultural studies. Bourdieu expands the notion of capital beyond its economic conception to include non-economic forms. He sees individuals as acquiring and maintaining resources within the context they operate. Capital is a form of power to exercise control over future. He argues for an understanding of the multiple forms of capital – economic, cultural, social, symbolic and analyses the connections and interrelations between economic/material and culture/symbolic. However, power for Bourdieu rarely comes in the image of a direct, physical violence – it reshapes itself into symbolic power (which is invisible!).

ретко се појавува како директно, физичко насилство – таа се преобликува себеси во симболичка моќ (којашто е невидлива!).

Доминацијата не е директната и едноставната активност која ја практикува група фактори („доминантната класа“) кои имаат моќ на присила. Поточно, таа е индиректниот ефект на комплексна низа на дејства создадени во рамките на мрежата на вкрстени ограничувања коишто ги трпи секој од доминантите, коишто се доминирани од страна на структурата на полето низ кое се применува доминација, заради сите други (34).

Бурдје се залага дека во секое поле на општествено дејствување, независно од нивниот хабитус, факторите го вклучуваат и претвораат својот капитал (економски, културен, или општествен) во напор да победат во играта дефинирана во тоа поле. Полето на полињата, главното поле за Бурдје е полето на моќ, во однос на кое се дефинираат сите други, и моќта за Бурдје е моќ да се победи во играта, да се максимизира својата капитална позиција на човек. Со негови зборови, „полето на моќ не е поле како другите. Тоа е просторот на односите на сила помеѓу разните видови капитал, или попрецизно, помеѓу факторите коишто поседуваат доволна количина на еден од различните видови капитал за да бидат во состојба да доминираат со соодветното поле“ (43). За медиумските студии, Бурдје е од помош бидејќи тој премислува една од трајните грижи за медиумските студии, односно, тековното прашање коешто се однесува на моќта на масовните медиуми, нивните ефекти и нивните улоги како двигатели на културата. На пример, во некои медиумски пристапи, масовните медиуми се анализираат едноставно како пропагандни машини коишто имаат директни медиумски ефекти (види повеќе кај Колдри (Couldry), 2000). Во посоефицицирани верзии, на нив се гледа како на

Domination is not the direct and simple action exercised by a set of agents (“the dominant class”) invested with powers of coercion. Rather, it is the indirect effect of a complex set of actions engendered within the network of intersecting constraints which each of the dominants, thus dominated by the structure of the field through which domination is exerted, endures on behalf of all the others (34).

Bourdieu argues that in every field of social action, whatever their habitus, agents deploy and convert their capital (economic, cultural, and social) with the effort to win the game as defined in that field. The field of fields, the master field for Bourdieu is the field of power, in relation to which all others are defined, and power for Bourdieu is the power to win the game, to maximize one’s capital position. In his words, “the field of power” is not a field like others. It is the space of the relations of force between the different kinds of capital, or more precisely, between the agents who possess a sufficient amount of one of the different kinds of capital to be in a position to dominate the corresponding field” (43). For media studies, Bourdieu is helpful since he rethinks one of the enduring concerns in media studies, that is, the ongoing question regarding the power of mass media, their effects, and their roles as vehicles of culture. For example, in some media approaches, mass media are analyzed simply as propaganda machines that have direct media effects (see more in Couldry, 2000). In more sophisticated versions they are seen as forces that shape public knowledge through defining what counts as news and framing the stories that are presented, as well as by providing audiences with specific ways of interpreting the world. Bourdieu sees media power not as a kind of a centralized fixed property

сили коишто го обликуваат јавното знаење преку дефинирање на тоа што се смета за новина и преку врамување на приказните коишто се претставуваат, како и со тоа што на публиката ѝ нудат разни начини на интерпретирање на светот. Бурдје не ја гледа медиумската моќ како вид централизирано фиксно својство на медиумските институции, туку како процес со општествени размери кој дејствува на различни нивоа. Тој го разгледува начинот на кој престапувањето на границите околу медиумската сфера го денатурализира процесот на обликување приказни, на нивно обработување, врамување, ја разгледува нејасноста на демистификацијата. Сепак, може да се каже дека процесот на денатурализирање може да се апсорбира и навистина да се експлоатира од страна на медиумската индустрија.

Сартр: Медиуми и серијалност

Да се мисли за делото на Сартр е да се мислат неговите обиди за повторно воспоставување на место за *слободата* во човековото постоење, а со тоа, за слобода во еден медиумизиран (посредуван) свет. Тоа што се чини нужно за академските мислителите на медиумите е да се направи обид да се разбере каде Сартр ја лоцира слободата, кое е неговото искажување по тоа прашање, како тој ги поима нејзините граници и како ја концептуализира моќта? Како луѓето ги воспоставуваат и/или ги менуваат своите ограничувачки општествени структури во еден медиумизиран (посредуван), свет и како овие структури (на пример, медиумите) дејствуваат на идентитетите? Кажано на едноставен начин, идејата кај Сартр е дека луѓето дејствуваат, тие се менуваат, тие стануваат. Но, дали се луѓето целосно слободни фактори или пак постојат општествено детеминирачки фактори кои се основа за еден систем?

which media institutions hold, but as a society-wide process that operates at different levels. He explores the way in which the transgression of the boundaries around the media sphere denaturalizes the process whereby stories are shaped, edited, and framed, rehearses the ambiguity of demystification. However, one can suggest that the process of de-naturalization can be absorbed, and indeed exploited by the media industry

Sartre: Media and Seriality

To think through Sartre is to think about his attempts to re-establish a place for *freedom* in human existence, and with that, for freedom in a mediated world. What seems to be necessary for media scholars is to try to understand where Sartre locates freedom, how does he account for it, how does he conceive its limits, and how he conceptualizes power? How do humans both establish and/or change their constraining social structures in a mediated world and how do these structures (for example, media) act upon identities? Simply put, in Sartre, the idea is that humans act, they change, they become. But are humans fully free agents or are there socially determining factors, which are basic of system?

Во неговото подоцнежнo философско дело *Критика на дијалектичкиот ум*, нагласокот на Сартр се префрли од егзистенцијалистичката слобода и субјективноста на општествениот детерминизам. Сартр се залага за тоа дека влијанието на модерното општество на поединецот е толку големо, што произведува *серијализација*, мислејќи со тоа на губење на себноста. Тој се обидува да објасни како слободата на поединецот е поврзана со историјата.

Сартр се обидува да му се посвети на прашањето на динамика и процесите на моќта манифестирани во односите помеѓу економските, политичките и културните форми и структури. Тој распознава структури во рамките на текстот и материјални структури и институции коишто ја сочинуваат рамката на културното производство во општеството. Тој на културата гледа и како на производ на и како на произведено од страна на општеството. Тогаш, културата не е пасивен одраз на нејзиниот начин на производство, ниту пак нуди неограничена скала на значења низ кои луѓето можат да конструираат сопствени реалности... Сартр тврди дека (124) „историјата е покомплексна отколку што претпоставуваат некои марксисти склони кон поедноставување, човекот мора да се бори не само со природата и против општествената средина којашто го произвела него и против други луѓе, туку исто така и против сопствената активност којашто се претвора во друга“.

Сартр присвојува *теорија на практика* којашто е теорија на една историја. Тоа е теорија за тоа како луѓето го креираат, го прават и преобразуваат светот во којшто живеат. Тоа е теорија којашто одговара на тоа зошто дадено општество има одредена форма во одреден момент – таква форма, а не некоја друга? И како луѓето чиишто себности се дел од

In his later philosophic work *Critique of Dialectical Reason*, Sartre's emphasis shifted from existentialist freedom and subjectivity to social determinism. Sartre argued that the influence of modern society over the individual is so great as to produce *serialization*, by which he meant loss of self. He attempts to explain how the freedom of the individual is related to history.

Sartre's attempts to address the issue of dynamics and processes of power as manifested in the relations between economic, political and cultural forms and structures. He recognizes structures within the text and material structures and institutions that frame cultural production within society. He sees culture as both product of and produced by society. Culture then is not the passive reflection of its mode of production, nor does it offer an unlimited scale of meanings through which humans can construct their own realities... Sartre argues that (124) “history is more complex than some kinds of simplistic Marxists suppose; man has to struggle not only against nature, and against the social environment which has produced him, and against other men, but also against his own action is it becomes other.”

Sartre adopts *a theory of practice*, which is a theory of a history. It is a theory of how humans create, make and transform the world in which they live. It is a theory for answering why does a given society have a particular form at a particular moment - that shape and not some other? And how do people whose very selves are part of that social form transform themselves and their society?

таа општествена форма се преобразуваат себеси и нивното општество? Теоријата на Сартр е теорија на истовремено разбирање на внатрешната динамика и надворешните сили. Тој тоа го остварува преку *Дијалектичкиот ум* којшто нуди начин на разбирање на тоа како луѓето се структурираат себеси историски, но тој тоа не го прави само од гледна точка на надворешноста на настани, како што е случајот со аналитичкиот ум, тој ги разбира од перспектива на самите фактори со изнаоѓање на надворешното во внатрешното и внатрешното во надворешното, на позитивното во негативното и негативното во позитивното. Со негови зборови, „човек живее преку ‘интернализирање на надворешното‘“. Со својот слободен чин на свест, тој го зема тоа што е надвор и од него создава структура на неговиот внатрешен живот“.

Сартр е во дијалог со неопходноста – постои неопходност во историјата – постои причина за случување на историјата. И ние може да ја знаеме дури и ако сме тотализирани од страна на историјата. Сартр ги испитуваше формите на односи и свест кај подредените групи во секојдневниот живот. Тој пишува за облик на интерактивно битисување наречено „*серијата*“. Во секојдневниот живот, подреденоста лежи во еден вид групен однос во кој секој поединец го гледа другиот како „Другиот“ на насилан, опасен начин. Поединецот се поставува себеси со цели, така што другите се само пречки. Фактот дека всушност сме во групи Сартр го објаснува со пример на читање весник: многу луѓе тоа го прават и тоа го прават во исто време, но тие се во изолација иако го извршуваат истото дејство во исто време. Фактот дека се поставуваме како пречки еден кон друг Сартр го објаснува со пример на луѓе кои чекаат автобус, каде што секој од нив знае дека другиот може да го заземе место-

Sartre's theory is a theory of understanding internal dynamics and external forces at the same time. He does so through *Dialectical reason*, which provides a way of understanding how humans structure themselves historically, but it does not do so only from the point of view of the exterior of events, as does analytical, it grasps them from the perspective of the agents themselves by finding the outer in the inner and the inner in the outer, the positive in negative and the negative in positive. In his words, “Man lives by ‘internalizing the external.’” By his free act of consciousness, he takes what is outside and makes of it a structure of his inner life.”

Sartre is in a dialogue with necessity – there is a necessity in history - there is a reason why history happens. And we can know it even if we are totalized by history. Sartre investigated the modes of relationships and consciousness among subordinated groups in daily life. He writes about a form of interactive being termed “*the series*.” In everyday life, the oppression lies in a kind of group relationship in which each individual sees the other as “the Other” in a violent, dangerous way. The individual positions him or herself with purposes, such that others are merely obstacles. That we are in fact in groups Sartre argues with the example of reading a newspaper: many people do it and they do it at the same time, but they are in isolation even though they perform the same action at the same time. That we posit each other as obstacles Sartre argues by the example of the line of people waiting for a bus where each knows that the others might take seat that could be his or hers. What unifies them is a need for a public bus. But this interest is connected to past

то кое би можело да биде негово или нејзино. Тоа што ги обединува е потребата за јавен автобус. Но овој интерес е поврзан со минати структури и идни структури – тие имаат иста објективна реалност во сегашноста и во иднината. Овие лица немаат ништо друго заедничко, немаат чувство на „Ние“, освен потребата за превоз. Сепак,

интензитетот на изолацијата, како однос на надворешност помеѓу членовите на привремен и случаен собир го изразува степенот на омасовување на општествениот збир, доколку е произведен врз основа на дадени услови... за секој член на групата којшто го чека автобусот, градот е всушност присутен како практично-интертен збир во рамките на кој има движење кон заемна заменивост на луѓе и инструменталниот збир, таму е уште од утрото, како потреба, како инструменталност, како опкружување... (255).

И тој понатаму објаснува дека поединците коишто чекаат се „обединети со апстрактна генералност, тие се идентични како одделни поединци. Нивниот идентитет е нивната идна практично-интертна единственост, доколку се детерминира себеси во сегашно време како безначајна одвоеност. Секој е исто со Другите сè додека е Друг од самиот себе (260)“. Така, други примери на *серијалност* се радио слушатели, додека слушаат иста радио емисија или потрошувачите кои го купиваат истиот производ во различни продавници. Нивната заедничка основа е другоста којашто ја комбинира серијата и, во некои случаи, индивидуата може да биде целосно несвесна за другите членови на серијата. (270-276).

Полињата на симболичка активност во некој медиум (масовна култура, рекламирање, конзумирање итн.) целат кон заменување на дискурсот преку кој производителите ги развиваат своите асоцијации со форми

structures and future structures - they have the same objective reality in the present and in the future. These people have nothing else in common, no “we-ness” than the need for transportation. However,

the intensity of isolation, as a relation of exteriority between the members of a temporary and contingent gathering, expresses the degree of massification of the social ensemble, in so far as it is produced on the basis of given conditions... for each member of the group waiting for the bus, the city is in fact present as the practico-inert ensemble within which there is a movement towards the interchangeability of men and of the instrumental ensemble; it has been there since morning, as exigency, as instrumentality, as milieu... (255).

And he further explains, that the waiting individuals are “united by an abstract generality, they are identical as separate individuals. Their identity is their future practico-inert unity, in so far as it determines itself at the present time as meaningless separation. Everyone is the same as the Others in so far as he is Other than himself (260).” Thus, another examples of *seriality* are listeners of the radio, while listening to the same radio broadcast, or the consumers buying the same product in different stores. Their common base is otherness that combines the series, and in some cases the individual may be totally unaware of the other members of the series (270-276).

The fields of symbolic activity in any media (mass culture, advertising, consumption, etc.) aim at replacing the discourses through which the producers develop their association with forms of communication that dis-

на комуникација кои ги дисперзираат. Масовните медиуми се обраќаат на одвоениот субјект како конституиран со размената и конзумирањето на артикли – произведувајќи однос помеѓу субјектот и колективот кого што Сартр го нарекува серијалност, којшто самиот се дефинира со „отсуство“ (Sartre, 1976). Всушност, терминот „серијалност“ се употребува за да се означи како мноштво поединци организирани од „обработена материја“ (на пример телевизија, или интернет) ги детерминира во одвоеност, каде што секој од корисниците е свесен за присуството на други корисници, но истовремено свесен и за неговата неможност директно да дејствува на или со тие други корисници. Пек (2004), на пример, го објаснува процесот на следниов начин:

Кога се приклучувам на интернет, навлегувам во поле на односи кои се состојат од обработена материја и мноштво прaksi. Поединечните дејства на тоа распркано мноштво на коешто му припаѓам јас, се обединети од обработената материја којашто го основала нашиот однос, и во исто време, одделните и одвоените дејствувања на нас милионите корисници на компјутери го зацврстуваат интернетот како општествена технологија и материјализирана институција. Низ овој процес мноштвото поединечни корисници... исто така стануваат средство кое не произлегува од ниту еден од нив: постојано производство и развивање на комуникациските технологии, нивниот иден развој, нивното пенетрирање во уште повеќе слоеви на општествениот живот (44-45).

Значајно е тоа што студиите на медиумите можат да го издвојат од идеите на Сартр, - на пример, во случај на интернетот, тој е во состојба да „обедини“ поединци единствено доколку ги раздвојува, создавајќи „виртуелен“ колектив којшто е повеќе или помалку немоќен. Иако е надвор од обемот на оваа студија да се задлабочува во детална анализа на термините на

perse them. Mass media address the separated subject as constituted by the exchange and consumption of commodities – producing a relation between the subject and the collective that Sartre calls “seriality,” itself defined by “absence” (Sartre, 1976). Again, the term “seriality” is used to denote how a multiplicity of individuals organized by “worked matter” (for example, television, or Internet) determines them in separation, where each user is aware of the existence of other users but also aware of his inability to directly act upon or with those other users. Peck (2004), for example, explains the process thus:

When I go online, I enter a field of relations comprised of worked matter and multiple praxes. The individual activities of that dispersed multiplicity, of which I am a part, are unified by the worked matter that has established our relationship, and, at the same time, the separate and separated actions of we millions of computer users solidify the Internet as a social technology and a materialized institution. Through this process, the multiplicity of individual users... also become a means to an end that issues from none of them: the continued production and proliferation of communication technologies, their future development, their penetration into ever more layers of social life (44-45).

Importantly, that is what media studies could take out of Sartre’s ideas – for example, in the case of the Internet, it is only able to “unite” individuals insofar as it separates them, making a “virtual” collective more or less impotent. While it is beyond the scope of this paper to delve into a detailed analysis of Sartrean terms, “worked matter” is meant as the “product” of the process by which human

Сартр, „обработена материја“ се користи за „производ“ на процесот низ кој човечката пракса работи на „материјата“ или на „неорганското“, или за начинот на кој низ праксата, „неорганското“ се здобива со квалитети на пракса, како што се интенционалност и значењето. Во однос на погоре дадениот пример, Пек (2004) објаснува, „интернетот ја сочинува обработената материја на компјутерите, мрежите, веб-страниците, оперативните и софтверските програми коишто воспоставуваат односи помеѓу поединци на географски и општествени оддалечености“ (44). Како што објаснува Сартр (1976), „основното откритие на дијалектичкото истражување е дека човекот е „посредуван“ од страна на предмети исто колку што предметите се „посредувани“ од човек (79). Уште повеќе, мора да се земаат предвид не само историските услови туку и постојните. Да се навратиме повторно на Сартр, „доколку не можам да ја разберам Историјата, тоа не е затоа што јас не ја создавам: тоа е затоа што и другиот исто така ја создава“ (цитирано во Hendley, 1991, 62). Општествената промена не зависи само од нашето согледување дека не можеме во целост да го избришеме нашето историско минато, туку дека сите актери се нужно вметнати во општествената промена. На пример, постојат разни начини на кои телевизијата (како обработена материја и материјализирана институција) ги условува нашите активности, нашите живеани животни средини, нашите односи со другите, дури и нашите визии за нејзината можна преобразба во иднината. Тогаш, како обработена материја, секој медиумски текст постои надвор од читателот и е достапен за сите нив како објект на практика. Надворешноста на материјализираниот свет е таа којашто на секој текст му дава општествена егзистенција и моќ да создаде однос на секој читател со секој друг. Но текстот секогаш ќе остане „друг“ за него/неа, затоа што тој е предмет на пракса. Како што пишува Сартр, „кога

praxis works on “matter” or the “inorganic”; or the way in which through praxis, the “inorganic” acquires qualities of praxis, such as intentionality and meaning. With respect to the example above, Peck (2004) explains, “the Internet comprises the worked matter of computers, networks, web sites, operating and software programs that establish relations among individuals across geographical and social distances” (44). As Sartre (1976) explains it, “the crucial discovery of dialectical investigation is that man is ‘mediated’ by things to the same extent as things are ‘mediated’ by man” (79). Moreover, there has to be a recognition of not only historical circumstances, but of existing ones. To refer again to Sartre, “if History escapes me, this is not because I do not make it: it is because the other is making it as well” (quoted in Hendley, 1991, 62). Social change not only depends on our recognition that we cannot entirely erase our historical past, but that other actors are necessarily implicated in social change. For example, there are different ways in which television (as worked matter and materialized institution) conditions our activities, our lived environments, our relations with others, even our visions of its possible transformation in the future. As worked matter then, any media text exists outside of a reader and is available to all of them as an object of praxis. It is the externality of the materialized world that gives any text social existence and its power to create a relation to each reader to every other. But the text will always remain “other” for him/her, because it is an object of praxis. As Sartre writes, “when I transform the thing into an idea by reading, the metamorphosis is never complete. It is an idea-thing penetrating me because the reality of that hybrid being, which I alone can revive, is necessarily outside me as thought frozen in matter, and because that thought, even as I make it mine, remains definitely other, thought surpassed by another who orders me to revive it” (42).

го преобразувам предметот во идеја со читање, метаморфозата никогаш нема крај. Идејата-предметот е тоа што пенетрира во мене затоа што реалноста на тоа хибридно битие, коешто само јас можам да го оживеам, е нужно надвор од мене како замрзнато во материја, и поради таа мисла, дури и кога ја правам своја, останува дефинитивно друго, мисла надмината од друга која ми наредува да ја оживеам“ (42).

Пек ова го објаснува уште подетално кога навлегува во прашањето за тоа што се случува кога медиумската публика ја гледаме од перспектива на Сартр и го примениме аргументот на медиумските културни студии дека гледачите постојано се спротивставуваат на медиумските пораки, и создаваат сопствено значење. За Сартр, фактот дека поединците создаваат сопствени значења надвор од медиумските текстови не е ништо револуционерно. Сепак, како што тврди Пек (2004),

кога правам „обратно читање“ на некоја телевизиска програма врз основа на мојот особен напор да ги негирам материјализираните означувања, „оваа чисто индивидуална активност“, според Сартр, „не менува ништо во вистинската работа“ на емитувањето. Програмата, вели тој „ќе продолжи да одекнува низ милиони простории и ќе ја слушнат милиони слушатели“ чии читања се спротивставени на моите, и врз кои јас немам никаква контрола (1976, 272). Во исто време, јас сум секогаш свесен за тие другите токму затоа што сум доведен во врска со нив—обединети како дел од „публиката“ – по пат на обработената материја на телевизиските мрежи, телевизиските апарати, конкретната програма, итн. дури иако тој однос, како што вели Сартр, е дефиниран со „отсуство“.

Peck elaborates on this even further when she addresses the question of what happens when we consider the media audience from a Sartrean perspective and apply it to the media cultural studies' argument that the viewers continuously “resist” media messages, and make their own meaning. For Sartre, that individuals create their own meanings out of media texts is nothing revolutionary. However, as Peck claims (2004)

when I make an “oppositional reading” of a TV program based on my particular effort to negate the show’s materialized significations, “this purely individual activity,” according to Sartre, “changes nothing in the real work” of the broadcast. The program, he says, “will continue to echo through millions of rooms and to be heard by millions of listeners” whose readings are at odds with mine, and over which I have no control (1976, 272). At the same time, I am always aware of those others precisely because I have been brought into relation with them—unified as part of the “audience”—by means of the worked matter of television networks, TV sets, the specific program, etc., even if that relation, as Sartre says, is defined by “absence.”

За крај, треба да се осознае дека слободата лежи во негирањето на сегашноста, бидејќи, според зборовите на Сартр (1976), „не е можно [човек] да ја тре-

To end, one needs to recognize that freedom lies in the negation of the present, since, in the words of Sartre (1976), “it is impossible for [man] to treat his own pres-

тира својата сегашност како цел... човекот е материјално битие ставено во материјален свет; тој сака да го измени светот којшто го толчи... Тој постојано трага по различни уредености на универзумот“ (112). Оваа постојана потрага по различно уредена иднина е местото каде што се наоѓа слободата. Сепак, концептот на слобода мора да се објасни со поимот на *тотализација*. Сартр се залагаше за тоа дека една соодветна критичка теорија мора да наведе два момента на тотализација: еден на почетокот и еден на крајот на анализата, еден на епистемолошко ниво и еден на онтолошко ниво. На онтолошко ниво, се претпоставуваше дека во секој даден момент човечката историја или општество биле тотализација во процес, структурна целина изградена од човечки битија, збир на намерите на човечки фактори. Сартр докажуваше дека услов на историјата била онтолошката можност дека сите човечки битија можат да достигнат иста тотализација (слобода), дека може да дејствуваат врз основа на ова за да создадат општествен ред за кој слободата би била цел и дека можат да елиминираат подреденост, отуѓеност и да создадат свет во кој тие би биле слободни субјекти. Овие субјекти би ја согледале својата слобода преку нивното посветување на слободно општество и би се претвориле себеси во слободни субјекти низ праксата на создавање на тоа општество.

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

Библиографија:

- Althusser, L. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
- Carey, J. 1989. *Communication as Culture: essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman.

ent as an end... Man is a material being set in a material world; he wants to change the world which crushes him... His constant search is for a different arrangement of the universe" (112). This constant search for a different future arrangement is where freedom lies. However, the concept of freedom has to be explained through the notion of *totalization*. Sartre argued that an adequate critical theory must specify two moments of totalization: one at the beginning and one at the end of the analysis, one at the epistemological level and one at the ontological level. At the ontological level, it was presumed that at any given moment human history or society was a totalization in process, a structural whole built by human beings, a summary of the intentions of human agents. Sartre argued that the condition of history was the ontological possibility that human beings could all achieve the same totalization (freedom), that they could act upon this to create a social order which would have that freedom as its purpose, and that they could eliminate subordination, alienation and create the world in which they would become free subjects. These subjects would recognize their freedom by their commitment to a free society and would make themselves into these free subjects through the practice of creating that society.

References:

- Althusser, L. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
- Carey, J. 1989. *Communication as Culture: essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman.

- Carver, T., ed. 1991. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge University Press.
- Cooper, B. 1981. *Michel Foucault: an introduction to the study of his thought*. New York: Edwin Mellon Press.
- Couldry, Nick. 2000. *The Place of Media Power: pilgrims and witnesses of media age*. London; New York: Routledge, 2000.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, London: Routledge.
- Dworkin, Dennis. 1997. *Cultural Marxism in Postwar Britain*. Durham: Duke University Press.
- Eagleton, T. 1996. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.
- _____, ed. 1989 *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Boston: Northeastern University Press.
- Foucault, M. 1972. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- _____. 1972a. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1994. *The Order of Things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Frank, Manfred. 1989. *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Garnham, Nicholas. 1995. "Political Economy and Cultural Studies: Reconciliation or Divorce?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 62-71.
- Godelier, Maurice. 1986. *The Mental and the Material*. London: Verso.
- Grossberg, Lawrence. 1995. "Cultural Studies Vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored With This Debate?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 72-81.
- _____, C. Nelson, and P. Treichler, eds. 1992. *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Habermas, J. 1996. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hall, Stuart. 1979. "Culture, the Media and the Ideological Effect." In J. Curran et al., eds., *Mass Communication and Society*. Sage.
- Carver, T., ed. 1991. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge University Press.
- Cooper, B. 1981. *Michel Foucault: an introduction to the study of his thought*. New York: Edwin Mellon Press.
- Couldry, Nick. 2000. *The Place of Media Power: pilgrims and witnesses of media age*. London; New York: Routledge, 2000.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, London: Routledge.
- Dworkin, Dennis. 1997. *Cultural Marxism in Postwar Britain*. Durham: Duke University Press.
- Eagleton, T. 1996. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.
- _____, ed. 1989 *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Boston: Northeastern University Press.
- Foucault, M. 1972. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- _____. 1972a. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1994. *The Order of Things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Frank, Manfred. 1989. *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Garnham, Nicholas. 1995. "Political Economy and Cultural Studies: Reconciliation or Divorce?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 62-71.
- Godelier, Maurice. 1986. *The Mental and the Material*. London: Verso.
- Grossberg, Lawrence. 1995. "Cultural Studies Vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored With This Debate?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 72-81.
- _____, C. Nelson, and P. Treichler, eds. 1992. *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Habermas, J. 1996. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hall, Stuart. 1979. "Culture, the Media and the Ideological Effect." In J. Curran et al., eds., *Mass Communication and Society*. Sage.

- _____. 1980. "Cultural Studies: Two Paradigms." *Media Culture and Society* 2.
- _____. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular." In R. Samuel, ed. *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge.
- _____. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates," *Critical Studies in Mass Communication Research* 2: 91-114.
- _____. 1986. "On Postmodernism and Articulation: an Interview with Stuart Hall" Edited by L. Grossberg in *Journal of Communication Inquiry* 10 (2) Summer.
- _____. 1988. "Introduction," *The Hard Road to Renewal*. London: Verson.
- _____. 1992. "Cultural Studies and its theoretical legacies." In *Cultural Studies*, edited by Grossberg, L. et al. New York: Routledge.
- Hartsock, N. 1987 "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories" *Cultural Critique*, 1987, 7, fall.
- Hoggart, R. 1957. *The Uses of Literacy*. London: Chatto and Windus.
- Jameson, F. 1984. "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146.
- Johnson, R. 1986. "What is Cultural Studies Anyway?" *Social Text* 16.
- Katz E. and Libes, T. 1987. "Decoding Dallas." In *Television, the Critical View*. Oxford UP.
- Kessler-Harris, A. 1990 "Social History." In Eric Foner, ed. *The New American History*. Temple University Press.
- Marx, K. 1998. *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- McLellan, D. 1977. *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford University Press.
- Miller, R. 1991. "Social and Political Theory: Class, State and Revolution." In Carver, T. ed., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, D. and K.-H Chen. 1996. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Moss, J. 1998. *The Later Foucault*. London: Sage.
- Newcomb, H. 1994. "Television as a cultural form." In *Television*, Oxford UP.
- O'Brien, P. 1989 "Michel Foucault's History of Culture." In *The New Cultural History*, University of California Press.
- _____. 1980. "Cultural Studies: Two Paradigms." *Media Culture and Society* 2.
- _____. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular." In R. Samuel, ed. *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge.
- _____. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates," *Critical Studies in Mass Communication Research* 2: 91-114.
- _____. 1986. "On Postmodernism and Articulation: an Interview with Stuart Hall" Edited by L. Grossberg in *Journal of Communication Inquiry* 10 (2) Summer.
- _____. 1988. "Introduction," *The Hard Road to Renewal*. London: Verson.
- _____. 1992. "Cultural Studies and its theoretical legacies." In *Cultural Studies*, edited by Grossberg, L. et al. New York: Routledge.
- Hartsock, N. 1987 "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories" *Cultural Critique*, 1987, 7, fall.
- Hoggart, R. 1957. *The Uses of Literacy*. London: Chatto and Windus.
- Jameson, F. 1984. "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146.
- Johnson, R. 1986. "What is Cultural Studies Anyway?" *Social Text* 16.
- Katz E. and Libes, T. 1987. "Decoding Dallas." In *Television, the Critical View*. Oxford UP.
- Kessler-Harris, A. 1990 "Social History." In Eric Foner, ed. *The New American History*. Temple University Press.
- Marx, K. 1998. *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- McLellan, D. 1977. *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford University Press.
- Miller, R. 1991. "Social and Political Theory: Class, State and Revolution." In Carver, T. ed., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, D. and K.-H Chen. 1996. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Moss, J. 1998. *The Later Foucault*. London: Sage.
- Newcomb, H. 1994. "Television as a cultural form." In *Television*, Oxford UP.
- O'Brien, P. 1989 "Michel Foucault's History of Culture." In *The New Cultural History*, University of California Press.

- Outhwaite, W. 1994. *Social Thought*. London: Blackwell.
- Peck, J. 1999. "Itinerary of a thought: Stuart Hall, Cultural Studies and the Unresolved Problem of the Relation of Culture to 'Not-Culture'" unpublished manuscript.
- Rabinow, Paul. ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- Roseberry, W. 1989. *Anthropologies and Histories*. Rutgers University Press.
- Sartre, Jean-Paul, 1968. *Search for a Method*. New York: Vintage Books.
- _____. 1974. "The Itinerary of a Thought." In *Between Existentialism and Marxism*, 3-64. London: New Left Books.
- _____. 1976. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso.
- Slack, J. 1984. "The information revolution as ideology." *Media, Culture and Society* 6, 247-256.
- Thompson, J. 1991. *Ideology and Modern Culture: critical social theory in the era of mass communication*. Stanford University Press.
- Turner, Graeme. 1990. *British Cultural Studies: An Introduction*. Boston: Unwin Hyman.
- Volosinov, V.N. 1996. "Concerning the Relationship of the Basis and the Superstructure." In T. Eagleton and Milne, eds, *Marxist Literary Theory: a reader*. London: Blackwell.
- Weedon, C., A. Tolso, and M.Frank. 1980. "Introduction to Language Studies at the Centre," and "Theories of Language and Subjectivity." In Stuart Hall et al. eds., *Culture, Media, Language*, Hutchinson.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. 1994. *Meaning and Moral Order*, University.
- Outhwaite, W. 1994. *Social Thought*. London: Blackwell.
- Peck, J. 1999. "Itinerary of a thought: Stuart Hall, Cultural Studies and the Unresolved Problem of the Relation of Culture to 'Not-Culture'" unpublished manuscript.
- Rabinow, Paul. ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- Roseberry, W. 1989. *Anthropologies and Histories*. Rutgers University Press.
- Sartre, Jean-Paul, 1968. *Search for a Method*. New York: Vintage Books.
- _____. 1974. "The Itinerary of a Thought." In *Between Existentialism and Marxism*, 3-64. London: New Left Books.
- _____. 1976. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso.
- Slack, J. 1984. "The information revolution as ideology." *Media, Culture and Society* 6, 247-256.
- Thompson, J. 1991. *Ideology and Modern Culture: critical social theory in the era of mass communication*. Stanford University Press.
- Turner, Graeme. 1990. *British Cultural Studies: An Introduction*. Boston: Unwin Hyman.
- Volosinov, V.N. 1996. "Concerning the Relationship of the Basis and the Superstructure." In T. Eagleton and Milne, eds, *Marxist Literary Theory: a reader*. London: Blackwell.
- Weedon, C., A. Tolso, and M.Frank. 1980. "Introduction to Language Studies at the Centre," and "Theories of Language and Subjectivity." In Stuart Hall et al. eds., *Culture, Media, Language*, Hutchinson.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. 1994. *Meaning and Moral Order*, University.

Сузана
Милевска

**Настанување-Жена
од феминистичка
гледна точка**

Начините на кои феминист(к)ите го читаа делото на Жил Делез (Gilles Deleuze) и Феликс Гатари (Félix Guattari) беа, сè до неодамна, главно ограничени на критика, па дури и целосно отфрлање на нивниот концепт *настанување-жена*. Денес, критичкиот феминистички приод кон нивното дело се промени. Тој беше, на извесен начин, збогатен од сложените и внимателни интересирања за нивните концепти на ризоматиката, желбата, настанот и асамблажите. Сепак, помеѓу двете радикални и спротиставени феминистички читања на *Илјада платиња*, за или против најрелевантниот концепт од ова дело, сè уште постои простор да се расправа за суптилните внатрешни противречности во рамките на концептот *настанување-жена*, без нужно да се отфрли целината на нивната значајна философска мисла.¹

Овој есеј има за цел да го испита поимот *настанување-жена* од една современа феминистичка перспектива, да ја покрене и да ја контекстуализира како неговата феминистичка критика, така и можната позитивна феминистичка употреба. Јас поаѓам од претпоставката дека денес која и да било феминистичка критика на делото на Делез и Гатари мора да биде далеку посуптилна, но и дека кое и да

Suzana
Milevska

**Becoming-Woman
from a Feminist
Point of View**

The ways in which feminists have been reading Gilles Deleuze's and Felix Guattari's work until recently have mostly been limited to criticism or even complete refutation of their concept of *becoming-woman*. Today, the critical feminist approach towards their work has shifted. It has been somehow enriched by complex and cautious interests in their concepts of rhizomatics, desire, event, and assemblages. Nevertheless, between the two radical oppositional feminist readings of *A Thousand Plateaus*, pro or contra its most relevant concept, there is still room for discussing the subtle intrinsic contradictions within *becoming-woman* without necessarily abandoning their important philosophic thought altogether.¹

This essay aims to examine the notion of *becoming-woman* from a contemporary feminist perspective and to address and contextualise both its feminist critique and the possible positive feminist use. I assume that any feminist criticism of Deleuze's and Guattari's work today needs to be much more subtle, but also any conclusive assertions of its feminist value should be carried out in a very cautious manner.

било конклузивно тврдење за неговата феминистичка вредност мора да биде изведено на мошне претпазлив начин.

Главното прашање поврзано со овој вид обид за конструктивна феминистичка критика би било прашањето кое веќе го постави Алис Џердин (Alice Jardine), „зошто тогаш Д+Г го привилегираат зборот жена?“² Имено, јасно е дека *настапување-жена* има посебно место помеѓу другите *настапувања*: *настапување-минорен*, *настапување-животино*, *настапување-дејше*, *ишн*. Според Делез и Гатари, сите настанувања „зајочнуваат и поминуваат низ *настапување-жена*“.³ Сепак, според Доротеја Олковски (Dorothea Olkowski), не е извесно дали воведувањето на овој концепт е нужно привилегирачко.⁴

Олковски укажува на едно од малкуте конкретни тврдења на Делез и Гатари кои звучат како *настапување-жена* да е навистина централно за сите настанувања и го наведува следниот цитат „[ж]ената како моларен ентитет мора да-настане-жена, така што мажот исто така настанува – или може да-настане-жена.“⁵ Сите настанувања се молекуларни, вклучително човечките настанувања. Настанувањата се преобразуваат самите себеси или, попрецизно, тие го подразбираат менувањето помеѓу две фази или состојби, што самото по себе е друга состојба.⁶ „Делез и Гатари прават разлика помеѓу актуалното моларно тело на жената и молекуларното настанување-жена забележувајќи дека впишаното тело или актуализацијата на женското тело е моларна, додека настанување-жена е нешто сосем друго.“⁷

The main question linked to this kind of attempt at a constructive feminist critique would be the question already asked by Alice Jardine, “why then do D+G privilege the word woman?”² Namely, it is clear that *becoming-woman* has a special place among other *becomings*: *becoming-minor*, *becoming-animal*, *becoming-child*, etc. According to Deleuze and Guattari, all *becomings* “begin and pass through becoming-woman.”³ However, according to Dorothea Olkowski, it is not certain whether the introduction of this concept is necessarily privileging.⁴

Olkowski points to one of the few concrete claims of Deleuze and Guattari that sounds very much as if *becoming-woman* was really central to all *becomings* and she quotes: “[w]oman as a molar entity must become-woman, so that the man also becomes – or can become-woman.”⁵ All *becomings* are molecular, including human *becomings*. *Becomings* transform themselves or more precisely they entail shifting between two phases or states, which is in itself another state.⁶ “Deleuze and Guattari distinguish between the actual molar body of woman and the molecular becoming-woman by noting that the inscribed body or actualisation of the woman’s body is molar, while becoming-woman is something else entirely.”⁷

Она што го нарекуваме моларен ентитет е, на пример, жената дефинирана од нејзината форма, обдарена со органи и функции и назначена за субјект. Настанување-жена не е имитирање на овој ентитет или трансформирање на себеси во него... овие нераздвојни

What we term a molar entity is, for example, the woman as defined by her form, endowed with organs and functions and assigned as a subject. Becoming-woman is not imitating this entity or even transforming oneself into it... these indissociable aspects of becoming-woman must first be un-

аспекти од настанувањето-жена мора најнапред да бидат разбрани како функција од нешто друго: не имитирање или преземање на женската форма, туку емитирање на честички кои влегуваат во релацијата на движење и мирување, или во зоната на блискост, на една микроженскост, со други зборови, кои произведуваат во нас молекуларна жена, ја создаваат молекуларната жена.⁸

Со други зборови, настанување-жена не е учење за нашите тела или впишување врз нив; настанување-жена не ја реплицира реалноста на нашите искуства во една фалоцентрична, капиталистичка култура. Настанување-жена е она што никогаш не ни е дозволено да бидеме пред да станеме впишани во културата.⁹

Сепак, важно е да се запрашаме дали признавањето на важноста на жената и *настанување-жена* е нужно привилегирана позиција и што тоа *им прави* на останатите концепти во *Илјада илјадоа*. Очевидно е дека поимот *настанување-жена*, дури и кога е третиран како толку важен, е тесно поврзан со другите настанувања, особено со *настанување-девојка* и *настанување-минорен*.

Настанување-девојка

Делез и Гатари забележуваат дека прашањето на настанување-жена во потполност се однесува на телото, но не на поседувањето на телото; поскоро, на неговото откраднување. Всушност, се работи за откраднување на телото од девојката, недозволувањето таа да *биде* со нејзиното тело: „девојката и детето не настануваат; самото настанување е девојка или дете. Детето не станува возрасен повеќе отколку што девојката станува жена; девојката е настанување-жена на секој пол, исто како што и детето е настанување-млад на секоја возраст.“¹⁰ Но прашањето е ако настанува-

derstood as a function of something else: not imitating or assuming the female form, but emitting particles that enter the relation of movement and rest, or the zone of proximity, of a microfemininity, in other words, that produce in us a molecular woman, create the molecular woman.⁸

In other words, becoming-woman is not learning about our bodies or the inscriptions upon them; becoming-woman does not replicate the reality of our experiences in a phallogocentric, capitalist culture. Becoming-woman is what we were never allowed to be before we became inscribed into that culture.⁹

However, it is important to question whether the acknowledgment of the importance of woman and *becoming-woman* is a necessarily privileged position and what it *does* to the rest of concepts in *A Thousand Plateaus*. It is obvious that the notion of *becoming-woman*, even though treated as so important, is closely linked with the other becomings, particularly with *becoming-girl* and *becoming-minor*.

Becoming-girl

Deleuze and Guattari note that the issue of becoming-woman is all about the body, but not about owning the body: it is rather about its stealing. In fact, it is about stealing the body from the girl, not allowing to her to *be* with her body: “the girl and child do not become; it is becoming itself that is a girl or child. The child does not become an adult any more than the girl becomes a woman; the girl is the becoming-woman of each sex, just as the child is the becoming-young of every age.”¹⁰ But the question is, if becoming-woman is the girl herself, then what comes before the girl and whether there is another

њето-жена е самата девојка, тогаш што доаѓа пред девојката и дали постои друго *настанување* пред *настанувањето-девојка* и *настанувањето-жена*?

Би можеле, исто така, да размислиме „за импликациите од настанувањето-жена како клуч за сите настанувања - не поради феминистичките преокупации околу присвојувањето на жената, туку поради центрирањето на едно настанување или еден термин како основа на сите настанувања, местото до кое сите настанувања мораат да стасаат за да продолжат. Ова претпоставува дека постои стабилна точка, стабилно настанување со кое се поврзани сите настанувања-молекуларни“.¹¹

Сето ова звучи проблематично, особено ако го земеме предвид Делезовото инсистирање врз радикалните сингуларности. Имено, се покажува дека *настанувањето-жена* е единствениот фиксиран центар на сите молекуларни настанувања.

Доколку размислуваме за она што може да вибрира помеѓу поимите на овие настанувања и помеѓу настанувањето-жена и девојката, потенцијалот за радикална микрополитика може да дојде поблиску до површината. Со впишувањето и присилувањето на девојката да се сообрази со прифатените норми, нејзиното тело е свлечено од неа. Едновремено, нејзиното настанување - сето она што таа може да биде на молекуларно рамниште - е отргнато од неа.¹²

Според Џени Беј (Jenny Bay), настанувањето молекуларна жена е всушност настанување девојка. Таа укажува на фактот дека Делез и Гатари никогаш не велат дека „девојката ‘одново се јавува’ во секој од нас или дека девојката во сите нас е ослободена.“¹³ Според тоа, девојката е специјална состојба која била блокирана од државниот апарат, род кој е поврзан со биологијата.

becoming between the *becoming-girl* and *becoming-woman*?

One might also think “about the implications of becoming-woman as the key to all becomings—not because of any feminist concerns about the appropriation of women, but because of the centring of one becoming or one term as the base of all becomings, the place where all becomings must come in order to proceed. This assumes that there is a stable point, a stable becoming to which all becoming-moleculars are connected.”¹¹

All this sounds problematic especially if taking into account Deleuzean insistence on radical singularities. Namely, *becoming-woman* turns to be the one fixated centre of all molecular becomings.

If we think about what might be vibrating between the notions of those becomings and between becoming-woman and the girl, the potential for a radical micropolitics may come further to the surface. ...[With] The inscribing and forcing the girl to conform to accepted norms, her body is stripped of her. At the same time, her becoming—all that she could be on the molecular level—is stripped away from her.¹²

According to Jenny Bay, becoming the molecular woman is actually becoming the girl. She points to the fact that Deleuze and Guattari never say that “the girl is ‘reclaimed’ in each of us or that the girl inside of us all is set free.”¹³ Therefore, this girl is a special condition that was blocked by the state apparatus, a gender which is linked to biology.

Настанување-минорен

Настанувањето-минорен, да го употребиме делезовскиот концепт, значи да ја отфрлиме наследената позиција и не само да се идентификуваме со позицијата на другиот, послабиот или помалиот идентитет, туку исто така да усвоиме еден таков идентитет преку давањето пример. Според Делез, *настанување-минорен* едновременно изискува две различни движења: едно со кое субјектот ќе биде отфрлен од мнозинството, и друго со кое од малцинството ќе произлезе нов термин.¹⁴ *Настанување-минорен* се состои од „двојни агенти“, мултиплицитети кои го произведуваат секој нов исказ, така што секој индивидуален исказ е веќе обележан од исказите од следните „агенти“ и на тој начин се надградува до комплетноста. Сепак, комплетноста е не-претставлива.

Делез ја конструира својата дијалектика околу проблемот како да се афирмира продуктивен континуитет преку потрага по комплетноста, додека истовремено одговара на пропозицијата дека континуитетот никогаш не е прашање на идентитети или репрезентации. Со други зборови, ние никогаш не можеме да го претставиме или идентификуваме континуитетот, макар и релативно и на еден отворен преобразувачки начин.¹⁵

Вилијамс укажува на релевантноста на релацијата помеѓу идентитетот и настанот, онака како што оваа релација е разработена од страна на Делез: „Идентитетите се среќаваат во настаните кои варираат во согласност со „драмата“ на повеќекратните сензации и, следствено, интензитети“. (Williams, “Deleuze”).

Конечниот резултат од овие сложени физички и лингвистички движења е појавувањето на специфична *грамајтика* на делото која лоцира из-

Becoming-minor

Becoming-minor, to use the Deleuzian concept, is to ditch the inherited position and not only to identify with the position of the other, the weaker or minor identity, but also to foster such an identity by giving an example. According to Deleuze, *becoming-minor* simultaneously needs two different movements: one by which the subject will be withdrawn from the majority, and another by which a new term will rise up from the minority.¹⁴ *Becoming-minor* consists of “double agents,” multiplicities that produce each new statement, so that any individual statement is already marked by the statements of the next “agents,” and thus builds up to completeness. However, completeness is non-representable.

Deleuze constructs his dialectics around the problem of how to affirm a productive continuity through a search for completeness, whilst also responding to the proposition that continuity is never a matter of identities or representations. In other words, we can never represent or identify continuity, even relatively and in an open-ended transforming way.¹⁵

Williams points to the relevance of the relation between identity and event, as this relation is elaborated by Deleuze: “Identities are encountered in events that vary according to a ‘drama’ of multiple sensations and hence intensities.” (Williams, “Deleuze”)

The final result of these complex physical and linguistic movements is the emergence of a specific *grammar* of the work that locates a certain voice—makes a difference

весен глас - прави разлика помеѓу оној „кој зборува“, а којшто станува ирелевантен и „самото говорење“. Клер Колбрук (Claire Colebrook) прави разлика помеѓу *граматиката на Битието* и *граматиката на настанувањето*. Најнапред, таа ги идентификува граматиката и логиката на субјектот како поврзани со определен начин на зборување:

Самиот концепт на субјектот е врзан за една стратегија на битието и суштината, поскоро отколку на настанувањето. А ова е така затоа што субјектот не е само политичка категорија или репрезентација, туку граматичко движење. Самиот поим на субјектот во граматичка смисла, како нешто кое е способно за предикација, е исто така поврзан со еден поширок поим на граматиката, со што политичките субјекти или идентитети стануваат ефекти на извесни начини на говорење. Значи, концептот и логиката на субјектот како таков, изискува или провоцира едно мисловно движење, специфична темпоралност и, најпосле, стратегија на реактивизам, признавање и суштествување (поскоро отколку настанување).¹⁶

Мнозинственоста е засегната од станувањето-малцински и самите можности на станувањето-малцински ја обликуваат мнозинственоста. Постојат многу ограничувања коишто културата ги наметнува врз нормалниот субјективитет во облик на биомок и овие ограничувања се подложени на сомнеж и омаловажени во *настанувањето*. „Настанувањето тука е средство да се излезе ‘надвор’, и можеби тоа е она што Делез и Гатари го имаат на ум во нивното инсистирање врз настанувањето-жена.“¹⁷

„Сепак, како што знаат феминист(к)ите, секој дискурс за феминизмот е повеќекратна пролиферација на разнобразие од дискурси. Повеќето од нив имаат за цел да ја отворат дискусијата, истражувајќи ги јазовите и празнините во дискурсот на ‘човештвото’,

between “who is speaking” that becomes irrelevant and “the speaking itself.” Claire Colebrook draws a distinction between the *grammar of the Being* and the *grammar of becoming*. At first, she identifies the grammar and logic of subject as tied to certain way of speaking:

The very concept of the subject is tied to a strategy of being and essence, rather than becoming. And this is because the subject is not just a political category or representation but a movement of grammar. The very notion of subject in the grammatical sense, as a being capable of predication, is also tied to a broader notion of grammar whereby political subjects or identities are effected through certain ways of speaking. The concept and logic of the subject as such, then, demand or provokes a movement of thought, a specific temporality and, ultimately, a strategy of reactivism, recognition, and being (rather than becoming).¹⁶

Majoritarianism is affected by becoming-minoritarian and the mere possibilities of becoming-minoritarian shape majoritarianism. There are many restraints that culture imposes on normal subjectivity in the form of biopower and these restraints are mainly suspected and disavowed in *becoming*. “Becoming here is a means to get ‘outside’, which is perhaps what Deleuze and Guattari meant in their insistence of becoming-woman.”¹⁷

“However, as feminists know, each discourse of feminism is a multiple proliferation of a variety of discourses. Most of these aim to open discussion, investigating the gaps and holes in the discourse of ‘humanity’, essentially ‘manity’ or more correctly ‘majoritarianity.’”¹⁸ Becoming is

есенцијалното ‘штво’ или поточно ‘мнозинственоста’.¹⁸ Настанувањето се однесува на преговарањето за дискурзивното конституирање на субјектот, но не треба да се заборава дека дискурсот е телесен „затоа што ние сме отелотворени верзии на говорот кој однадвор нè конституира од културата, а однатре од само-регулацијата или идентификацијата. [...] Со цел воопшто да постои потенцијал за актуално настанување, потенцијалот на телата коишто сме ние сега мора да биде препознаен“.¹⁹

Настанување-субјект

Настанувањето е стремеж за промена во мислењето на материјалната себност. Настанувањето го детериторијализира субјективитетот, мобилизирајќи го, а не определувајќи го начинот на кој ние ја мислиме себноста. Познатата територија на субјективитетот е во согласност со сексуалната територија но, што е уште поважно, со познатата територија на начинот на кој ние го мислиме нашиот субјективитет.²⁰

Наместо *поичинейаиша* стратегија на субјектот, Колбрук повикува на одржлива „стратегија на настанувањето“.²¹ Според Колбрук, „себноста која таа ја продуцира не е суштина, туку настан“.²² Така, таа очевидно се спротиставува на која и да било концептуализација на субјектот како нешто фиксирано и дадено еднаш засекогаш. Освен тоа, следејќи го Делез, таа го парафразира неговиот поим на *настанување*: „пред да постои генеза која може да биде проследена наназад кон некое потекло или состојба, постои повеќекратно и синхронично раслојување и структурирање, не нешто лоцирано во една единствена точка, туку создавање на можни точки преку настанот на линиите, избраздувањата и артикулациите“.²³

about negotiating the discursive constitution of subject but it should not be forgotten that discourse is corporeal “because we are enfolded versions of the speech that constitutes us from culture without and from self-regulation or identification within. [...] In order for there to ever be a potential for actual becoming, the potential of the body we are now must be recognised.”¹⁹

Becoming-subject

Becoming is an aspiration for change in thinking the material self. Becoming deterritorialises subjectivity, mobilising rather than reifying the way we think self. The familiar territory of subjectivity resonates with sexual territory but more importantly with the familiar territory of how we think our subjectivity.²⁰

Instead of the *subordinate* strategy of the subject, Colebrook calls for sustained “strategy of becoming.”²¹ According to Colebrook “the self it effects is not an essence but an event.”²² Thus, she obviously objects to any conceptualisation of the subject as something fixed and given once forever. Furthermore, by following Deleuze she paraphrases his notion of *becoming*: “before there is a genesis that can be tracked back to an origin or condition, there is a multiple and synchronic stratification and structuring, not something located at a single point but a creation of possible points through the event of lines, striations, and articulations”.²³

Овој поим на мултиплицитет, кој отсекогаш веќе го раслојувал потеклото, се чини дека е во директен судир со бескрајната потрага по потеклото на сопствениот идентитет. Постои единствено лоцирање на повеќекратни себности во ризомот на настанувањата. „Секоја мисла е веќе племе“.²⁴ *Насијанувањеио*, во делезовска смисла, не е процес кој се случува низ линеарното време и е резултат на дијалектичко надминување на извесни пречки или противречности, туку повеќе се однесува на *сијанување изданок на насијанои*:

Ништо повеќе не може да се каже, и ништо повеќе никогаш и не било кажано: да станеме достојни на она што ни се случува, и така да го посакуваме и да го ослободиме настанот, да станеме изданок на сопствените настани, и со тоа да се преродиме, да имаме уште едно раѓање, и да расчистиме со сопственото телесно раѓање - да станеме исход на сопствените настани а не на сопственото дејствување кое самото е продуцирано од изданокот на настанот.²⁵

Оваа идеја на станување *изданок на соисивении* *насијани* а не на *соисивеноио дејсивување* коинцидира со ничеовскиот концепт на *вечноио враќање*, онака како што го разбира Делез, во она што тој го нарече „третата фигура на трансмутацијата“ во процесот на настанувањето:

Настанувањето не е повеќе спротоставено на Едното (овие спротоставености се категории на nihilism). Напротив, она што се афирмира е Едното на мултиплицитетот, Битието на настанувањето... Сега гледаме што е оваа трета фигура: играта на вечното враќање. Токму ова враќање е Битието на настанувањето, Едното на мултиплицитетот, нужноста на случајот. Така, од вечното враќање не смееме да направиме враќање на истото.²⁶

This notion of multiplicity that always already stratifies the origin seems to be in a direct conflict with the endless quest for the origin of one's own identity. There is only a locating of multiple selves in the rhizome of becomings. "Every thought is already a tribe."²⁴ *Becoming*, in a Deleuzian sense, is not a process that happens through linear time and a result of dialectically overcoming certain obstacles or contradictions, but it is more about *becoming offspring of the event*:

Nothing more can be said, and no more has ever been said: to become worthy of what happens to us, and thus to will and release the event, to become the offspring of one's own events, and thereby to be reborn, to have one more birth, and to break with one's carnal birth—to become the offspring of one's events and not of one's action is itself produced by the offspring of the event.²⁵

This idea of becoming *offspring of one's events and not of one's action* resonates with the Nietzschean concept of *eternal return* as it is understood by Deleuze in what he has called "the third figure of transmutation" in the process of becoming:

Becoming is no longer opposed to the One (these oppositions being the categories of nihilism). On the contrary, what is affirmed is the One of multiplicity, the Being of becoming... We now see what this third figure is: the play of the eternal return. This return is precisely the Being of becoming, the one of multiplicity, the necessity of chance. Thus we must not make of the eternal return a return of the same.²⁶

Настанувањето-субјект не се однесува на повторното создавање на нови идентитети, туку повеќе на коегзистенцијата и изразувањето на *разлика*а без нејзино прекривање со испишување на само еден јазик, и тоа го нагласува самото *говорење*:

Субјективно, здравиот разум ги подведува под себеси различните моќи на душата, или диференцираните органи на телото, и овозможува тие да претставуваат потпора за едно единство кое е способно да каже “Јас”. Една и иста себност перципира, замислува, се сеќава, знае, итн.; едно и исто дише, спие, оди и јаде... Јазикот не изгледавозможен без овој субјект кој се изразува и се манифестира себеси во него, и кој го искажува она што го прави.²⁷

Ова потсетува на логиката на поимот на Спивак (Spivak) за субалтерните субјекти кои имаат специјални стратегии и звучи донекаде различно од продукцијата на субјектот за која зборува Батлер (Butler), а која се одвива преку потчинувањето на законот и преку процесот на сопственото ослободување од претпоставената вина:

Така, да се стане „субјект“ значи да се биде сметан за виновен. Потоа, испитан и прогласен за невин. Но ова прогласување не е поединечен чин туку постојано репродуциран статус; да се стане „субјект“ значи континуирано да се биде во процес на себе-ослободување од обвинението... Сепак, бидејќи оваа вина го условува субјектот, таа ја конституира предисторијата на потчинувањето на законот со кое е продуциран субјектот.²⁸

Додека за Батлер субјектот ја интернализира претпоставената вина пред воопшто и да биде субјект (вината му претходи на субјектот) и е принуден да стане

Becoming-subject is not about re-creating new identities, but more about co-existence and expressing the *difference* without over-writing it with solely one language but emphasises the *speaking* itself:

Subjectively, common sense subsumes under itself the various faculties of the soul, or the differentiated organs of the body, and brings them to bear upon a unity which is capable of saying “I.” One and the same self perceives, imagines, remembers, knows, etc.; one and the same breathes, sleeps, walks, and eats.... Language does not seem possible without this subject which expresses and manifests itself in it, and which says what it does.²⁷

This recalls the logic of Spivak’s notion of subaltern subjects that have special strategies and that sounds slightly different from Butler’s production of subject through subjection to law and through the process of acquitting oneself from the presumed guilt:

To become a “subject” is thus to have been presumed guilty. Then tried and declared innocent. Because this declaration is not a single act but a status incessantly reproduced, to become a “subject” is to be continuously in the process of acquitting oneself of the accusation of guilt.... Yet because this guilt conditions the subject, it constitutes the prehistory of the subjection to the law by which the subject is produced.²⁸

While for Butler the subject internalises the assumed guilt before it is even a subject (the guilt precedes the subject) and is forced to become a subject in this contin-

субјект во овој континуиран процес на отфрлање на вината, Спивак сугерира дека процесот на субјектификација се изведува од субјект кој го мами системот преку употребувањето на сопствени средства и стратегии.

Според Делез, *настанувањето* не е прашање на еволуција, нешто што му се случува секому, туку поскоро е прашање на *микрoполитика*:

Настанувањето е ризом, а не класификаторно или генеалогско дрво. Настанувањето секако не е имитирање, или идентификување со нешто; не е ниту регресирање - прогресирање; не е ниту кореспондирање, воспоставување на релации на кореспонденција; ниту е продуцирање, продуцирање на сродност или продуцирање преку сродност. Настанувањето е глагол со своја сопствена конзистентност; тој не сведува на, или води назад до „појавувањето“, „существовањето“, „изедначувањето“, или „продуцирањето“.²⁹

Сепак, јас би ја застапувала тезата дека освен неразрешената макрополитика која, според Делез, е непријател на *настанувањето* - ние можеме да расправаме за *настанувањето жена* во еден поопшт културен контекст. *Настанувањето* може да се случи, исто така, и во макрополитички контекст, но само како акумулација на *микро-настанувањата*.

На крајот, би сакала да предложам едно друго станување, *настанување-родова-разлика* кое е засновано врз Делезовиот поим на *компосибилни настани*. *Битието* е секогаш веќе големо и со цел да стане друго, потребно е да биде детериторијализирано. Спротивно, *настанување-родова-разлика* симултано ги изискува истите две движења како и настанувањето минорен: едно преку кое субјектот ќе биде изолиран од мнозинството, и другото преку кое тој ќе произлезе од малцинството.³⁰

uous process of acquitting, Spivak suggests that process of subjectification is carried on by a subject who tricks the system by using its own means and strategies.

According to Deleuze *becoming* is not an evolutionary question, something that happens to everybody, but it is rather a question of *micropolitics*:

Becoming is a rhizome, not a classificatory or genealogical tree. Becoming is certainly not imitating, or identifying with something; neither is it regressing-progressing; neither is it corresponding, establishing corresponding relations; neither is it producing, producing a filiation or producing through filiation. Becoming is a verb with a consistency all its own; it does not reduce to, or lead back to, “appearing,” “being,” “equalling,” or “producing.”²⁹

However, I want to argue that besides the unresolved macropolitics that according to Deleuze are the enemy of *becoming* – we can discuss *becoming woman* in a more general cultural context. *Becoming* can happen also in a macropolitical context but only as accumulation of *micro-becomings*.

At the end, I want to propose another becoming, the *becoming-gender-difference* that is based on Deleuze’s notion of *compossible events*. *Being* is always already grand and in order to become *the other*, it needs to be deterritorialized. In contrast, *becoming-gender-difference* simultaneously needs the same two movements as becoming minor: one by which the subject will be isolated from majority, and another by which it will rise up from minority.³⁰

Разликата помеѓу деридаовската *différance* и делезовската концепција за изразувањето на разликата почива врз концептот на *компосибилноста* кој подразбира еден вид *дисјунктивна дијалектика*:

Изразениот свет е сочинет од диференцијални релации и сингуларности кои се допираат. Тој е обликуван како свет токму во онаа мерка во која низата која зависи од секоја сингуларност конвергира со низата која зависи од другите. Оваа конвергенција ја дефинира „компосибилноста“ како правило на светската синтеза. Онаму каде што низите дивергираат, почнува друг свет, инкомпосибилен со првиот. Така, невообичаениот поим на компосибилноста е дефиниран како континуум од сингуларности, со што континуитетот ја има конвергенцијата на низите како свој идеационен критериум. Следува дека поимот на инкомпосибилноста не може да се сведе на поимот на противречноста.³¹

Според Делезовата дефиниција на компосибилноста, релацијата помеѓу настаните не може да биде дефинирана како каузална или консеквенцијална, туку настаните можат или да коегзистираат или се невозможни: „Настаните никогаш не се причина еден на друг, туку поскоро влегуваат во релации на квазикаузалност, една нереална сенишна каузалност, која бескрајно одново се појавува во две смисли“.³²

„Два настана се компосибилни кога низите коишто се организирани околу нивните сингуларности се шират во сите насоки; тие се инкомпосибилни кога низата дивергира во област на конститутивни сингуларности.“³³

Настанот на *настанување-родова-разлика* не отвора можност за какво и да било привилегирање на *настанувањето-жена* од едноставна причина што наместо присвојувањето и нагласката ставена врз

The difference between the Derridean *différance*, and the Deleuzean conception of expression of difference relies on the concept of *compossibility* that entails a kind of a *disjunctive dialectics*:

The expressed world is made of differential relations and of contiguous singularities. It is formed as a world precisely to the extent that the series which depend on each singularity converge with the series which depend on others. This convergence defines “compossibility” as a rule of a world synthesis. Where the series diverge, another world begins, impossible with the first. The extraordinary notion of compossibility is thus defined as a continuum of singularities, whereby continuity has the convergence of series as its ideational criterion. It follows that the notion of impossibility is not reducible to the notion of contradiction.³¹

According to Deleuze’s definition of compossibility the relation between events cannot be defined as causal and consequential but events can either co-exist or are impossible: “Events are never causes of one another, but rather enter the relations of quasi-causality, an unreal ghostly causality, endlessly reappearing in the two senses.”³²

“Two events are compossible when the series which are organised around their singularities extend in all directions; they are impossible when the series diverge in vicinity of constitutive singularities.”³³

The event of *becoming-gender-difference* does not give way to any privileging of *becoming-woman* for the simple reason that instead of appropriation and emphasis given to woman it thinks *becoming* as compossible

жената, тој го мисли *настџанувањето* како композибилни настани на повеќекратни настанувања.

Превод од англиски јазик:
Ана Димишковска Трајаноска

Белешки:

1. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi (London: The Athlone Press, 1987).
2. Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Women and Modernity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 216.
3. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 277.
4. Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1999), 35.
5. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 275-276.
6. Jenny Bay, "Girls and Becoming-Woman," *Vitanza*, E5352, Deleuze & Guattari and Rhetorical Theory Wed, 11 Dec 1996, 30 March 2006. <www.uta.edu/HyperNews/get/delgua/46.html>.
7. Ibid.
8. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 275.
9. Jenny Bay, "Girls and Becoming-Woman."
10. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 277.
11. Jenny Bay, "Girls and Becoming-Woman."
12. Ibid.

events of multiple becomings.

Notes:

1. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi (London: The Athlone Press, 1987).
2. Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Women and Modernity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 216.
3. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 277.
4. Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1999), 35.
5. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 275-276.
6. Jenny Bay, "Girls and Becoming-Woman," *Vitanza*, E5352, Deleuze & Guattari and Rhetorical Theory Wed, 11 Dec 1996, 30 March 2006. <www.uta.edu/HyperNews/get/delgua/46.html>.
7. Ibid.
8. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 275.
9. Jenny Bay, "Girls and Becoming-Woman."
10. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 277.
11. Jenny Bay, "Girls and Becoming-Woman."
12. Ibid.

13. Ibid.
 14. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 291.
 15. James Williams, "Deleuze," University of Dundee, 12 January, 2004. Available at <<http://www.dundee.ac.uk/philosophy/williams/Deleuze/>>.
 16. Claire Colebrook. "A Grammar of Becoming: Strategy, Subjectivism, and Style." *Becomings – Explorations in Time, Memory, and Futures*. ed. Elizabeth Grosz (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 117 – 118.
 17. Patricia MacCormack, "Perversion: Transgressive Sexuality and Becoming-Monster" *thirdspace 3/2* (March 2004): 27-40 (print), 23 pars. (web). 2 April 2006. Available at http://www.thirdspace.ca/articles/pr_3_2_maccormack.htm
 18. Ibid.
 19. Ibid.
 20. Patricia MacCormack, "Perversion: Transgressive Sexuality and Becoming-Monster."
 21. Colebrook, 118.
 22. Ibid., 132.
 23. Ibid.
 24. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 377.
 25. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester (London: Continuum, 2004), 170.
 26. Gilles Deleuze, *Pure Immanence Essays on A Life*. Introduction: John Reichman (New York: Zone Books. 2001), 86.
13. Ibid.
 14. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 291.
 15. James Williams, "Deleuze," University of Dundee, 12 January, 2004. Available at <<http://www.dundee.ac.uk/philosophy/williams/Deleuze/>>.
 16. Claire Colebrook. "A Grammar of Becoming: Strategy, Subjectivism, and Style." *Becomings – Explorations in Time, Memory, and Futures*. ed. Elizabeth Grosz (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 117 – 118.
 17. Patricia MacCormack, "Perversion: Transgressive Sexuality and Becoming-Monster" *thirdspace 3/2* (March 2004): 27-40 (print), 23 pars. (web). 2 April 2006. Available at http://www.thirdspace.ca/articles/pr_3_2_maccormack.htm
 18. Ibid.
 19. Ibid.
 20. Patricia MacCormack, "Perversion: Transgressive Sexuality and Becoming-Monster."
 21. Colebrook, 118.
 22. Ibid., 132.
 23. Ibid.
 24. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 377.
 25. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester (London: Continuum, 2004), 170.
 26. Gilles Deleuze, *Pure Immanence Essays on A Life*. Introduction: John Reichman (New York: Zone Books. 2001), 86.

- | | |
|---|---|
| 27. Deleuze, <i>The Logic of Sense</i> , 89. | 27. Deleuze, <i>The Logic of Sense</i> , 89. |
| 28. Judith Butler, <i>The Psychic Life of Power</i> (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 118. | 28. Judith Butler, <i>The Psychic Life of Power</i> (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 118. |
| 29. Deleuze and Guattari, <i>A Thousand Plateaus</i> , 239. | 29. Deleuze and Guattari, <i>A Thousand Plateaus</i> , 239. |
| 30. Ibid., 291. | 30. Ibid., 291. |
| 31. Deleuze, <i>The Logic of Sense</i> , 127-128. | 31. Deleuze, <i>The Logic of Sense</i> , 127-128. |
| 32. Ibid., 39. | 32. Ibid., 39. |
| 33. Ibid., 196. | 33. Ibid., 196. |

Ана
Димишковска
Трајаноска

Делез и Лајбниц: во диплите на барокната мисла

1. Бисерот со неправилна форма

Длабоко внатре, во етимолошките пластови кои го обвиваат потеклото на контроверзната категорија „барок“, лежи необичната, јувелирска слика: сликата за бисер кој не поседува совршена кружна форма ниту сопствена ротациона оска, и кој, следствено, останува лишен од престижот резервиран за „правилните“ претставници на неговиот вид. Трагите од ова првично пежоративно значење на изворниот португалски термин „barroso“ може да се препознаат дури и во неговата современа употреба; имено, идеите за бизарноста, екстравагантноста, ексцентричноста, различните степени и нијанси на отстапување од парадигмата на вообичаеноста, се чести конотативни придружнички на придавката „барокен“. Но сепак, вистинскиот бисер, макар и неправилен, не ја предава така лесно својата драгоценост. Сјајот на невообичаеноста која не успева да се вклопи во постојните обрасци на правилноста, понекогаш умее да се покаже како сила помоќна од самите овие обрасци, способна да ги дестабилизира и видоизмени со субверзивната убавина на новите концептуализации.

Ana
Dimiskovska
Trajanoska

Deleuze et Leibniz : dans les plis de la pensee baroque

1. La perle baroque

Très en profondeur, dans les couches étymologiques qui enrobent l'origine de la catégorie controversée du baroque, gît l'insolite, la précieuse image : l'image d'une perle ne possédant pas une forme parfaitement ronde ni d'axe propre de rotation, et qui, par suite, reste privée du prestige réservé aux exemplaires « réguliers » de son espèce. Les traces de ce sens premier péjoratif du terme originairement portugais de « barroco » peuvent se reconnaître même dans son emploi contemporain ; notamment, les notions de bizarrerie, d'extravagance, d'excentricité, les divers degrés et nuances d'écart du paradigme d'usage sont de fréquentes connotations accompagnatrices de l'adjectif « baroque ». Cependant, la vraie perle, même irrégulière, n'abandonne pas aisément sa valeur. L'éclat de l'insolite qui ne réussit pas à s'insérer dans les modèles existants de régularité parvient parfois à se montrer une force plus puissante que ces modèles mêmes, capable de les déstabiliser et transformer par la beauté subversive des nouvelles conceptualisations.

Всушност, за едно такво мисловно движење сведочи и постепената трансформација, поточно, рехабилитација на концептот на „барокот“ во рамките на историјата и теоријата на уметноста, со неговото фиксирање како означител на еден специфичен уметнички стил, односно на периодот на интензивното развивање на овој стил. Така, „барокните“ одлики на уметничките дела, првично перципирани како девијантни во однос на ренесансниот идеал на складноста - ексцесивноста, драматичноста, комплексноста, изобилството на орнаментацијата, противречните тенденции, емоционалната експресивност - полека се преобразуваат во јадро на новата стилска парадигма која ги обележува уметничките дострели на 17 и раниот 18 век. Но, дали овој „позитивен“ концепт на барокот останува нужно врзан само за уметничките манифестации на креативноста, или неговите граници се доволно растежливи за во себе да ги вклопат како смислени и употребливи и синтагмите „барокна философија“ или „барокна мисла“, напредно со синтагмите „барокна архитектура“, „барокно сликарство“, „барокна музика“? Доколку одговорот на ова прашање е позитивен, постои ли начин да се дојде до корпусот од критериуми и специфични белези - кои нема да се ограничуваат на историските и општокултурните одредници - врз основа на кои извесна философска концепција се квалификува како носител на оваа определба? Признава ли доминантната историско-философска класификација типични „барокни философи“, или, принудена да ги признае, мора и самата да биде подложена на темелно преиспитување и реорганизирање?

Еден од најголемите современи реорганизатори на концептуалните шеми од најширок дострел, францускиот мислител Жил Делез, со екстензивно развиена елаборација, укажува на неопходноста од едно вакво преиспитување, пледирајќи за едно коренито

D'un tel mouvement spirituel témoigne aussi, en l'occurrence, la progressive transformation ou, plus exactement, réhabilitation du concept de « baroque » dans le cadre de l'histoire et de la théorie de l'art, avec sa fixation comme signifiant d'un style artistique spécifique, c'est-à-dire de la période du développement intensif de ce style. Ainsi, les caractères baroques des œuvres d'art, perçus d'abord comme déviants par rapport à l'idéal d'harmonie de la Renaissance – le caractère excessif, dramatique, la complexité, l'abondance de l'ornementation, les tendances contradictoires, l'expressivité émotionnelle – deviennent peu à peu le noyau même du nouveau paradigme stylistique qui marque les œuvres artistiques du dix-septième siècle et du début du dix-huitième. Mais ce concept positif de « baroque » reste-t-il nécessairement lié aux seules manifestations artistiques de la créativité, ou ses frontières sont-elles suffisamment extensibles pour inclure en elles comme pensés et utilisables aussi les syntagmes de « philosophie baroque » ou de « pensée baroque », en même temps que ceux d'« architecture baroque », de « peinture baroque », « musique baroque » ? Si la réponse à cette question est positive, existe-t-il un moyen de parvenir au corpus de critères et marques spécifiques – ne se limitant pas aux caractérisations historiques et culturelles en général – sur la base desquelles une conception philosophique se qualifie comme porteuse de cette détermination ? La classification historico-philosophique dominante reconnaît-elle des « philosophies baroques » spécifiques, ou, contrainte à les reconnaître, doit-elle elle-même se soumettre à un réexamen et une réorganisation fondamentale ?

L'un des plus grands réorganiseurs contemporains des schémas conceptuels de la plus vaste portée, le philosophe français Gilles Deleuze, montre, de façon extensivement élaborée, la nécessité d'un tel réexamen, en plaidant pour une compréhension radicalement nouvelle du

ново сфаќање на поимот на „барокот“. Оваа концепција, детално разработена во неговото дело „Дипла - Лајбниц и барокот“ има за цел да послужи како своевидна двојна платформа: од една страна, потпирајќи се врз елементите на Лајбницовата мисла, да ги (ре)конструира темелните одлики на барокната философија, а од друга, да понуди концептуални инструменти за анализа на современите уметнички и научни тенденции во кои се препознаваат споменатите одлики.

На тој начин се насираат контурите на она длабоко единство на трите плана - уметноста, науката и философијата - за кои зборуваат Делез и Гатари во својата прочуена студија *Што е филозофијата*. Имено, според овој авторски тандем, уметноста, науката и философијата претставуваат различни, но суштински сродни начини на борба со „хаосот“, определен како онаа болна и загрижувачка состојба во која мислата се измолкнува од самата себеси, а идеите „бегат, (...) исчезнуваат одвај оформени, веќе нагризени од забравот или паднати во други со кои уште помалку владееме“. ¹ Образувањето „мнение“ како елементарен напор за поврзување на идеите според еден минимален корпус на заштитнички правила е нашата вообичаена, речиси инстинктивна реакција на отворање на „чадор“ кој нè штити од хаосот. Сепак, според Делез и Гатари, уметноста, науката и философијата одат понатаму, изискуваат повеќе: тие „извлекуваат планови врз хаосот“ образувајќи нови, специфични реалности, нови креативни форми, т.н „хаоиди“. „Накучо, хаосот има три ќерки во зависност од планот што го пресекува: тоа се Хаоидите, уметноста, науката и филозофијата, како форми на мислата или на создавањето. Хаоиди ги нарекуваме реалностите кои настанале на плановите коишто го сечат хаосот“. ² Сепак, вистинската цел на борбата која ја водат овие три

concept de « baroque ». Cette conception, travaillée en détail dans son ouvrage intitulé « Pli – Leibniz et le baroque », a pour but de servir comme une double plateforme : d'une part, en s'appuyant sur les éléments de la pensée leibnizienne, de (re)construire les caractères fondamentaux de la philosophie baroque, et de l'autre, d'offrir des instruments conceptuels pour l'analyse des tendances artistiques et scientifiques contemporaines où se reconnaissent les caractères mentionnés.

De cette façon se distinguent les contours de cette profonde unité des trois plans – art, science et philosophie – dont parlent Deleuze et Guattari dans leur célèbre ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie*. En fait, selon les deux auteurs, l'art, la science et la philosophie représentent des modes divers, mais fondamentalement proches de lutte avec le « chaos », défini comme cette douloureuse et inquiétante situation où la pensée s'échappe à elle-même, et les idées « fuient, (...) disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage ». ¹ Former une « opinion » en tant qu'effort élémentaire de liaison des idées suivant un corpus minimal de règles protectrices est notre habituelle, pour ainsi dire instinctive réaction d'ouverture d' « ombrelle » qui nous protégera du chaos. Cependant, selon Deleuze et Guattari, l'art, la science et la philosophie vont plus loin, exigent davantage : ils « tirent des plans sur le chaos », créant de nouvelles réalités spécifiques, de nouvelles formes créatives, i.e. « chaoïdes ». « Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création. On appelle chaoïdes les réalités produites sur des plans qui recoupent le chaos ». ² Toutefois, le véritable but du combat que mènent ces trois formes de la pensée n'est pas le chaos même ; en fait, « la lutte

форми на мислата не е самиот хаос; имено, „борбата со хаосот не е ништо друго туку инструмент на една подлабока борба против мнението, зашто токму од него потекнува несреќата на луѓето.“³ Според Делез и Гатари, клишето е она што го попречува продорот на ветровитиот хаос во уметничката, научната или философската визија, она што ја онеспособува нејзината приемчивост за квантите на новоста генерирана од онаа страна на заштитниот чадор. „Сликарот не слика врз празно платно, ниту пак писателот пишува врз бела страница, туку страницата или платното се веќе толку многу покриени со претходно постоечки и претходно утврдени клишеа, така што е нужно тие најпрвин да се избришат, да се исчистат, да се истенчат, па дури и да се распарчат за да се изложат на провев што произлегол од хаосот и којшто ни ја носи визијата.“⁴ Така, ниту философот не оперира со свежи, чисти и неоптоварени концепти, туку својата темелна активност на „образување, изумување, создавање поими“⁵ ја практикува на двојното бојно поле на разорување на клишеата, од една страна, и едновремена артикулација, давање конзистентност на менталниот хаос, негова преобразба во „хаосмос“ од друга страна.

Начинот на кој Делез ја игра оваа „симултанка“ во образувањето на новиот поим на барокот е репрезентативен пример за сите стратегиски финеси, менталниот напор и исклучителната теориска подготвеност кои ги изискува споменатата борба, но едновремено и за епистемолошката и методолошка ризичност на ваквиот потфат. Имено, за да се дојде до оската на кристализација на философскиот поим на барокот, неопходно е да се направи, во согласност со претходно изложената теза за сродноста на „хаотидите“, своевиден трансверзален рез. Овој рез поминува не само низ признаените, веќе типизирани уметнички форми на барокното клише (барокната архитектура,

avec le chaos n'est que l'instrument d'une lutte plus profonde contre l'opinion, car c'est de l'opinion que vient le malheur des hommes ».³ Selon Deleuze et Guattari, le cliché est ce qui empêche l'entrée du venteux chaos dans la vision artistique, scientifique et philosophique, ce qui détruit sa réceptivité aux quanta de la nouveauté générée de ce côté de l'ombrelle de protection. « Le peintre ne peint pas sur une toile vierge, ni l'écrivain n'écrit sur une page blanche, mais la page ou la toile sont déjà tellement couvertes de clichés préexistants, préétablis, qu'il faut d'abord effacer, nettoyer, laminier, même déchiqueter pour faire passer un courant d'air issu du chaos qui nous apporte la vision ».⁴ Ainsi, le philosophe n'opère pas non plus avec des concepts neufs, purs et libres, mais c'est sur un double champ de bataille qu'il pratique son activité d'« élaboration, invention, création de concepts »,⁵ détruisant les clichés, d'une part, donnant d'autre part consistance au chaos mental, avec sa transformation en « chaosmos ».

La façon dont Deleuze joue cette « simultanée » dans l'élaboration du nouveau concept du baroque est un exemple représentatif de toutes les finesses stratégiques, de l'effort mental et de l'exceptionnelle maîtrise théorique que réclame ladite lutte, mais en même temps du risque épistémologique et méthodologique d'une telle entreprise. En fait, pour arriver à l'axe de cristallisation du concept philosophique du baroque, il est indispensable de faire, en accord avec la thèse préalablement exposée de parenté des « Chaoïdes », une coupure transversale. Cette coupure passe non seulement à travers les formes artistiques reconnues, déjà typées du cliché baroque (l'architecture, la musique et la peinture baroque), mais

музика и сликарство), туку и низ низа научни концепции (математичките теории за ирационалните броеви, инфинитезималниот калкулус, фракталите, физичко-психолошките теории за перцепцијата, итн) во кои се препознаваат „барокните“ одлики.⁶ Сепак, клучниот фактор на оваа реконцептуализација е идејната подлога на барокот екстрахирана од философскиот терен, која Делез ја наоѓа олицетворена токму во Лајбницовата мисла. А бисерот уловен во таквото нуркање, базичниот феномен околу кој Делез ќе ја изгради својата концепција за барокот, навистина има „неправилна“, криволиниска форма. Него Делез го означува со полисемичниот термин „le pli“ кој, во зависност од контекстот на употреба, може да се преведе како „дипла“, „набор“, „фалта“, „свиок“, „слој“, „пласт“, „брчка“, „обвивка“, „нерамна“ „превалец“, „закривеност“. Овој термин, очевидно, стои за она коешто во зависност од текстурата на материјата во која дејствува, добива различни форми и имиња, но останува идентично со своето опирање на рамнината, на праволиниската перспектива, сведочејќи за внатрешното присуство на некаков вид *сила*, динамика со која оддишува секое парче на телесноста - од просирната свила до грамадните планински масиви.

2. Диплите и барокот

Не оспорувајќи го значењето и дострелот на оваа Делезова категоријална инвенција, внимателниот читател може оправдано да го постави прашањето за нејзината релевантност и врска со философските концептуализации, особено кога станува збор за издржаноста на повикувањето на Лајбницовата философија како лајтмотив на возобновеното сфаќање на барокот. Ова прашање едновременно засега и една контроверза од поголем дострел, поврзана со гене-

aussi à travers une suite de conceptions scientifiques (les théories mathématiques des nombres irrationnels, le calcul infinitésimal, les fractales, les théories psychologiques de la perception, etc.) où se reconnaissent les caractéristiques « baroques ». ⁶ Toutefois, le facteur clé de cette reconceptualisation est le soubassement intellectuel du baroque extrait du terrain philosophique, que Deleuze trouve personnifié précisément dans la pensée de Leibniz. Et la perle trouvée dans une telle plongée, le phénomène basique autour duquel Deleuze construira sa conception du baroque, a véritablement une forme « irrégulière ». Deleuze désigne celle-ci avec le terme polysémique de « pli ». Ce terme, apparemment, est là pour désigner ce qui, selon la texture de la matière dans laquelle il opère, reçoit des formes et noms divers, mais reste identique par sa résistance au plat, à la perspective droite, témoignant de la présence intérieure d'une espèce de « force », de dynamique que respire toute partie du corporel – de la soie transparente aux gigantesques massifs montagneux.

2. Les plis et le baroque

Sans contester la signification ni la portée de cette invention catégorielle de Deleuze, le lecteur attentif peut à bon droit poser la question de sa pertinence et de son lien avec les conceptualisations philosophiques, en particulier quand il s'agit du bien-fondé du recours à la philosophie de Leibniz comme leitmotiv du renouvellement de la compréhension du baroque. Cette question concerne en même temps aussi une controverse de plus grande portée, liée à la méthode interprétative générale de De-

ралниот интерпретативен метод на Делез применет во анализата на концепциите на големите историско-философски фигури, како Спиноза, Хјум, Кант или Ниче, кои се, освен Лајбниц, исто така предмет на неговиот интерес. Имено, самиот Делез го признава присуството на своевидно интерпретативно насилство својствено за неговата постапка, опишувајќи ја како вид интелектуална содомија, прикрадување зад грбот на авторот кој го проучува, и произведување потомство кое е несомнено исход на интерпретираниот автор, но едновременно е и различно, „монструозно“. ⁷ Алтернативно, и во помалку провокативна форма, овој „метод“ е означен и како „вентрилоквијација“, односно „зборување низ стомакот“ на другите философи, кое не мора нужно да биде сфатено како свесна злоупотреба на интерпретативните канони од Делезова страна, туку како артикулација на неговите сопствени гледишта преку говорот за туѓите, низ еден специфичен вид на философска креативност. ⁸

Во случајот на Лајбниц, креативноста на Делезовата интерпретација е неспорен факт; но предизвикот се состои во тоа да се определи границата до која таа може конзистентно да се спроведува без да се пресврти во својата опачина - некохерентно поигрување со дискурзивните норми и компоненти, со едновременно задржување на имиџот и репутацијата на смислен и логички цврсто структуриран дискурс. Оттаму, Делезовата теориска постапка постојано осцилира на тенката граница помеѓу оригиналноста и потенцијалната методолошка ранливост. Нејзината оригиналност се огледа во синтезата и трансферот на увидите црпи од различни мисловни регистри, кои ја образуваат сугестивната моќ на метафоричното и аналошкото мислење. Од друга страна, ранливоста се однесува на проблемот на одржување на логичката

leuze appliquée dans l`analyse des concepts des grandes figures historico-philosophique, telles que Spinoza, Humes, Kant et Nietzsche, qui font de même l`objet de son intérêt. En effet, Deleuze lui-même reconnaît la présence d`une véritable violence interprétative propre à sa démarche, décrivant celle-ci comme une forme de sodomie, une entreprise menée derrière le dos de l`auteur qu`il étudie, et la production d`une postérité indubitablement issue de l`auteur interprété, mais en même temps aussi différente, « monstrueuse ». ⁷ Alternativement, et sous une forme moins provocatrice, cette « méthode » est caractérisée comme une « ventriloquisation », c`est-à-dire un « parler du ventre » des autres philosophes, qui ne doit pas nécessairement être compris comme un abus conscient des canons interprétatifs de la part de Deleuze, mais comme l`articulation de ses propres points de vue à travers le discours sur les points de vue des autres, dans un genre spécifique de créativité philosophique. ⁸

Dans le cas de Leibniz, la créativité de l`interprétation de Deleuze est un fait incontestable ; mais la gageure consiste à déterminer la frontière jusqu`à laquelle celle-ci peut s`effectuer avec consistance sans se retourner vers son contraire - un jeu incohérent avec les normes et composantes discursives, en préservant le prestige et la réputation d`un discours pensé et logiquement solidement structuré. De là, la démarche théorique de Deleuze oscille constamment à l`étroite frontière entre l`originalité et la potentielle vulnérabilité méthodologique. Son originalité se reflète dans la synthèse et le transfert des points de vue tirés de divers registres de pensée, qui font la puissance suggestive de la pensée métaphorique et analogique. D`autre part, la vulnérabilité se rapporte au problème de préservation de la cohérence et solidité logique d`une telle oeuvre discursive, en par-

кохерентност и издржаност на таквата дискурзивна творба, особено кога таа има аргументативни и експликативни претензии.

Така, на пример, според Делез, адекватното разбирање на некои од темелните Лајбницови концепти, како што е, првенствено, концептот на монадата - е невозможно без повикување и упатување на уметничките конструкции на барокот, особено на барокната архитектура. Во таа смисла, прочуената Лајбницова теза дека „монадите воопшто немаат прозорци преку кои нешто може да влезе или да излезе“⁹ Делез ја поврзува со барокниот архитектонски идеал на капела од црн мермер, во која светлината продира низ невидливи отвори, кои не овозможуваат ништо да се види однадвор, но кои ги осветлуваат декорациите на внатрешноста. Според Делезовата сугестија, „невозможно е да се сфати лајбницовската монада и нејзиниот систем светлина-огледало-гледна точка-внатрешна декорација, доколку не се поврзе со барокната архитектура. Таа гради капели и соби во кои светлината доаѓа од отвори кои се невидливи за самиот жител“.¹⁰

Меѓутоа, ваквата позиција повлекува дека доколку одредницата „барокен“ ја користиме во објаснувачка, расветлувачка функција на некој друг концепт, тоа значи дека неа ја претпоставуваме како веќе претходно позната, и теориски релативно неспорна. Но од друга страна - и во тоа се огледа споменатата ранливост на Делезовата позиција - една од основните нишки која се повлекува низ целата Делезова аргументација е токму поентата за фундаменталната тешкотија, проблемот на определбата на самиот поим на барокот. Така, според неговите зборови, „...во случајот на Барокот станува збор за тоа да се дознае дали може (или не може) да се измисли кон-

тицијер quand celle-ci a des prétentions argumentatives et explicatives.

Ainsi, par exemple, selon Deleuze, une compréhension adéquate de certains des concepts fondamentaux de Leibniz, comme, tout d'abord, le concept de la monade – est impossible sans faire appel aux constructions artistiques du baroque, en particulier à l'architecture baroque. En ce sens, Deleuze relie la célèbre thèse de Leibniz que « les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir »⁹ à l'idéal architectural de la chapelle de marbre noir baroque, où la lumière passe par des ouvertures invisibles, qui ne permettent de rien voir du dehors, mais qui éclairent les décorations de l'intérieur. Suivant la suggestion de Deleuze, « Il est impossible de comprendre la monade leibnizienne, et son système lumière-miroir-point de vue-décoration intérieure, si on ne les rapporte pas à l'architecture baroque. Celle-ci dresse des chapelles et des chambres où la lumière rasante vient d'ouvertures invisibles à l'habitant même ».¹⁰

Toutefois, une telle position entraîne que si nous utilisons le déterminant de « baroque » dans une fonction d'explication, d'éclaircissement de quelque autre concept, cela signifie que nous le supposons comme préalablement connu, et théoriquement incontestable. Mais, d'autre part – et c'est là que se voit ladite vulnérabilité de la position de Deleuze – un des fils qui passe à travers toute l'argumentation de Deleuze est justement le point de difficulté fondamental, le problème de la détermination de la notion même de baroque. Ainsi, selon ses propres mots, « ... dans le cas du Baroque il s'agit de savoir si l'on peut inventer un concept capable (ou non) de lui donner l'existence. Les perles irrégulières exis-

цепт способен да му подари постоење. Неправилните бисери постојат, но Барокот нема никаква причина да постои без некаков концепт кој ја образува самата оваа причина. Лесно е Барокот да се направи непостоен, доволно е само да не се предложи концепт за него.¹¹ Во тој дух, другата темелна нишка на Делезовата интелектуална конструкција, која оди во сосем спротивната насока од првата, е базирана врз користењето на поставките на Лајбницовата философија, со цел да се оформи концептот кој допрва ќе ја втемели егзистенцијата на барокот. Така, како што може да се забележи, хомонимијата, повеќесмисленоста на самиот поим на барокот кој Делез умешно го користи час во вообичаеното, час во проширеното „философско“ значење, ја надвиснува над неговата позиција древната логичка опасност на вртење во маѓепсан круг; во овој круг, имено, Лајбницовата философија би се разјаснувала преку барокот, а барокот - преку Лајбницовата философија.

Сепак, оваа теориски проблематична ситуација Делез се обидува да ја надмине со сугестијата за идентичноста на проблемот кој го зафаќаат спомнатите два аспекта, само приоѓајќи му од различни страни; имено, „се сведува на исто прашањето дали Лајбниц е барокен философ *par excellence*, или дали тој образува концепт способен да му подари постоење на Барокот сам по себе.“¹² Излезот, имено, се состои во внесувањето во игра на еден нов, трет член - „оперативниот концепт“ на диплата (le pli); низ овој концепт, смета Делез, поминува барокната линија која би можела да ги обедини архитектите, сликарите, музичарите, поетите и философите.¹³

tent, mais le Baroque n'a aucune raison d'exister sans un concept qui forme cette raison même. Il est facile de rendre le Baroque inexistant, il suffit de ne pas en proposer de concept ».¹¹ Dans cet esprit, l'autre fil fondamental de la construction intellectuelle de Deleuze, qui va dans une direction tout à fait contraire à la première, est basée sur l'utilisation des fondements de la philosophie de Leibniz dans le but de former le concept qui fondera l'existence du baroque. Ainsi, comme on peut le remarquer, l'homonymie, la polysémie de la notion même de baroque que Deleuze utilise habilement tantôt dans le sens habituel, tantôt dans le sens extensif « philosophique », fait pencher au-dessus de sa position le vieux risque logique de tourner en rond dans un cercle vicieux ; dans ce cercle, en effet, la philosophie de Leibniz s'expliquerait par le baroque, et le baroque – par la philosophie de Leibniz.

Deleuze s'efforce toutefois de surmonter cette situation théoriquement problématique par la suggestion de l'identité du problème que posent les deux aspects mentionnés, l'abordant seulement de côtés différents ; en effet, « il revient (...) au même de se demander si Leibniz est le philosophe baroque par excellence, ou s'il forme un concept capable de faire exister le Baroque en lui-même ».¹² L'issue se trouve, en fait, dans l'introduction d'un nouveau et troisième article – le concept opératif du pli ; c'est par ce concept, considère Deleuze, que passe la ligne baroque qui pourrait unir architectes, peintres, musiciens, poètes et philosophes.¹³

Comme il ressort des définitions de Deleuze, le recours à l'idée du « pli » comme détermination fondamentale de la conception du baroque a visiblement de bien plus grandes ambitions que de n'être qu'une effective utilis-

Како што произлегува од Делезовите определби, потпирањето врз идејата за „диплата“ како темелна одредница на концепцијата за барокот очигледно има далеку поголеми амбиции отколку да биде само

ефектно користење на естетските потенцијали на една метафора, која, наспроти сета своја допадливост, може да има само крајно ограничен експланаторен дострел. Оваа идеја, имено, има за цел да му овозможи на Делез да ја избегне есенцијалистичката стапица, и барокот да го определи преку неговата функционална, оперативна страна, која се состои токму во создавањето дипли и набори, во нивното „бесконечно продолжување“ и варирање на најразлични начини и во разновидни материјални и духовни медиуми.

„Барокот не упатува на некаква суштина, туку поскоро на една оперативна функција, на една одлика. Тој без престан создава дипли. Тој не ги изнаоѓа: во него се среќаваат сите дипли дојдени од Ориентот, грчките, римските, романските, готските, класичните дипли... Но тој ги витка и ги превиткува диплите, ги води во бесконечност, дипла врз дипла, дипла во дипла. Одлика на барокот е диплата која оди до бесконечност“.¹⁴

Следствено, диплата претставува и една од шесте темелни естетички карактеристики на барокот, кои, според Делез, овозможуваат да се објасни неговата изразита специфичност, како и можноста, на неарбитрарен начин, концептот на барокот да се прошири надвор од неговите историски граници, станувајќи релевантен и за анализата на современите уметнички тенденции.

Така, преку идејата за диплата, смета Делез, барокот го измислува „бесконечното дело“, односно делото со бесконечно дејствување. Од една страна, диплата ги афицира сите видови материја, преобразувајќи ги во материи на изразувањето, диференцирани според различните скали, брзини и вектори на нивното движење и модификување.¹⁵ Благодарение на так-

tion des potentiels artistiques d`une métaphore, laquelle, si attrayante qu`elle soit, ne peut avoir qu`une portée explicative fort réduite. Cette idée, en fait, a pour but de permettre à Deleuze d`éviter le piège essentialiste, et de définir le baroque par son côté fonctionnel, opératif, qui consiste justement dans la création de plis et replis, dans leur « prolongement infini » et leur variation des plus diverses façons, dans des médiums matériels et spirituels de toutes sortes.

« Le Baroque ne renvoie pas à une essence, mais plutôt à une fonction opératoire, à un trait. Il ne cesse de faire des plis. Il n`invente pas la chose : il y a tous les plis venus d`orient, les plis grecs, romains, gothiques, classiques... Mais il courbe et recourbe les plis, les pousse à l`infini, pli sur pli, pli selon pli. Le trait du Baroque, c`est le pli qui va à l`infini ».¹⁴

En conséquence, le pli représente aussi l`une des six caractéristiques fondamentales du baroque, qui, selon Deleuze, permettent d`expliquer son extrême spécificité, ainsi que la possibilité que, de façon non arbitraire, le concept du baroque s`élargisse hors de ses frontières historiques, devenant pertinent pour l`analyse aussi des tendances artistiques contemporaines.

Ainsi, avec l`idée du pli, estime Deleuze, le baroque invente-t-il « l`oeuvre infinie », c`est-à-dire l`oeuvre à opération infinie. D`un côté, le pli affecte toutes sortes de matière, les transformant en matières de l`expression, différenciées selon les diverses échelles, les vitesses et vecteurs de leur mouvement et modification.¹⁵ Grâce à un tel geste, les montagnes et les eaux, le papier, l`étouffe,

виот гест, планините и водите, хартијата, штофот, живите ткива, мозокот, одново ја откриваат својата прикриена сродност како облици на материјата податлива за свивање, набирање, диплење, раздиплување, раслојување. Но, од друга страна, едновременно со претворањето на секој вид материја во материја на изразувањето, диплата „ја определува и ја покажува формата, ја претвора во форма на изразувањето, Gestaltung, генетички елемент или бесконечна линија на инфлексијата, крива со единствена варијабла“.¹⁶

На темелната идеја на диплата, Делез понатаму ѝ ги придружува останатите пет естетички критериуми на барокот: 1) двојството на внатрешноста и надворешноста, 2) двојноста на „горниот“ и „долниот“ слој 3) идејата за „раздиплувањето“ 4) идејата за текстурата како специфична отпорност на материјалот, и 5) потрагата по парадигма која ќе овозможи воочување на „формалните елементи на диплата“.¹⁷ Содејството на овие критериуми има за цел да ги разниша не само историските, туку и дисциплинарните меѓи кои го расцепкуваат(т) подрачјето на барокното, односно нео-барокното творештво. Како негови репрезентативни модерни инстанци, од делезовската перспектива, сега се вбројуваат, меѓу останатите, прозата на Пруст, поезијата на Маларме, музиката на Пјер Буле (Pierre Boulez) (чија композиција „Pli selon pli“ е инспирирана токму од Малармеовите песни), сликарството на Симон Хантаи (Simon Hantaï) базирано врз динамиката на диплење и раздиплување на платнените површини, како и низа други современи уметнички пројави во кои се среќава доминантното присуство на споменатите критериуми.

Сепак, шесте критериуми кои ги елелиборира Делез, немаат, како што и претходно беше споменато,

les tissus vivants, le cerveau, dévoilent à nouveau leur parenté cachée en tant que formes de la matière susceptibles d'ondulation, de plissage, pliage, dépliage/déplatement, clivage. Mais, d'autre part, en même temps que la transformation de toute espèce de matière en matière de l'expression, le pli « détermine et fait apparaître la Forme, il en fait une forme d'expression, Gestaltung, l'élément génétique ou la ligne infinie d'inflexion, la courbe à variable unique. »¹⁶

A l'idée de base/fondamentale du pli, Deleuze joint ensuite les cinq autres critères esthétiques du baroque : 1) la dualité de l'intérieur et de l'extérieur 2) la dualité de la couche du haut et du bas 3) l'idée du dépli 4) l'idée de la texture comme résistance spécifique du matériau, et 5) la recherche du paradigme qui permettra de discerner les « éléments formels du pli ».¹⁷ L'action conjuguée de ces critères a pour but d'ébranler les frontières non seulement historiques mais aussi disciplinaires qui divisaient et divisent le domaine du baroque, en l'occurrence de la création néo-baroque. Au nombre de ses instances de représentation modernes, selon la perspective de Deleuze, se rangent désormais, entre autres, la prose de Proust, la poésie de Mallarmé, la musique de Pierre Boulez (dont le morceau « Pli selon pli » est inspiré justement par les poèmes de Mallarmé), la peinture de Simon Hantaï, basée sur la dynamique du pliage et dépliage des surfaces des toiles, ainsi qu'une foule d'autres créations artistiques contemporaines où se rencontre la présence dominante des critères mentionnés.

Cependant, les six critères qu'élaboré Deleuze n'ont pas, comme il a été mentionné plus haut, une importance

исклучиво естетско значење. Тие служат како платформа којашто овозможува да се анализира не само придонесот на барокот кон уметноста воопшто, туку и придонесот на лајбницовската перспектива кон философијата, прочитана низ еден нов клуч кој го открива поскоро нејзиниот внатрешен сензибилитет отколку нејзината апстрактна рационална структура.

3. Лајбниц: барокната игра на светот

Поставувајќи го прашањето за оправданоста и дострелот на ова читање на Лајбниц како „барокен философ“, најнапред треба да се земе предвид фактот дека со оглед на тоа што неговото творештво му припаѓа на периодот на седумнаесеттиот и почетокот на осумнаесеттиот век - добата на цветање на барокот како творечка парадигма - ваквата синтагма е далеку од тоа да звучи а priori бизарно или неиздржано. Исто така, Делезовиот обид да најде подлабок заеднички именител на барокот и Лајбницовата философија претставува, во основа, коректен теориски чекор како обид да се надмине циркуларноста на нивното заемно објаснување. Она што останува податливо за оспорување е изборот, карактерот и статусот на тој заеднички именител - диплата. Очевидно, станува збор за повеќеслојна, визуелно-тактилна метафора која Делез ја користи и како стилско средство, но во основа како експликативно орудие. Со тоа тој ја издигнува на рамништето на „концепт“ кој функционира рамноправно, па дури и супериорно во споредба со останатите неспорни теориски концепти, кои поседуваат значително појасна природа и дефиниција. Оттаму, се поставува прашањето во која мерка нејзиното применување при анализата на Лајбницовата философија може да

exclusivement esthétique. Ils servent de plateforme permettant d`analyser non seulement l`apport du baroque à l`art en général, mais aussi l`apport de la perspective de Leibniz à la philosophie, lue à l`aide d`une nouvelle clé qui découvre plutôt sa sensibilité intérieure que sa structure rationnelle abstraite.

3. Leibniz : le jeu baroque du monde

Posant la question de la pertinence et de la portée de cette lecture de Leibniz comme « philosophe baroque », il faut tout d`abord prendre en compte le fait que, vu que son oeuvre appartient à la période du dix-septième siècle et du début du dix-huitième siècle – période d`épanouissement du baroque en tant que paradigme de création – un tel syntagme est loin de sonner de façon a priori bizarre ou inconsiderée. De même, la tentative de Deleuze pour trouver un plus profond dénominateur commun du baroque et de la philosophie de Leibniz représente, essentiellement, un pas théorique correct en tant que tentative pour dépasser la circularité de leur explication réciproque. Ce qui reste susceptible de contestation est le choix, le caractère et le statut de ce dénominateur commun – le pli. Visiblement, il s`agit d`une métaphore stratifiée, visuelle et tactile, que Deleuze utilise aussi comme moyen stylistique, mais essentiellement comme outil explicatif. Par là, il l`élève au niveau de « concept » qui fonctionne à égalité, et même supérieurement par rapport aux autres concepts théoriques incontestés, qui possèdent une nature et définition beaucoup plus claire. Aussi la question se pose-t-elle de savoir dans quelle mesure son application lors de l`analyse de la philosophie de Leibniz peut se considérer comme dépassant la frontière légitime de la correction interprétative.

се толкува како преминување на легитимната граница на интерпретативната коректност, макар и толкувана во креативна смисла?

Сепак, повторното препрочитување на Лајбниц низ Делезовата решетка, открива дека метафората на диплата не е артифициелно проектирана врз неговата философска концепција, туку експлицитно и изобилно присутна во Лајбницовите текстови, и тоа во голем број значајни експликативни пасуси. Најнапред, во *Новиите огледи за човечкиот разум*, преземајќи ја Локовата идеја за разумот како темна соба (cabinet entièrement obscur), која има само неколку мали отвори преку кои во неа влегуваат надоврешните и видливи слики, Лајбниц неа ја надополнува со претставата за платното (toile) богато со дупли и набори, со цел подобро да го објасни содејството помеѓу вродените и стекнатите познанија. Така, во ова дијалогски структурирано дело Теофил, „портпаролот“ на Лајбниц во имагинарниот разговор со Филалет, застапникот на Локовите аргументи, вели: „...потребно е да се претпостави дека во темната соба постои едно платно (toile) кое ги прима видовите (les espèces), и кое не е рамно, туку избраздено со набори (plis) коишто ги претставуваат вродените познанија. Освен тоа, ова платно или оваа мембрана, оптегната, поседува некој вид енергија или дејствена сила, па дури и акција или реакција приспособена како на минатите набори, така и на оние кои се новодојдени од впечатоците на видовите. А оваа акција би се состоела во извесни вибрации или осцилации, какви што можеме да забележиме кога ќе ја допреме оптегнатата жица, која произведува музички звук. (...) Така, ткаенината која го претставува нашиот мозок треба да биде активна и еластична. Оваа споредба на задоволителен начин може да го објасни она што се случува во мозокот; но што се однесува до душата, која е едноста-

Toutefois, la nouvelle relecture de Leibniz à travers le crible de Deleuze révèle que la métaphore du pli n'est pas projetée artificiellement sur sa conception philosophique, mais qu'elle est explicitement et abondamment présente dans ses textes, et ce, dans un grand nombre d'importants passages explicatifs. Tout d'abord, dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, reprenant l'idée de Locke sur la raison comme un cabinet entièrement obscur, qui n'a que quelques petites ouvertures par lesquelles entrent les images extérieures et visibles, Leibniz la complète avec la représentation de la toile riche en plis et replis, dans le but de mieux expliquer l'interaction entre les connaissances innées et acquises. Ainsi, dans cet ouvrage structuré en dialogue, Théophile, le « porte-parole » de Leibniz dans l'entretien imaginaire avec Philalète, défenseur des arguments de Locke, déclare : « ... il faudrait supposer que dans la chambre obscure il y eût une toile pour recevoir les espèces, qui ne fût pas unie, mais diversifiée par des plis, représentant les connaissances innées; que de plus cette toile ou membrane, étant tendue, eût une manière de ressort ou force d'agir, et même une action ou réaction accommodée tant aux plis passés qu'aux nouveaux venus des impressions des espèces. (...) Ainsi il faut que la toile qui représente notre cerveau soit active et élastique. Cette comparaison expliquerait tolérablement ce qui se passe dans le cerveau ; mais quant à l'âme, qui est une substance simple ou monade, elle représente sans étendue ces mêmes variétés des masses étendues et en a la perception ». ¹⁸ Ainsi, bien que les monades de Leibniz, en tant que substances simples (« atomes de la nature ») n'aient « ni parties, ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible, ¹⁹ cela ne les empêche pas d'avoir des plis sans

вна супстанција или *монада*, таа без да се простира ги претставува истите овие вариетети на просторни маси и има перцепција за нив¹⁸. Така, иако Лајбницовите монади како едноставни супстанции („атоми на природата“) немаат „делови, ниту просторност, ниту облик, ниту возможна деливост“,¹⁹ тоа не ги попречува да имаат бесконечни дипли (plis), во кои се кријат нивните перцепции, иако само дел од нив ѝ се дадени на секоја монада за разделно претставување; како што вели Лајбниц во *Монадологија*, „една душа би можела во самата себеси да го чита единствено она што во неа е разделно претставено; таа не би можела наеднаш да ги раскрие сите свои дипли, бидејќи тие се простираат до бесконечност“.²⁰ Дури и кога зборува за стриктната логичка сфера на феномените на расудувањето, Лајбниц континуирано го употребува терминот „tissu“ (des syllogismes de raisonnement)²¹ конотирајќи го значењето на материја поврзана на специфичен и произволен начин, која стои во суштествен аналошки однос со претходно споменатите претстави на „ткаенината“.

Според тоа, несомнено е дека во своето фокусирање врз идејата за диплата Делез не исчекорува надвор, туку напротив, влегува подлабоко во кругот на Лајбницовите философски претстави. Но она во што се состои вистинското значење на овој потег е обидот да се искористи херменевтичкиот потенцијал на оваа идеја за разјаснување на внатрешната поврзаност на Лајбницовиот систем, како и на некои негови клучни концепти и тези, на начин поинаков од оној на класичните историско-философски интерпретативни техники.

Лајбницовата философија честопати се опишува како философија на континуитетот, во која отсуствуваат резоните, реските и нагли прекини, острите

fin, dans lesquels se cachent leurs perceptions, encore qu'une partie seulement de ceux-ci soit donnée à chaque monade pour une (re)présentation distincte ; comme le dit Leibniz dans sa *Monadologie* , « ...Mais une Ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini ».²⁰ Même quand il parle de la sphère strictement logique des phénomènes de l'entendement, Leibniz emploie continuellement le terme de « tissu » (des syllogismes de raisonnement)²¹ en connotant la signification de la matière reliée de manière spécifique et non arbitraire, laquelle se trouve en rapport analogique avec les représentations ci-dessus mentionnées du « tissu ».

Ainsi donc, il est indéniable que, se centrant sur l'idée du pli, Deleuze ne sort pas du cercle des représentations philosophiques de Leibniz, mais qu'il y entre au contraire plus profondément. Ce qui, cependant, constitue la véritable importance de cette démarche est la tentative d'utilisation du potentiel herméneutique de cette idée pour éclaircir la liaison intérieure du système de Leibniz, ainsi que de certains de ses concepts et thèses-clés, d'une façon autre que celle des techniques classiques d'interprétation historico-philosophique.

La philosophie de Leibniz se dépeint souvent comme une philosophie de la continuité, où l'on ne trouve pas les brusques coupures et interruptions, les fortes oppo-

опозиции помеѓу традиционално спротиставените философски категории (особено помеѓу категориите телесно/духовно, сетилно/разумско). Во таа смисла, барокната идеја за бесконечните дипли фрла нова светлина врз специфичната поврзаност на материјалното и душевното како компоненти на Лајбницовиот систем. Според интерпретацијата на Делез, таа извршува диференцијација во две насоки, на два „ката“ на бесконечното: долниот, на кој се среќаваме со диплите на материјата и горниот, резервиран за диплите на душата, според алегоријата на конструкцијата на барокната двокатна градба, во која материјата се стреми да ги напушти ограниченостите на просторот, и „да се помири со флуидот“.²²

Сфаќањето на монадите како духовни атоми и центри на *сила* (која во Лајбницовиот систем добива статус на супстанција), поврзано со тезата за бесконечната деливост на материјата, нејзината „флуидност“, исто така го изискува повикувањето на идејата за диплата, како модел за поадекватно разбирање на оваа теза. Имено, иако во Лајбницовата концепција материјата поседува бесконечно порозна текстура, тоа не значи дека во нејзиниот крајно суптилен вид оваа текстура напивно исчезнува, како што, според Лајбниц, имплицира, на пример, Декартовата позиција. Деливоста на материјата на дистинктни делови не ја повлекува нивната одвоеност или одвоеност, како што се точките на линијата или зрнцата песок; напротив, според Лајбниц, „делењето на континуираното не треба да се согледува како она на песокот на зрнца, туку како она на лист хартија или на некоја туника на дипли (plis), на таков начин што може да постои бесконечност од дипли, сè помали и помали, без телото никогаш да се разложи на точки или *minima*“.²³ Според тоа, еластичноста или флексибилноста на телата е условена од постоењето

ситуации entre les catégories traditionnellement opposées (particulièrement entre les catégories corporel/spirituel, sensible/rationnel). En ce sens, l'idée baroque des plis jette une nouvelle lumière sur la relation spécifique du matériel et du spirituel comme composantes du système de Leibniz. Selon l'interprétation de Deleuze, celle-ci opère une différenciation dans deux directions, à deux « étages » de l'infini : celui du bas où nous rencontrons les plis de la matière et celui du haut réservé aux plis de l'âme, suivant l'allégorie de la construction de l'édifice baroque à deux étages, où la matière aspire à quitter les frontières de l'espace et « à se concilier avec le fluide ».²²

La compréhension des monades en tant qu'atomes et centre de la force (qui dans le système de Leibniz reçoit le statut de substance), liée à la thèse de la divisibilité infinie de la matière, sa « fluidité » exige de même le recours à l'idée du pli, comme modèle de compréhension plus adéquate de cette thèse. En fait, même si, dans la conception de Leibniz, la matière possède une texture infiniment poreuse, cela ne signifie pas que dans son degré d'extrême subtilité cette texture disparaisse entièrement, comme, selon Leibniz, l'implique, par exemple, la position de Descartes. La divisibilité de la matière en parties distinctes n'entraîne pas leur séparation ou séparabilité, comme c'est le cas pour les points de la ligne ou les grains de sable ; au contraire, selon Leibniz, «La division du continu ne doit pas être considérée comme celle du sable en grains, mais comme celle d'une feuille de papier ou d'une tunique à plis, de telle façon qu'il puisse y avoir une infinité de plis, les uns plus petits que les autres, sans que le corps se dissolve jamais en points ou minima ».²³ Suivant cela, l'élasticité ou la flexibilité des corps est conditionnée par l'existence de parties cohérentes qui forment des plis et des replis, soumis à

на кохерентни делови кои образуваат дипли или набори, податливи за дејствувањето на компресивната сила врз материјата, која, од своја страна, го определува степенот на цврстина, односно на еластичност на телата. Следствено, инхерентниот механизам на материјата кој ја овозможува контракцијата и дилатацијата е токму силата, енергијата која сведочи за примарниот афинитет на материјата и животот, за присуството и дејството не само на компресивните, еластичните, туку и на пластичните сили кои ја организираат органската материја. Како што потенцира Делез, во рамките на Лајбницовата концепција, разликата помеѓу органското и неорганското треба да се согледа првенствено како разлика на векторот: неорганското е насочено кон сè поголеми и поголеми маси материја, во кои дејствуваат статистички механизми, додека органското е насочено кон сè помали и помали поларизирани маси, во кои се активира индивидуирачка машинерија, внатрешната индивидуација карактеристична за нивото на душите (âmes).²⁴

Симултаното користење на одликите на барокот со цел да се стекне подлабок увид во честопати невообичаените Лајбницови философски тези, и користењето на елементите на Лајбницовиот систем со цел да се разбие и модификува уметничкото и културното клише на барокот, ја покажува својата продуктивност и во поглед на интерпретацијата на две особено невралгични точки на Лајбницовата философија - неговата теодицеја и учењето за преетаблираната хармонија.

Во поглед на првата точка, проблемот на оправдувањето на Бог во поглед на изобилството од зло во светот, кое е навидум разорен аргумент наспроти Лајбницовиот оптимизам и идејата за овој свет како најдобар од сите можни светови, неопходно е, како

l'effet de la force compressive sur la matière, laquelle, de son côté, détermine le degré de fermeté, ou d'élasticité des corps. Par suite, le mécanisme inhérent à la matière qui permet la contraction et la dilatation est justement la force, l'énergie qui témoigne de la primordiale affinité de la matière et de la vie, de la présence et l'effet des forces non seulement compressives, élastiques, mais aussi plastiques qui organisent la matière organique. Comme le souligne Deleuze, dans le cadre de la conception de Leibniz, la différence entre l'organique et l'inorganique doit se considérer d'abord comme une différence de vecteur : l'inorganique tend vers des masses de matière de plus en plus grandes, où opèrent des mécanismes statistiques, tandis que l'organique tend à des masses polari-sées de plus en plus petites, où s'active une machinerie individuante, l'individuation intérieure caractéristique du niveau des âmes.²⁴

L'utilisation simultanée des caractères du baroque dans le but d'arriver à une meilleure appréhension des thèses philosophiques souvent inhabituelles de Leibniz, et des éléments du système de Leibniz dans le but de défaire et modifier le cliché artistique et culturel du baroque, montre sa productivité aussi au regard de l'interprétation de deux points particulièrement névralgiques de la philosophie de Leibniz – sa théodicée et la doctrine de l'harmonie préétablie.

Pour ce qui est du premier point, le problème de la justification de Dieu au regard de l'abondance du mal dans le monde, qui est apparemment un argument péremptoire contre l'optimisme de Leibniz et l'idée de ce monde comme le meilleur des mondes possibles, il est

што сугерира Делез, да се земе предвид фактот дека барокното доба е еден долг момент на криза, во кој едноставно не функционираат старите модели на утеха. Улогата која философот ја презема во тој момент е најслична на улогата на адвокат кој ја брани божјата кауза врз урнатините на дотогашниот свет, принуден, според јуриспруденцијалниот модел да бара нови принципи на оправдувањето. Принципот „избор на најдоброто“ (choix du meilleur) според кој Бог го избира најдобриот од сите можни светови, воопшто не имплицира дека тој свет е лишен од бедата и мизеријата. Изграден врз „урнатините на платоновското Добро“, овој свет е најдобар едноставно поради тоа што ја претставува целината на компосибилни нешта (нешта кои можат да егзистираат заедно), целина која е најбогата со можна реалност (réalité possible), и во која постои најдобра можна дистрибуција на сингуларноста помеѓу можните индивидуи. Следствено, моделот според кој може да се претстави оваа креација е најсличен на сложена игра во која станува збор за инвенција и усогласување на различни принципи; игра на рефлексивност, а не на случај, игра на пополнување на празнината, стратегија на „не-битка“, со еден збор, она што Делез го нарекува лајбницовска „барокна игра на светот“, која Бог ја игра раководен според принципот „избор на најдоброто“.²⁵

Што се однесува до втората поента, поврзана со сфаќањето за преетаблираната хармонија, барокните метафори одново ја покажуваат својата изненадувачка плаузибилност. Но на оваа точка, парадигматската улога ја презема онаа форма на барокната уметност која Делез ја поставува на врвот на конусната структура на единството на уметностите: музиката.

indispensable, comme le suggère Deleuze, de prendre en considération le fait que la période baroque est un long moment de crise, où tout simplement ne fonctionnent pas les anciens modèles de réconfort. Le rôle que tient le philosophe à ce moment-là est très semblable à celui d'un avocat défendant la cause divine sur les ruines d'un monde désormais révolu, contraint de chercher de nouveaux principes de justification sur le modèle de la jurisprudence. Le principe du « choix du meilleur » selon lequel Dieu choisit le meilleur de tous les mondes possibles n'implique absolument pas que ce monde soit privé du malheur et de la misère. Construit « sur les ruines du Bien platonicien », ce monde est le meilleur du simple fait qu'il représente un ensemble de compossibles (des choses qui peuvent exister ensemble), ensemble qui est le plus riche en réalité possible, et dans lequel existe la meilleure distribution possible de singularité entre les individus possibles. Aussi le modèle selon lequel peut se représenter cette création est-il comme un jeu complexe dans lequel il s'agit d'inventer et d'accorder différents principes ; jeu de réflexion, et non pas de hasard, jeu où l'on remplit et conjure le vide, stratégie de « Non-bataille », en un mot, ce que Deleuze nomme « jeu baroque du monde » de Leibniz, que Dieu joue suivant le principe du « choix du meilleur ».²⁵

En ce qui concerne le second point, lié à la conception de l'harmonie préétablie, les métaphores baroques montrent de nouveau leur surprenante plausibilité. Mais le rôle paradigmatique est ici tenu par cette forme de l'art baroque que Deleuze place au sommet de la structure conique de l'ensemble des arts : la musique.

Имено, екстрахирањето на хармонијата од мелодијата, нејзиното вертикално издигнување како една од најбележитите карактеристики на барокната музика, Делез одново го смета како феномен кој покажува подлабока сродност со сржта на Лајбницовата мисла од рамништето на едноставна аналогија. „Произведувањето акорди“ од една, и „концертирањето“ (concertation), од друга страна, се двата аспекта на музичката хармонија кои ги одразуваат соодветните карактеристики на лајбницовската универзална хармонија помеѓу монадите. Така, спонтанитетот на дејствувањето како примарна одлика на секоја монада претставува создавање на нејзините сопствени акорди кои се стремат кон модулација. Од друга страна, „концертирањето“ се однесува на вишата усогласеност помеѓу спонтанитетите на поединечните монади, „акордот на акордите“, целината на светот кој го изразуваат сите монади и кој не постои надвор од нивните изразувања. Самиот Лајбниц, во едно прочуено писмо до Арно, кое датира од април 1687 година, земниот однос на монадите меѓу кои владее системот на преетаблирана хармонија го споредува со концерт во кој секоја го изведува својот сопствен дел без ниту да ги познава ниту да ги слуша другите, а сепак совршено се согласува со нив. Како што вели Делез, „секоја монада спонтано ги произведува своите акорди, но соодветно со оние на другата. Спонтаноста е внатерешниот или доволниот разлог применет врз монадите. А концертирањето е истиот разлог применет врз просторно-временските релации кои произлегуваат од монадите; доколку простор-времето не е празна средина, туку поредок на коегзистенција и сукцесија на самите монади, потребно е овој поредок да биде насочен, ориентиран, векторизиран, и во секој случај да оди од релативно појасната кон релативно помалку јасната монада, или од посовршениот кон помалку совршениот акорд, бидејќи појасното

Ainsi, l'extraction de l'harmonie de la mélodie, son élévation verticale comme une caractéristiques les plus marquantes de la musique baroque, est de nouveau pour Deleuze un phénomène montrant une parenté plus profonde avec l'essence de la pensée de Leibniz qu'une simple analogie. La « production d'accords », d'une part, et la « concertation », d'autre part, sont deux aspects de l'harmonie musicale qui reflètent chez Leibniz les caractéristiques respectives de l'harmonie universelle entre les monades. Ainsi, la spontanéité de l'activité comme caractère fondamental de chaque monade consiste en la création de ses accords propres tendant vers la modulation. D'autre part, la « concertation » se rapporte à l'extrême accord entre les spontanités des différentes monades, « l'accord des accords », l'ensemble du monde qu'expriment toutes les monades et qui n'existe pas hors de leurs expressions. Dans une célèbre lettre à Arnauld, datée d'avril 1687, Leibniz compare lui-même le commun rapport des monades entre lesquelles règne le système de l'harmonie préétablie à un concert où chacune exécute sa propre partie sans connaître ni entendre les autres, et s'accorde pourtant parfaitement avec celles-ci. Comme le dit Deleuze, « chaque monade produit spontanément ses accords, mais en correspondance avec ceux de l'autre. La spontanéité, c'est la raison interne ou suffisante appliquée aux monades. Et la concertation, c'est cette même raison appliquée aux relations spatio-temporelles qui découlent des monades : si l'espace-temps n'est pas un milieu vide, mais l'ordre de coexistence et de succession des monades elles-mêmes, il faut que cet ordre soit fléché, orienté, vectorisé, et qu'on aille dans chaque cas de la monade relativement plus claire à la monade relativement moins claire, ou de l'accord plus parfait à l'accord moins parfait, car le plus clair ou plus parfait est la raison même. (...) C'est comme si Leibniz nous livrait un message important sur la communication ; ne vous plaignez pas de ne pas avoir assez

или посовршеното е самиот разлог. (...) Се чини како Лајбниц да ни оставил важна порака во поглед на комуникацијата: не поплакувајте се дека нема доволно комуникација, секогаш ја има доволно, како константно и преетаблирано количество во светот, како доволен разлог “.²⁶

И навистина, се чини дека една од главните интелектуални пораки кои ги праќа Делезовата барокна авантура се однесува токму на сè уште недоволно истражените можности и канали на комуникацијата; комуникација која, како што покажуваат неговите текстови, најефикасно се одвива токму по должината на тајните дипли кои субверзивно ги поврзуваат различните културни епохи и концепции, и ги релативизираат шаблоните по чии линии се расцепкува изворното единство на мислата.

Се разбира, како што беше и претходно споменато, чекорењето преку дисциплинарните граници, особено оние кои ги делат науката, философијата и уметноста може да биде особено ризичен потег, доколку претходно не се обезбеди елементарен легитимитет на компетенција за навлегување во специјалистичките простори на туѓите дискурси и нивно користење во сопствениот контекст. Критичките забелешки кои Сокал (Sokal) и Брикмон (Bricmont) му ги упатуваат на Делез (поточно, на тандемот Делез - Гатари) се однесуваат токму на „злоупотребата на науката“ и нејзиниот дискурс во философските текстови, карактеристична, според Сокал и Брикмон, за повеќето припадници на постмодернистичката струја во современата француска философија.²⁷ Сепак, во случајот на интерпретацијата на Лајбниц, ако се изземат повремени референци на научните теории кои Делез ги смета за сродни со барокната перспектива, доминира Делезовото суверено движење на

de communication, il y en a toujours assez, comme une quantité constante et préétablie dans le monde, comme une raison suffisante ».²⁶

Et en effet, il semble qu'un des principaux messages que nous transmet l'aventure baroque de Deleuze se rapporte justement aux possibilités et aux canaux encore insuffisamment explorés de la communication ; communication qui, comme le montrent ses textes, se déroule le plus efficacement justement au long des plis secrets qui relient subversivement les différentes époques et conceptions culturelles, et relativisent les modèles sur les lignes desquels se divise l'unité originelle de la pensée.

Bien entendu, comme il a été aussi précédemment mentionné, le franchissement des frontières des disciplines, en particulier de celles qui séparent la science, la philosophie et l'art, peut être un pas très risqué, si n'est pas au préalable assurée une élémentaire légitimité de compétence pour l'entrée dans les espaces spécialisés des discours d'autrui et leur utilisation dans le contexte propre. Les critiques qu'adressent à Deleuze Sokal et Bricmont (plus exactement au tandem Deleuze - Guattari) se rapportent justement à la « manipulation de la science » et son discours dans les textes philosophiques, caractéristiques, selon Sokal et Bricmont, de la plupart des représentants du courant postmoderniste de la philosophie française contemporaine.²⁷ Cependant, dans le cas de l'interprétation de Leibniz, si l'on excepte les périodiques références aux théories scientifiques que Deleuze estime proches de la perspective baroque, domine la démarche souveraine de Deleuze sur le terrain philosophique et artistique, qui, à en juger par certains

философскиот и уметничкиот терен, кој, судејќи според некои уверливи парчиња од аргументацијата на Сокал и Брикмон, му е далеку поблизок и посигурен отколку теренот на специјализираните математичко-физички теории и калкулуси. Имено, низ студијата која на необичен начин ги поврзува Лајбниц и барокот, Делез, и покрај сите споменати проблематични аспекти кои во неа би можела да ги воочи педантна-та логичко-методолошки настроена опсервација, демонстрира една специфична вештина на владеење со хетерогеното, на комуницирање со различните, навидум тешко спојливи сознајни и творечки обрасци, како и извлекување на заеднички нишки со завидна еластичност и трајност. Оваа комуникациска вештина, во Делезовиот случај, претставува нешто многу подлабоко отколку умењето да се води вниманието на читателот низ замрсените патишта на идеите и аргументативните лавиринти. Таа, во основа, значи усет за воочувањето на онаа Хипократова *sumpnoia panta*, вградена во темелите и на Лајбницовата монадологија, заедничкиот здив со кој дишат нештата, проникнати и поврзани едни со други. Оттаму, ако воопшто постои карактеристична барокна мисла, динамична, полна со противречни тенденции и со стремеж за супериорно единство помеѓу нив, на моменти ексцентрична и екстравагантна, но со зачудувачка виталност, во нејзините дипли Лајбниц очигледно не останува осамен. Делез веќе одамна му прави друштво.

Библиографија:

- Cresson, André *Leibniz - sa vie, son oeuvre* (Paris: PUF, 1947).
 Deleuze, Gilles. *Le pli - Leibniz et le baroque* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988).

passages convaincants de l'argumentation de Sokal et Bricmont, lui est de loin plus proche et plus sûr que celui des théories et calculs mathématico-physiques. En effet, dans sa démarche reliant de façon inhabituelle Leibniz et le baroque, Deleuze, malgré tous les aspects problématiques mentionnés que pourrait souligner l'observation scrupuleusement logico-méthodologique, démontre une capacité particulière de maîtrise de l'hétérogène, de communication avec les différents modèles de connaissance et de création en apparence difficiles à relier, de mise en lumière de liens communs avec une élasticité et une force remarquable. Ce talent de communication, dans le cas de Deleuze, constitue quelque chose de bien plus profond que l'art de guider l'attention du lecteur à travers les voies enchevêtrées des idées et les labyrinthes argumentatifs. Celle-ci signifie essentiellement l'intuition de cette *sumpnoia panta* d'Hippocrate, construite aussi dans les fondations de la monadologie de Leibniz, le souffle commun avec lequel respirent les choses, nées et reliées les unes avec les autres. Aussi, si tant est qu'existe une pensée baroque caractéristique, dynamique, pleine de tendances contradictoires et aspirant à une unité supérieure entre elles, par moments excentrique et extravagante, mais pleine aussi d'une étonnante vitalité, Leibniz, de toute évidence, ne reste pas seul dans ses plis. Deleuze lui tient compagnie depuis longtemps.

Traduction du Macédonien: Jeanne Angelovska

Bibliographie:

- Cresson, André *Leibniz - sa vie, son oeuvre* (Paris: PUF, 1947).
 Deleuze, Gilles. *Le pli - Leibniz et le baroque* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988).

Делез, Жил и Феликс Гуатари. *Што е филозофија*, Прев. Зоран Јовановски (Скопје: Култура, 1996).

Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Расправа за метафизикајата и Монадологија*, (Скопје: Магор, 2002).

Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Теодикеја* (избор) (Скопје: Табернакул, 2005).

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966).

Roffe, Jon. "Gilles Deleuze," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/d/deleuze.htm>, 23.04.2006.

Sokal, Alan and Jean Bricmont. *Intellectual Impostures - Postmodern philosophers' abuse of science*, (London: Profile Books, 1998).

Wikipedia contributors. "Gilles Deleuze," *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze, 23.04.2006.

Делез, Жил и Феликс Гуатари. *Што е филозофија*, Прев. Зоран Јовановски (Скопје: Култура, 1996) (Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie*. Trad. Zoran Jovanovski (Skopje: Kultura, 1996)).

Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Расправа за метафизикајата и Монадологија*, (Скопје: Магор, 2002) (Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de la Métaphysique et Monadologie*, (Skopje: Magor, 2002)).

Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Теодикеја* (избор) (Скопје: Табернакул, 2005) (Leibniz, Gottfried Wilhelm, Théodicée (sélection) (Skopje: Tabernakul, 2005)).

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966).

Roffe, Jon. "Gilles Deleuze," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/d/deleuze.htm>, 23.04.2006.

Sokal, Alan and Jean Bricmont. *Intellectual Impostures - Postmodern philosophers' abuse of science*, (London: Profile Books, 1998).

Wikipedia contributors. "Gilles Deleuze," *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze, 23.04.2006.

Белешки:

1. Жил Делез и Феликс Гуатари, *Што е филозофија*, прев. Зоран Јовановски (Скопје: Култура, 1996), 238.
2. Ibid., 247.
3. Ibid., 245.
4. Ibid., 242.
5. Ibid., 6.

Note:

1. Жил Делез и Феликс Гуатари, *Што е филозофија*, прев. Зоран Јовановски (Скопје: Култура, 1996), 238 (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, trad. Zoran Jovanovski; Skopje: Kultura, 1996, 238).
2. Ibid., 247.
3. Ibid., 245.
4. Ibid., 242.
5. Ibid., 6.

6. Токму ова повикување на финесите на специјализираните научни теории и нивно користење за сопствени аргументативни цели претставува една од најспорните и најмногу критикувани точки на Делезовата теориска постапка, на која ѝ се припишува дури и манипулативен, злоупотребувачки карактер. Оваа критика, која се однесува не само на Делезовото проседе, туку и на општиот интелектуален манир на „постомодерните философи“, е детално и провокативно развиена во прочуената студија „Интелектуални измами“ од Алан Сокал и Жан Брикмон, која предизвика вистинска бура од контроверзи во современата интелектуална јавност. Споредете Alan Sokal and Jean Bricmont, *Intellectual Impostures - Postmodern philosophers' abuse of science*, (London: Profile Books, 1998).
 7. Wikipedia contributors. “Gilles Deleuze”, *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze, 23.04. 2006.
 8. Ibid.
 9. *Monadologie*, 7; (користено издание: Готфрид Вилхелм Лајбниц, *Расправа за метафизикаџа и Монадологија*, (Скопје: Магор, 2002))
 10. Gilles Deleuze, *Le pli - Leibniz et le baroque* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988), 39.
 11. Ibid., 47.
 12. Ibid.
 13. Ibid., 48.
 14. Ibid., 5.
 15. Споредете Ibid., 49.
6. Cette référence aux finesses des théories scientifiques spécialisées et leur utilisation à des fins argumentatives personnelles constitue justement l'un des points les plus contestables et les plus critiqués de la démarche théorique de Deleuze, laquelle se voit même attribuer un caractère manipulateur, prévaricateur. Cette critique, se rapportant non seulement au procédé de Deleuze, mais à la démarche intellectuelle en général des « philosophes postmodernes », est développée en détail et de façon provocatrice dans le célèbre texte « Impostures intellectuelles » d'Alain Sokal et Jacques Bricmont, lequel a suscité une véritable tempête de controverses dans le milieu intellectuel contemporain. Cf. Alan Sokal and Jean Bricmont, *Intellectual Impostures - Postmodern philosophers' abuse of science*, (London: Profile Books, 1998).
 7. Wikipedia contributors. “Gilles Deleuze”, *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze, 23.04. 2006.
 8. Ibid.
 9. *Monadologie*, 7; (édition utilisée: Готфрид Вилхелм Лајбниц, *Расправа за метафизикаџа и Монадологија*, (Скопје: Магор, 2002); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de la Métaphysique et Monadologie*, (Скопје: Магор, 2002))
 10. Gilles Deleuze, *Le pli - Leibniz et le baroque* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988), 39.
 11. Ibid., 47.
 12. Ibid.
 13. Ibid., 48.
 14. Ibid., 5.
 15. Cf. Ibid., 49.

- | | |
|---|--|
| 16. Ibid. | 16. Ibid. |
| 17. Споредете Ibid., 48-54. | 17. Cf. Ibid., 48-54. |
| 18. <i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> , II, ch. XII, 1. (користено издание: Gottfried Wilhelm Leibniz, <i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> (Paris: Garnier-Flammarion, 1966)) | 18. <i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> , II, ch. XII, 1. (édition utilisée: Gottfried Wilhelm Leibniz, <i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> (Paris: Garnier-Flammarion, 1966)) |
| 19. <i>Monadologie</i> , 3. | 19. <i>Monadologie</i> , 3. |
| 20. Ibid., 61. | 20. Ibid., 61. |
| 21. Споредете Leibniz <i>Nouveaux essais</i> , IV, XVII, 4. | 21. Cf. Leibniz <i>Nouveaux essais</i> , IV, XVII, 4. |
| 22. Deleuze, <i>Le Pli - Leibniz et le baroque</i> , 39. | 22. Deleuze, <i>Le Pli - Leibniz et le baroque</i> , 39. |
| 23. Наведено според, Ibid., 9. | 23. Cité selon Ibid., 9. |
| 24. Ibid., 12. | 24. Ibid., 12. |
| 25. Споредете Ibid., 92. | 25. Cf. Ibid., 92. |
| 26. Ibid., 184. | 26. Ibid., 184. |
| 27. Споредете белешка 6. | 27. Cf. note 6. |

п р и к а з и

identities



r e v i e w s

Сенка Наумовска

Јулија Кристева
Токати и фуги за другоста,
 Скопје, Темплум, 2005.

Senka Naumovska

Јулија Кристева
Токати и фуги за другоста,
 Скопје, Темплум, 2005.

Пристапот до различни јазици е пристап до различното јас

Токаџи и фуги за другоста (избор од зборникот *The Portable Kristeva*, ed. Kelly Oliver) е прво позначајно претставување на Јулија Кристева на македонски јазик кое, за жал, го добиваме преку превод од англиски (на Р. Алаџозовски, Е. Георгиевска, И. Гешоска, И. Црвенковска, М. Петреска Георгиевска). Застапени се нејзините најрепрезентативни есеи од последниве две децении (од книгите *Црно сонце*, *Сџираници на себеси*, *Новише болки на душаџа иџн.*), пишувани на француски јазик, јазикот на кој „туѓинката-полиглот“ Кристева избира да пишува.

Ваквиот недостиг на „преводот од превод“ на македонското издание, од друга страна, како да се надоврзува на толкувањето на Кристева на преводот како „место на апорија“. Според Кристева, „зборувањето е секогаш превод... ние секогаш ја преведуваме мајката - постулираната преводливост на мајката води кон мноштво можни преводи, при што смислата е таму од *другаџа сџирана на јазикуџи...*“. Фигурата на полиглотот кај Кристева претставува отелотворување на номадскиот субјект во доменот на јазикот,

Qasja gjuhëve të ndryshme është qasje unit të ndryshëm

Tokata e fuga për tjetërsinë (zgjedhje nga përmbledhja *The portable Kristeva*, ed. Kelly Oliver) është prezantimi i parë më i rëndësishëm i Julija Kristevës në gjuhën maqedonase i cili, për fat të keq, na vjen përmes përkthimit nga gjuha angleze (nga R. Alagjovovski, E. Georgievska, I. Geshoska, I. Crvenkovska, M. Petreska-Georgievska). Janë përfaqësuar esetë e saj më reprezentativë nga dy deceniet e fundit (nga librat *Dielli i zi*, *Të huaj për vetveten*, *Dhembjet e reja të shpirtit etj.*) të shkruara në gjuhën frenge, gjuhën në të cilën “e huaja poliglot” Kristeva u përcaktua të shkruajë.

Mungesa e këtellë e “përkthimit nga përkthimi” e botimit maqedonas, nga ana tjetër, sikur ndërlihet me shpjegimin e Kristevës të përkthimit si “vend i aporisë”. Sipas Kristevës, “të folurit është gjithmonë përkthim... ne gjithmonë e përkthejmë nënën – përthyeshmëria e postuluar të nënës shpie kah një shumësi përkthimesh, me ç’rast kuptimi është atje *nga ana tjetër e gjuhës...*”. Figura e poliglotit të Kristeva përfaqëson lëndësimin e subjektit nomad në domenin e gjuhës, kurse përkthimi është një gjendje e natyrshme, e përbashkët e të gjithë

а преводот е природна, заедничка состојба за сите индивидуи кои размислуваат. „Не постојат мајчини јазици“, тврди Роза Брайдоти (Rosi Braidotti) (*Номадски субјекти*), „туку само лингвистички места како појдовни точки во градбата на сопствениот јазичен свет. И секој текст е конструиран како миг или место на *привремено* запирање“. Сосема лишен од мајка, полиглотот нема тело. Тој стои како множество од посланија што се расфрла, демонстрирајќи го тврдењето на Сосир за произволноста на знакот. Полиглотот е самиот знак на таа произволност.

Во своите дела, Кристева дејствува во рамките на постструктуралистичката и постмодерната теорија, кршејќи ги типографските, текстуалните и жанровските граници и конвенции. Како што пишува М. Николчина (во *Смисла и мајкоубиство*): „Во делата на Кристева треба да се влегува како во сала со огледала: играта на одрази и маски е дел од нејзиниот полилог, којшто како жанр е исто умножување на исказот“. Присуството на „мајчиниот јазик“ како творечки принцип зад полиглотската разностраност, според Кристева, е проблематично: „Ако наместо јас сум оној кој е, I am who je suis, тогаш моето тело ќе се растури... јас имам тело, ако јазикот на којшто кажувам *Јас* има тело за мене. Телото е или јазик - како одрекување на загубата (фаличка мајка, измислен татко)... или Ништо, страствена празнина“. Меланхолијата започнува со отфрлањето на тоа одрекување: „*Сум изгубила ли нешто? Не се сеќавам*“.

Така, во *Црно сонце*, авторката – меланхолик е „туѓинка на својот, мајчиниот јазик“. Претставена од Ролан Барт (Roland Barthes) како „туѓинка“ по појавата на нејзината прва книга на француски јазик во 1960-тите години, во својата подоцнежна работа, таа „туѓост“ спрема јазикот Кристева ја проблематизи-

индивидево që mendojnë. “Nuk ekzistojnë gjuhë amtare”, pohon Rosi Brajdoti (Rosi Braidotti) (*Subjekte nomade*), “por vetëm vende linguistike si pikënisje në ndërtimin e botës gjuhësore vetanake. Dhe, çdo tekst është konstruktuar si çast ose vend i ndaljes së *përkohshme*”. Tërësisht i privuar nga nëna, poliglotti nuk ka trup. Ai qëndron si shumësi e qarkoreve duke e demonstruar pohimin e Sosyrit për hamendësinë e shenjës. Poliglotti është vetë shenja e kësaj hamendësie.

Në veprat e saj Kristeva vepron në suazat e teorisë post-strukturaliste e postmoderne, duke i thyer kufijtë dhe konvencat tipografike, tekstuale dhe të zhanrit. Siç shkruan M. Nikolçina (në veprën *Kuptimi dhe mëmëvrasje*): “Në veprat e Kristevës duhet të hyhet si në një sallë me pasqyra: loja e reflektimeve dhe maskave është pjesë e polilogut të saj, i cili si zhanër është poashtu shumëzim i të rrëfyerit. Prania e “gjuhës amtare” si parim krijues pas shumanshmërisë poliglote, sipas Kristevës është problematike: “Nëse në vend të unë jam ai që është, I am who je suis, atëherë shtati im do të shpërndahet... unë kam trup, nëse gjuha në të cilën them *Unë* ka trup për mua. Trupi është ose gjuhë – si mohim i humbjes (nënë e paqenë, baba i shpikur)... ose Asgjë, një zbrazëti pasionante”. Melankolia fillon me hedhjen poshtë të këtij mohimi: “*A mos kam humbur gjë? Nuk më kujtohet*”.

Kështu në *Diellin e zi*, autorja – një melankolike është “e huaj në gjuhën e saj amtare”. E përfaqësuar nga Roland Barti (Roland Barthes) si “e huaj” pas paraqitjes së librit të saj të parë në gjuhën frenge në vitet gjashtëdhjetë, në punën e saj të mëvonshme, atë “huajsi” ndaj gjuhës Kristeva e problematizon përmes “shkrirjes melankolike

ра преку „меланхоличната слеаност со мајчинското Нешто на едно неостварено одделување од мајката“. Книгата *Црно сонце* ги истражува врските меѓу депресијата и историјата на меланхолијата во литературен, уметнички и психоаналитичен контекст. Тоа не е само преиспитување на Фројдовата формулација за тагата и меланхолијата, туку и реконцептуализација на „болеста“ како лингвистички ентитет чиј примарен симптом е хронична асимболија. „Асимболијата како *ψυδосί* на *јазикои* е (нецелосно) изгубениот мајчин континент, невидливиот центар на гравитација, скриениот лик на Нарцис, чијшто немушт повик застрашува со смрт“. Динамичката тензија меѓу мракот и блесокот, исто како онаа меѓу меланхолијата и пишувањето, ја отелотворува интерпретацијата на меланхолијата на Кристева: „Од каде *изгрева* тоа црно сонце? Од која сенишна галаксија зрачат неговите невидливи, летаргични зраци кои ме приковуваат за земјата, за мојот кревет, присилувајќи ме на молк, на одрекување“.

Преокупираноста на Кристева со стилот како искуство или како субјективна симптоматологија, сè повеќе ја доведува до „клинички начин на сфаќање на јазикот: учењето на јазикот кај децата, од една, и распаѓањето и патологијата на дискурот, од друга страна“. Обидувајќи се да „укаже на бездната што ја создава тагата, на неискажливата болка која не обзема, сè додека не го загубиме целокупниот интерес за зборовите, дејствувањата, дури и за самиот живот“, таа зборува за депресијата, стравовите и копнежите предизвикани од разделбата (со мајката). Така, Кристева го воведува мајчинството преку последователно разнишување на дихотомијата субјект/објект и преку други пообеспокојувачки делби (пр. абјект), раздробувајќи ги значењата: „како ритам и прекурмерност на звук во јазикот, како одвишок цветови

me “*Diçkanë*” melankolike të një shkëputjeje të parealizuar nga nëna”. Libri “*Dielli i zi*” i hulumton lidhjet midis depresionit dhe historisë se melankolisë në kontekstin letrar, artistik dhe psikanalitik. Kjo nuk është vetëm rishqyrtim i formulimit të Frojdit për pikëllimin dhe melankolinë, por edhe rikonceptualizim i “sëmundjes” si entitet gjuhësor simptomi primar i të cilit është asimbolia kronike. “Asimbolia” si *huajsi e gjuhës* është (jo tërësisht) kontinent i humbur amtar, qendër e padukshme e gravitacionit, figura e fshehtë e Narcisit, thirrje e merkur e të cilit kanoset me vdekje”. Tensionin dinamik midis territ dhe shkëlqimit, njësoj si ajo midis melankolisë dhe të shkruarit e inkorporon interpretimin e melankolisë së Kristevës: “prej nga *nxeh* ai diell i zi? Nga cila galaksi hiesore rrezatojnë rrezet e tij të padukshme letargjike të cilët më farkojnë për toke, për shtratin tim, duke më detyruar në heshtje, në mohim”.

Preokupimi i Kristevës me stilin si përvojë ose si simptomatologji subjektive gjithnjë e më shumë e sjell deri te “mënyra klinike e kuptimit të gjuhës: mësimi i gjuhës te fëmijët, nga njëra anë dhe shkatërrimi patalogjia e diskursit nga ana tjetër”. Duke u orvatur që “të bëjë me dije humnerën të cilën e krijon pikëllimi nga dhembja e papërshkrueshme që na pushton, deri sa nuk e humbim interesin e tërësishëm për fjalët, veprimet, madje edhe për vetë jetën”, ajo flet për depresionin frikat dhe gjakimet të nxitura nga ndarja (me nënën). Kështu Kristeva e fut amësinë përmes luhatshmërisë ndërmjetësuese të dikotomisë subjekt/objekt dhe përmes ndarjeve të tjera shqetësuese (sh. abjekt), duke i grimcuar domethëniet: “si ritëm dhe si tepërsi të zërit në gjuhë, si tepri botërash në artin figurativ, si vetë parimi i muzikës dhe valëzimit, si artikulimi i pashenjuar i ekstazës në vdekje”.

во ликовната уметност, како самиот принцип на музиката и танцот, како неозначената артикулација на екстазата во смртта“. Според Крестева, основниот проблем на современата психоанализа е во недостигот од симболични претстави на новонастанатите болести на душата. На современиот човек му се заканува опасноста да го надмине „метафизичкиот немир“ и „запрашаноста над смислата“. А оваа опасност ѝ отстапува место на опасноста која душата тешко може да ја поднесе: рационалната и сексуална тескоба, соматските симптоми, нелагодноста, опсесивноста, инхибицијата... „Чуму психоаналитичари во непризнато време? ...Секое лекување е единствено колку што е и единката со својата болест“.

Во *Време на жениите*, Крестева ги анализира трите фази на феминистичкото движење, критикувајќи ја борбата за еднаквост во која се губи особеноста на женското суштество и симболичната разлика од Другиот. За да зборува, да се претставува себеси, жената ја презема машката улога, ставајќи ја женскоста во лажна, маскарадна позиција, со симулација и заведување. Маската кај Крестева, како и андрогиноста кај Вулф (Woolf), ја обележуваат можноста за едно преминување – превод и пренос: „од маска на маска, и од јазик на јазик, доколку умножувањето на фикционални идентитети соодветствува на принципот на полиглотизам“. Подоцнежни есеи на Крестева продолжуваат да се појавуваат со „драстично пресадени зборови“, пренесувајќи го вкусот на различните метајазичи, на туѓи јазичи и егзотични азбуки.

Самиот наслов на ова македонско претставување на Крестева, *Токаџи и фуги за другосџа*, реферира на композициите на Бах. Баховите токати и фуги, како што ќе рече таа „го будат значењето на една спознаена и опустошена другост... една другост речиси недопре-

Sipas Kristevës, problemi themelor i psikanalizës bashkëkohore gjendet në mungesën e paraqitjes simbolike të sëmundjeve të reja të shpirtit. Njeriut bashkëkohor i kanoset rreziku që ta tejkalojë “shqetësimin metafizik” dhe “pyetshmërisë mbi kuptimin”. Kurse ky rrezik ia lëshon vendin rrezikut të cilin shpirti mund ta durojë me vështirësi: ngushtica rationale dhe seksuale, simptomet somatike, të ndjerit keq, opsesiviteti, inhibicioni... “Ç’na duhet psikanalitika në kohën e papranuar?... Çdo shërim është i vetëm sa është edhe individi me sëmundjen e tij”.

Në *Kohën e grave*, Kristeva e analizon të tri fazat të lëvizjes feministe, duke e kritikuar luftën për barabarësi në të cilën humbet veçantia e qenies femërore dhe dallimi simbolik nga Tjetri. Që të flasë, ta prezantojë vetëveten, gruaja e merr rolin e mashkullit, duke e vënë feminitetit në pozitë të rreme, maskarade, me simulim dhe mashtrim. Maska te Kristeva, si dhe androgjiniteti te Vulf (Woolf), e shënojnë mundësinë për një kalim – përkthim dhe bartje: “nga maska në maskë dhe nga gjuha në gjuhë, po qe se shumëzimi i identiteve funksionale është në përputhje me parimin e poliglottizmit”. Es-etë e mëpastajme të Kristevës vazhdojnë të paraqiten me “fjalë të stërmbjella drastikisht” duke e mbajtur shijen e metagjuhëve të ndryshme, të gjuhëve të huaja dhe alfabetëve ekzotike.

Vetë titulli i këtij prezantimi maqedonas i Kristevës, *Totaka e fuga për tjetërsinë*, na i përkujton kompozimet e Bahut. Tokatat dhe fugat e Bahut, siç do të thotë ajo “e zgjojnë domethonien e një tjetërsie të njohur dhe të shkretnuar... një tjetërsi thujse e paprekur, por tashmë e

на, а веќе исчезната“. Токму затоа и ќе го заклучиме овој приказ со навраќање на нејзиниот клучен есеј, *Странци на себеси*. Како што вели Кристева, странецот „живее во нас, тој е скриеното лице на нашиот идентитет...“. Според авторката, ние не треба да се обидуваме да ја претвориме другоста на странецот во нешто, не треба да се обидуваме да ја објасниме, колонизираме и асимилираме другоста, туку „само да ја допреме... да ја расветлиме, да ѝ избегаме на нејзината омраза... преку хармонично повторување на разликите што таа ги подразбира и шири“. Токму искуството на откривањето на тугинецот во себе, констатира Јулија Кристева, анализирајќи го космополитизмот на Фројдовата теорија, се разоткрива како клучно: „Тугото е во мене, значи сите ние сме странци. Ако сум јас странец, нема странци“.

tretur”. Pikërisht për këtë arsye edhe do ta përfundojmë këtë shkrim me një kthim në esenë e saj kyçe, *Të huajt e vetëvetes*. Siç thotë Kristeva, i huaji “jeton në ne, ne nuk duhet të orvatemi ta shpjegojmë, ta kolonizojmë dhe ta asimilujmë tjetërsinë, por “vetëm ta prekim... ta ndriçojmë, t’i ikim urrejtjes së saj... përmes përsëritjes harmonike të dallimeve që ajo i nënkupton dhe i përhap”. Pikërisht përvoja e zbulimit të të huajit në vetëvete, konstaton Julija Kristeva, duke analizuar kosmopolitizmin e teorisë së Frojdit, zbulohet si thelbësore: “E huaja është në mua, domethënë që të gjithë ne jemi të huaj. Nëse unë jam i huaj, nuk ka të huaj”.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Јорданчо Секуловски

Noam Chomsky et Michel Foucault,
**Sur la nature humaine, Comprendre le
pouvoir interlude,**
Les Etudiens Aden, Bruxelles, 2006.

Оваа книга произлезе како резултат од една позната телевизиска дебата помеѓу Мишел Фуко, Ноам Чомски и Фонс Елдерс, интегрално репродуцирана во ова издание. Оригиналниот запис е направен од страна на Високата школа по технологија од Ајндховен (École supérieure de technologie de Eindhoven) и е прикажана на Холандската телевизија во ноември 1971, под оригинален наслов: *Human Nature: Justice versus Power, in Elders (F.), éd. Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, 135-197, Traduit par A. Rabinovitch.

Како дел од трилогијата *Comprendre le pouvoir*, ова издание има за цел да биде посредник помеѓу Фуко и Чомски во разговорот кој тие го водат во оваа телевизиска дебата, каде што главен проблем е поимањето на *човечката природа*. Дебатата резултира со видлив јаз во концепциите на овие мислители, објавата во тоа време етикетирана како анархисти.

Уште од самиот почеток на дебатата, Фуко го дефинира концептот на праведноста како инструмент на моќта, додека Чомски го афирмира ставот дека праведноста во својата суштина е основна, лоцирајќи го нејзиниот извор во базичните човечки квалитети. Оттука, се поставува прашањето: Дали човечката природа е основа за развој којашто ни е вродена, или пак е идеја стекната исклучително низ социјален развој?

Jordanço Sekulovski

Noam Chomsky et Michel Foucault,
**Sur la nature humaine, Comprendre le
pouvoir interlude,**
Les Etudiens Aden, Bruxelles, 2006.

Ky libër doli si rezultat i një debati të njohur televiziv midis Mishel Fukosë, Noam Çomskit dhe Fons Elder-sit, i reprodukuar në këtë botim. Shënimi origjinal u bë nga ana e Shkollës së lartë për teknologji në Ajndhoven (École supérieure de technologie de Eindhoven) dhe u dha në Televizionin holandez në nëntor të vitit 1971, me titull origjinal: *Human Nature: Justice versus Power*, in Elders (F), éd. *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, 135-197, Traduit par A. Rabinovitch.

Si pjesë e trilogjisë *Comprendre le pouvoir* ky botim ka për qëllim të jetë ndërmjetësues midis Fukosë dhe Chomskit në bisedën të cilën ata e bëjnë në këtë debat televiziv, ku problem kryesor është konceptimi i *natyrës së njeriut*. Debati rezulton me një jaz të dukshëm në konceptonet e këtyre mendimtarëve, që të dytë atëherë të etiketuar si anarkistë.

Që nga fillimi i debatit, Fukoja e definon konceptin e drejtësisë si instrument i fuqisë, ndërsa Çomski e afirmon qëndrimin se drejtësia në thelbin e saj është themelore, duke e vendosur burimin e saj në cilësitë bazike të njeriut. Së këndejmi, shtrohet pyetja: a është natyra e njeriut bazë për zhvillim të cilën e kemi të lindur ose është ide e fituar kryekëput nëpër zhvillimin shoqëror?

Низ дебатата поимот на *човечката креативност* станува лост кој ќе ја мери тежината на проблемот на *човечката природа*. Чомски застапува теорија која се стреми да биде научна и прагматична, детерминирајќи го човекот како креативен во смисла на детска креативност, односно способност да се научи јазик. Тој му припишува на човекот вродена способност за конституирање и изучување на предодредени типови на јазик. Оваа креативност ја нарекува *нормална* и му ја припишува на секој поединечен човек. Фуко, од друга страна, изложува позиција која е фундаментално спротивна од онаа на Чомски, оставајќи многу малку простор за она што вообичаено се нарекува човечка креативност. За него постојат само можни изуми, но никако вродени или предодредени - ниту суштински, ниту пак формално. Не постои креативност освен систематска креативност која почива на систематизирана, хиерархизирана и схематизирана регуларност. Фуко допушта дека овие правила можеби се воспоставени од страна на човечкиот ум, но неговиот одговор на прашањето дали тие се нужно врзани за човечкиот дух во целина или пак со неговата природа како некакви предуслови на постоењето, е негативен.

Дебатата по природен пат навлегува во сферата на политичкото и зазема обемен дел од првичната дебата за човечката природа. Секако, двајцата мислителите и понатаму ќе продолжат да се разидуваат околу клучните точки при елаборацијата на своите стојалишта.

Во зборникот се поместени и два текста на Чомски, кои имаат за цел да ја појаснат неговата позиција и изложените ставови, тоа се: „Јазикот и мислењето“ и „Јазикот и природата“.

Нè дебат концепти и *креативитетот нjerëzor* bëhet loz i cili dota masë peshën e problemit të *natyrës së njeriut*. Çomski e përfaqëson teorinë e cila synon të jetë shkencore e pragmatike, duke e determinuar njeriun si kreativ në kuptimin e kreativitetit fëmijëror, përkatësisht të aftësisë që të mësohet gjuha. Ai ia përshkruan njeriut aftësinë e lindur për konstituim dhe mësim të tipave të predisponuar të gjuhës. Këtë kreativitet e quan *normal* dhe ia përshkruan çdo njeriu veç e veç. Fukoja, nga ana tjetër, e mban një pozicion i cili fundamentalisht është në kundërshtim nga ai i Çomskit, duke lënë fare pak hapësirë për atë që zakonisht quhet kreativitet njerëzor. Për atë ekzistojnë vetëm shpikje të mundshme, po kurrsesi të lindura ose të predisponuara – as qenësore as formale. Nuk ekziston kreativitet përveç kreativitetit sistematik i cili mbështetet mbi regularitetin e sistematizuar, të kërkuar dhe të shematizuar. Fukoja lejon që këto rregullat ndoshta janë vendosur nga ana e mendjes njerëzore, por përgjigja e tij në pyetjen se a janë ata detyrimisht të lidhura me frymën njerëzore në tërësi ose me natyrën e tij si disa parakushte të ekzistimit, është negativ.

Debati natyrshëm futet në sferën e politikës dhe merr një pjesë vëllimore nga debate fillestar për natyrën njerëzore. Gjithsesi, të dy mendimtarët edhe më tutje do të vazhdojnë të mos pajtohen rreth pikave kyçe gjatë elaborimit të qëndrimeve të tyre.

Në përmbledhje janë vendosur edhe dy tekste të Çomskit, të cilat kanë për qëllim ta sqarojnë pozicionin dhe qëndrimet e tij të parashtruara. Këto janë: „Gjuha dhe mendimi“ dhe „Gjuha dhe natyra“.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Јорданчо Секуловски

Lois McNay,
Foucault & Feminism,
Northeastern University Press, Boston, 1993.

Jordanço Sekulovski

Lois McNay,
Foucault & Feminism,
Northeastern University Press, Boston, 1993.

Точката на вкрстување на феминизмот со пост-структуралистичката мисла е особено значајна поради живоста и продуктивноста што ги индуцира во феминистичкиот дискурс. Пост-структуралистичката философска критика на рационалниот субјект игра специфична улога во феминистичката критика на рационалноста. Феминистичкото движење постојано е во чекор со постструктуралистичкиот аргумент дека субјективитетот е јазички конструкт, специфичен амалгам на различните позиции на субјектот, аргумент кој феминистичките автори го користат на различни начини за да ја критикуваат тенденцијата, особено изразена кај радикалните феминисти, против концептот на глобално сестринство врзано за универзални женски карактеристики, т.н. есенцијализам.

До каде може да се исцртува феминистичкиот дискурс заснован на постструктуралистичката мисла?

Лоис Мекнеј спроведува истрага за улогата и влијанието на делото на Мишел Фуко, францускиот философ и историчар на системите на мислењето во функција на социјалната феминистичка теорија. Сферата на интерес за феминистичката мисла Мекнеј ја лоцира во средишниот период од неговото творештво, односно, во *Надзор и казна* и првиот том на *Истиорија на Сек-*

Pika kryqëzimit të feminizmit me mendimin poststruktural është në mënyrë të veçantë e rëndësishme për shkak të gjallërisë dhe produktivitetit të cilët i indukon në diskursin feminist. Kritika filozofike poststrukturaliste e subjektit racional luan rol specifik në kritikën feministe të racionale. Lëvizja feministe vazhdimisht është në hap me argumentin poststrukturalist se subjektiviteti është konstrukt gjuhësor amalgam i pozitave të ndryshme të subjektit, argument të cilin autorët feministë e shfrytëzojnë në mënyra të ndryshme që ta kritikojnë tendencën veçamërisht të shprehur te feministët radikalë, kundër konceptit të motërisë globale lidhur me karakteristikat universale femërore, të ashtuquajturit esencjalizëm.

Deri ku mund të përvijohet diskursi feminist i bazuar në mendimin poststrukturalist?

Lois McNay bën kërkime për rolin dhe ndikimin e veprës së Mishel Fukosë, filozofi francez dhe historian i sistemeve të mendimit në funksion të teorisë sociale feministe. Sfera e interesit për mendimin feminist McNay e locon në periodën e mesme të krijimtarisë së tij, përkatësisht, në *Mbikëqyrje e ndëshkim* dhe në kaptinën e parë të *Historisë së Seksualitetit, Vullneti për*

суалноста, Волја за моќ. Во овие дела Фуко расправа за теоријата на моќта и нејзината тесна поврзаност со телото, која феминистичките писатели ја користат за да ги објаснат различните аспекти на женската потчинетост. Идејата на Фуко, дека сексуалноста не е вродена природна особина на телото туку еден вид историски ефект на специфични релации на моќ, им обезбедува на феминистичките автори особено полезна аналитичка рамка во обидот да се објасни женското искуство како осиромашено и контролирано во склопот на одредени културни и предодредени модели на женската сексуалност. Така идејата дека телото е конструкт на моќта, прави тоа да е дотолку повеќе културен отколку природен ентитет, а со тоа придонесува во голема мера во дебатата против есенцијалистичката феминистичка мисла. Сепак, и покрај употребата на Фукоовата идеја за телото како конструкт на релации на моќта, феминистичките автори се акутно свесни за критичните ограничувања при ползувањето на неговиот дискурс. Овие ограничувања се концентрирани околу тешкотијата да се асимилира една, првично философска форма на критика, во една феминистичка теорија која побарува еманципаторска политика. Мекнеј забележува дека Фуко, регистрирајќи ги ефектите на моќта врз телото, ги редуцира социјалните агенци во пасивни тела и не се труди да објасни како индивидуите би можеле да дејствуваат автономно. Впрочем, затворен теориски дискурс за субјективноста е фундаментална цел на еден феминистички проект, преку повторно откривање и реevaluација на женското искуство. За Мекнеј, творештвото на Фуко резултира со неразрешена тензија помеѓу неговата посветеност на еманципаторска социјална промена и неговото одбивање да испрта нормативни претпоставки врз база на кои би се втемелила една таква промена. Како и повеќето постмодерни теоретичари, Фуко одбива да

fuqi. Në këto vepra Fukoja i shqyrton teorinë e fuqisë dhe lidhshmërinë e saj të ngushtë me trupin, i cilin autorët feministë e shfrytëzojnë për t'i shpjeguar aspektet e ndryshme të nënshtrimit femëror. Ideja e Fukosë, se seksualiteti nuk është veçuri e lindur e trupit, por një farë efekti historik i relacioneve specifike të fuqisë u siguron autorëve feministë një kornizë analitike veçanërisht të dobishme e cila në përpjekjen që të shpjegohet përvoja femërore si i e varfruar dhe e kontrolluar në tërësinë të modeleve të caktuara dhe të paracaktuara të seksualitetit femëror. Kështu se ideja se trupi është konstrukt i fuqisë, bën që kjo të jetë aq kulturor se sa entitet natyror dhe me këtë kontribuon në masë të madhe në debatin kundër mendimin esencialit feminist. Megjithatë, edhe krahas përdorimit të idesë së Fukosë për trupin si konstrukt i relacioneve të fuqisë, autorët feministë janë të vetëdijshëm në mënyrë akute për kufizimet kritike me rastin e shfrytëzimit të diskursit të tij. Këto kufizime janë koncentruar rreth vështirësisë që të asimilohet një formë fillimisht filozofike e kritikës, në një teori feministe e cila kërkon politikë emancipatore. McNay vëren se Fukoja duke i regjistruar efektet e fuqisë mbi trup i redukton agensat sociale në trupa pasivë dhe nuk përpiqet të shpjegojë se si individët do të kishin mundur të veprojnë në mënyrë autonome. Ndërkaq diskursi i mbyllur teorik për subjektiven është qëllim fundamental i një projekti feminist përmes zbulimit të sërishëm dhe të rievluacionit të përvojës femërore. Për McNayn, krijimtaria e Fukosë rezulton me tension të pazgjidhur midis përkushtimit të tij të ndryshimit emancipator social dhe refuzimit të tij që të përvijojë supozime normative në bazë të cilave do të bazohet një ndryshim i tillë. Si edhe shumë teoricienë postmodernë, Fukoja refuzon të vendosë normativa të etikës së vetshëmërisë, sespe, kjo do të rezultonte me efekt normalizues mbi lirinë individuale për veprim dhe ndryshim. Megjithatë në lidhjen e mundshme të feminizmit dhe të postmodernizmit autori mendon se

постави нормативи на етиката на себноста, бидејќи, тоа би резултирало со нормализирачки ефект врз индивидуалната слобода за дејствување и промена. Сепак, во можниот спој на феминизмот и постмодернизмот, авторот смета дека една реevaluација на делото на Фуко од страна на феминистичките писатели, особено етиката на себноста, може многу да и понуди на феминистичката мисла во целост.

një rievacuacion i veprës së Fukosë nga ana e autorëve feministë, veçanërisht etika e vetshëmërisë mundet t'i ofrojë shumë mendimit feminist në tërësi.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Јорданчо Секуловски

François Laruelle,
Principes de la non-philosophie,
 Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

Jordanço Sekulovski

François Laruelle,
Principes de la non-philosophie,
 Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

Една философија не води кон друга без да цели да ја наследи истата во сиот нејзин тоталитет, премиса со која Франсоа Ларуел го започнува своето чудесно патешествие наречено Не-философија. Обидувајќи се во својата долгогодишна работа да го изнајде патот и да стигне до дискурс кој ќе биде ослободен од тоталитарните амбиции на философијата, своето севкупно творештво го резимира во ова дело, класично именувано како „Принципите на не-философијата“.

Што е целта на не-философијата? Секако не да биде некаков си предвесник на смртта на философијата, бидејќи таа самата е создадена во преградките на философијата, и тоа во сета нејзина радикална иманентност. Земајќи го изворно за тема Битието (Едното), истовремено ослободувајќи се од Философијата на Едното, не-философијата во сета строгост се реализира како мисла во целост или мисла според Едното.

Радикално иманентниот идентитет е формата на мислење која одбива да се насочи кон Едното како првичен или финален предмет, затоа нужно е насочена кон философијата и науката. Така, не-

Нјџе филозофи нук шpie kah tjetra pa pasur qëllim ta trashëgojë atë në tërë totatiletetin e saj, premisë me të cilën Fransua Laryel e fillon shtegtimin e tij të çuditshëm të quajtur Jo-filozofi. Duke u orvatur në punën e tij shumëvjeçare ta gjejë rrugën dhe të arrijë te diskursi i cili do të lirohet nga ambiciet totalitare të filozofisë, krijimtarinë e tij të tërësishme e rezymon në këtë vepër, të emërtuar në mënyrë klasike si “Parimet e jo-filozofisë”.

Çfarë është qëllimi i jo-filozofisë? Gjithsesi jo që të jetë ndonjë farë paralajmëruesi i vdekjes të filozofisë, sepse ajo vetë është krijuar në prehrin e filozofisë edhe atë në tërë иманентен e saj radikale. Duke e marrë burimisht si темë Qenien (Njërën) njëherësh duke i çliuar nga Filozofia e Njërës, jo-filozofia në tërë rreptësinë e saj realizohet si mendim në tëреси ose mendim sipas Njërës.

Identiteti radikalisht imanent është formë e mendimit e cila refuzon që të kahëzohet kah Njëра si lëndë e parë ose finale, prandaj detyrimisht është kahëzuar kah filozofia dhe shkenca. Kështu jo-filozofia është një lloj i shkencës

философијата е еден вид првична наука, наука за Едното како наука за Битието, останувајќи во доменот на трансценденталната појавност која ја храни философската самодоволност, но која не е ништо повеќе од еден збир на апстракции кои самата природно ги создава заедно со оние за Едното.

Кои философи не се прашуваат што е философијата? Оние кои не целат кон концепт на една не-философија, односно оние коишто ги игнорираат проблемите на философијата, на нејзиниот идентитет како мултиплицитет и ја практикуваат циркуларно цврсто воспоставената авто-легитимација, како и оние кои, елаборирајќи една *ad hoc* не-философија, истата одново ја реинтегрираат во философијата.

Оттука, се чувствува потребата од една не-философија која би ги расчистила сите двосмислености. Така, една не-философија треба да расчисти со теоријата на трансценденталното клонирање на Едното. Не-философија како не-епистемологија, како мисла истовремено научна и философска или поточно, идентична мисла за науката и философијата, одбегнувајќи каква било епистемолошка синтеза преку отфрлање на авторитетот на философијата врз науката.

Не-философијата не се дефинира според своите цели, таа е еден вид радикална критика, една глобална промена на теренот на кој треба да продолжиме, напуштајќи го оној на Битието, а веднаш потоа и оној на Другоста, во полза на оној на Едното или на радикалната иманентност. Станува збор за тоа да се предложи една нова употреба на философската традиција, но не како мисла пред или по философијата, ниту пак некаква прослава на нејзината смрт или некаква си историска реафирмација, употреба која не би се свела на бунт на маргините на

fillestare, shkencë për Njërën si shkencë për Qenien duke mbetur në domenin e dukurishmërisë transcendentale e cila e ushqen vetëmjaftueshmërinë filozofike, por e cila nuk është asgjë më shumë se një tubim abstraksionesh e cila vetë natyrshëm i ka krijuar së bashku me atë për Njërën.

Cilët filozofë nuk pyeten se çfarë është filozofia? Ata të cilët nuk kanë cak konceptin të një jo-filozofie, respektivisht ata të cilët i injorojnë problemet e filozofisë, të identitetit të saj si multiplicitet dhe e praktikojnë autolegjitimimin në mënyrë qarkore fuqishëm si dhe ata të cilët, duke elaboruar një *ad hoc* jo-filozofi, atë përsëri e rientegrojnë në filozofi.

Së këndejmi ndjehet nevoja nga një jo-filozofi e cila do t'i kishte pastruar të gjitha dykuptueshmëritë. Kështu, një jo-filozofi duhet t'i pastrojë gjërat me teorinë e e klonimit transcendental të Njërës. Jo-filozofia si jo-epistemologjia si mendim njëherësh shkencor dhe filozofik ose më saktësisht mendim identik për shkencën dhe filozofinë, duke i ikur ëfarë do sinteze epistemologjike përmes braktisjes së autoritetit të filozofisë mbi shkencën.

Jo-filozofia nuk definohet sipas qëllimeve të saj, ajo është njëfarë kritike radikale, një ndryshim global në terren në të cilin duhet të vazhdojmë duke e braktisur atë të Qenies, ndërsa menjëherë pas atë të Tjetërsisë në dobi të asaj të Njërës ose të imanencës radikale. Bëhet fjalë për atë që të propozohet një përdorim i ri i traditës filozofike, por jo si mendim përpara ose pas filozofisë, madje jo si kremtim i vdekjes së saj ose ndonjë farë riafirmimi historik, përdorim i cili nuk do të ishte reduktuar në rebelim në margjinat e filozofisë, në tjetrën e filozofisë kundër saj.

философијата, на другото на философијата против неа.

Станува збор за формирање на автономна дисциплина која ќе поседува свои принципи и правила, норми на валидност и позитивитет, со свој сопствен предмет - философијата. Создавање на една нова мисла која, одбегнувајќи да ја негира философијата, без да повикува на нејзина смрт, без одново да се обиде да ја потчини, би ги суспендирала нејзините претензии за претставување на Стварноста и би создала една нова употреба на философијата.

Bëhet fjalë për formimin e disiplinës autonome e cila do t'i ketë parimet dhe rregullat e saj, normat e vlerës dhe të pozitivitetit, me lëndën e saj vetanake – filozofinë. Krijimi i një mendimi të ri, i cili, duke i ikur mohimit të filozofisë pa e kërkuar vdekjen e saj, pa eu përpjekur që përsëri ta nënshtrijë do t'i kishte suspenduar pretendimet e saj për prezantimin e Realitetit dhe do të kishte krijuar një përdorim të ri të filozofisë.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1409-9268)

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
Институт Евро-Балкан,
„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија
тел.: ++ 389 02 3090 731
e-mail: journal.identities@gmail.com
www.identities.org.mk

Дизајн на насловна страница:
студио - add ART

Институт Евро-Балкан,
Тираж 800 примероци

identities **U** **C** **H** **U** **M** **M** **E** **N** **T** **I** **E** **S**

ISSN 1409-9268