

Славчо
Димитров

**Екстазис - насилство
и ранливост**

Slavco
Dimitrov

**Extasis - Coercion
And Vulnerability**

За да го ослободиме епитетот радикално, со кој вообичаено се атрибуира писмото на Џудит Батлер (Judith Butler), од можните негативни конотации, мора да го рефлектираме низ призмата на иманентно-критичката епистемолошка позиција од која, во рамките на крупниот феминистички дискурзивен комплекс, пишува Батлер, и да ја согледаме таквата радикалност како нужно составен дел на критиката, сфатена во духот на Фуко (Foucault), како трансгресивен исчекор со кој субјектот си го дава правото да ја проблематизира вистината во нејзината реверзибилна (ко)релација со диспозитивот на моќта.

Радикалност, не како бескомпромисно исклучување, делегитимизација и екскомуникација на веќе афирмирани термини (на модернизмот), туку како нивна редескриптивна апропријација и критичко преосмислување на нивните стерилизирани параметри.

Ваквата епистемолошка позиција го инаугурира парадоксот на бидувањето субјект и критичкиот обид за „десубјективизација на субјектот“.

Ако главната грижа на *Проблеми со родој* (*Gender Trouble*) беше истражувањето на динамиките преку

In order to discharge all possible negative connotations from the radicalism that characterises Judith Butler's writing, it has to be reflected through the prism of an immanent-critic epistemological position from which Butler writes within the framework of the huge feministic discursive complex. Also we have to consider this radicalism as an inevitable part of the criticism, seen in the spirit of Foucault, as a transgressing leap which gives the right to the subject to problematise the truth in its reversible (co)relation with the power *dispositif*.

It is radicalism seen not as uncompromising exclusion, delegitimation or excommunication of the existing terms (of modernism), but as re-descriptive appropriation and critical remodelling of their sterilized parameters.

This epistemological position inaugurates the paradox of being subject and the critical effort for “desubjugation of the subject.”

If the main concern of *Gender Trouble* was researching the dynamics which construct and perform gender,

кои родовите се конструирани и перформирани, *Разглобувајќи го родоџи (Undoing Gender)* во фокусот на својот интерес го поставува прашањето за разглобувањето, разврзувањето и деконструирањето на родот како база, како услов за опстанок, како перформативен отпор на рамниште и на идеологијата и на телото што, колку и да звучи парадоксално, и покрај исклучителната субверзивна прегнантност на ваквиот чин, секогаш е социјално и колективно детерминиран.

Во *Разглобувајќи го родоџи* на Батлер, парадоксот на когнитивниот субјект како извор на радикализмот се овоплотува како антонимија на егзистенцијата воопшто. Станува збор за антонимијата и „фатално-то“ метастазирање на еден архетипски пулс за единство и една радикална не-метафизика, дефинирана преку контингентноста на актуелната егзистенцијална ситуација во полето на политичката анатомија. За спрегата помеѓу фантазматската, „примордијалната“ желба за вдомување и континуируаниот копнеж по егзил, како нужен услов за подносилива егзистенција. За јазолот меѓу имагинарното и кобната реална трезвеност.

Единаесетте есеи собрани во оваа книга, и покрај широкиот хоризонт на прашања и проблеми кои ги актуализираат, претставуваат кохерентен и длабоко промислен текст, фокусиран врз искуството на „станувањето разглобен и во добра и во лоша смисла“.

Амбивалентноста на егзистенцијата искрснува во оној момент кога ќе се согледа илузорноста на идеите за унитарноста, автархичноста и монадичноста на субјектот. Сместен секогаш веќе во полето на социо-политичкото и културното, „својот“ род, својот

Undoing Gender in its main focus sets the question of undoing, deconstruction of gender, as the basis, the condition for survival, as a performative resistance of ideology and body, which, in spite of the outstanding subversive burden of the act, at the risk of sounding paradoxical, is always socially and collectively determined.

The paradox of the cognitive subject, the source of Butler's radicalism, is incarnated in *Undoing Gender* as an antonym of existence in general. It is an antinomy and "fatal" metastasis of an archetypical pulse of unity as well as a radical, non-metaphysics defined through the contingency of the actual existential situation in the field of political anatomy. It is bondage between the phantasmagorical, "primordial" desire for family and the continuous urge for exile, the necessary condition for liveable existence. It is the knot between the imaginative and the cruel realism of sobriety.

Though they lay out a huge scope of questions and problems, the eleven essays included in this book, make a coherent and thoroughly contemplative text, focused towards the experience of "becoming undone in both good ways and bad ways."

The ambivalence of existence emerges the moment the delusiveness of the ideas about unitarian, autarchic and monadic subject become apparent. Always placed in the field of the socio-political and cultural the subject acquires "its" gender, sex, sexuality and identity, or

пол, сексуалност и идентитет, или она што навидум непоколебливо му припаѓа како некоја внатрешна, есенцијализирана, натурализирана и метафизичка даденост, субјектот ги стекнува единствено преку сопствената рефлексија во Другиот. Да се постои како родово и сексуално битие, значи секогаш да се постои во согласност со рамките кои го дефинираат интелегибилното и човечкото. Себноста мора да ја предаде сопствената „автономија“ на социјалноста со цел да заземе сопствена темпорална и привремена позиција. Социјалноста на нормите го надминува нашето само-разбирање. *Јас* станува друго за себе токму на местото каде што очекува да биде *Јас*.

Родот и сексуалноста доаѓаат секогаш од извор кој е некаде другаде и се насочени кон нешто отаде мене. „Конституирано во социјалниот простор, *јас* не авторизира, не се самосоздава целосно“ (2004, 20). Нормите си го заземаат своето место во она што чувствувам дека ми припаѓа мене.

Условите за сопственото дефинирање и интерпретирање, за подносливото постоење како човек во секогаш веќе присутниот свет на социјалното, Батлер ги одредува повикувајќи се на Спиноза, Хегелијанскиот германски идеализам и на средновековните екстатични традиции. Хегелијанската традиција ја поврзува желбата со *желбата за препознавање*. „Само преку искуството на препознавање секој од нас станува социјално оживотворено суштество. Условите под кои ние сме препознавани како луѓе се социјално артикулирани и променливи“ (2004, 15).

Цената на себе-знаењето станува екстазата или себе-губењето, себе-одземањето, излегувањето од самиот себе и застанувањето покрај себе.

what seemingly belongs to it uncompromisingly as a kind of inner, essential, natural and metaphysical quality, solely through self-reflection of the Other. To exist as a gender and sexual being means to exist always within the frameworks that define the intelligibility and the humanity. The self must submit its “autonomy” to socialisation so as to acquire its own temporary and brief position. The socialisation of the norms exceeds our self-understanding. “I” becomes the Other to itself where it is expected to become I.”

Gender and sexuality always originate from a source, which is elsewhere and is oriented towards beyond oneself. “Constituted in sociality, [that] I do not fully author” (2004, 20). Norms take their place in what I feel belongs to me.

Butler determines the conditions for self-defining and interpreting, for viable existence of a human living in the always-present sphere of the social, on the grounds of Spinoza, Hegel’s German idealism and the ecstatic traditions of the Middle Ages. Hegelian tradition links the desire with desire for recognition. “It is only through the experience of recognition that any of us becomes constituted as socially viable beings. The terms by which we are recognised as human are socially articulated and changeable” (2004, 15).

The price of self-acknowledgement becomes the ex-static, or the self-lost, self-disposed; emerging from oneself and standing beside oneself.

Полот како хијазам*(Кога ѝприродаӣа замолкнува, културӣаӣа
ц̄роговорува)*

Репресивноста и насилството на нормите кои го легитимираат човечкото и го дефинираат интелегibilното се појавува кога, демаркирајќи го просторот на можното, човечкото и реалното, тие почнуваат да го делегитимираат, да го дереализираат и дехуманизираат она, чијашто ексклузија е всушност нужниот предуслов за нивната артикулација.

Животите на милиони транссексуалци, хомосексуалци, лезбејки, бисексуалци и трансродови луѓе одеднаш станува не-живот или живот неподнослив за живеење. Ригидната бинарна рамка на родовата и половата идентификација станува постојан извор за дијагностицирање и патологизирање на животите на транссексуалците, интерполовите и трансродовите луѓе.

Родовата дисфорија како патолошка категорија во дијагностицирањето на родово и полово амбигвитетните луѓе, Батлер ја инвертира во критичко и субверзивно средство за деконструкција на дијадната схема, стратешки користена во натурализацијата не само на родот, туку и на полот. Она што претендира да се авто(ре)презентира како непроменлива, анатомска, генетска и природна даденост, како самодостатна и самозначна (психо)физиологија, се покажува дека всушност и не е толку персистентно на културната и идеолошката сигнификација. Полот како навидум „предјазична“ и „преддискурзивна“ „божествена“ творба е континуирано распнат меѓу биолошкото и културното. Бојно поле на инфинитезимален агон. Меѓутон, постојано во состојба на вибрирање, трепет предизвикан од средбата на две неспоиви резонанци.

Sex as a chiasm*(When nature falls into silence, culture speaks out)*

The repressiveness and coercion of the norms, which legitimise humanity and define intelligibility appear when, by demarcating the space of the possible, the human and the real, they begin to de-legitimise, de-realise, de-humanise that whose exclusion is a necessary condition for articulation of these norms.

All of a sudden the life of millions of transsexuals, homosexuals, lesbians, bisexuals and transgender people becomes un-life or unliveable life. The rigid binary frame of gender and sex identification becomes a permanent source for diagnosis and pathologisation of the lives of transsexual, intersexual and transgender people.

Butler inverts the gender dysphoria, a pathological category in diagnosing gender and sexually ambiguous people, into a means of criticism and subversion for deconstructing the dyad scheme, strategically used in naturalisation not only of gender, but sex also. What aspires to auto (re)presents itself as permanent, anatomic, genetic and natural quality, a self-sufficient and self-meaningful (psycho) physiology, is in fact not as persistent culturally and idealodigically. The gender, supposedly being a “pre-lingual” and “pre-discursive” creation of God, is continuously torn between what is biological and what is cultural. It is a battlefield of an infinitesimal agon. An inter-tone in a permanent state of vibration, a shiver caused by the clash of two resonances, which cannot be attuned. Or, even better, a cloth spread at the Threshold (or the threshold itself seen through the

Или уште подобро, черга распослана на Прагот (или пак Прагот самиот сфатен низ призмата на карневалската симболика) постојано ткаена и расткајувана и „дома“ и „надвор“, и од „Мајката“ (и „Таткото“) и од колективот и неговата исторична димензионираност.

Дефинирањето на полот никогаш не е целосно ослободено од културните значења кои ѝ се прилепуваат на „пасивната“ телесна материјалност. Атрибуцијата на женскоста и на машкоста врз „аналогните“ тела како тие да се нивна природна сопственост, како полот да е дискретна категорија, како да е извор на родовата кристализација, е круцијален запчаник во механизмот на продукцијата и на самиот род. И повратно, веќе консолидираните категории на родот, во тој бесконечен процес на интерференции и означување, имплицитно ги вложуваат своите параметри врз полот.

Оваа замка на конструктивните и регулаторните механизми на моќта почнува да се разврзува во моментот кога при дијагностицирањето на „родовото изместување“ истото се одредува како „желба да се биде другиот пол“. Истата дијагноза го претпоставува и постоењето на „постојана неприлагоденост“ или „несоодветност“ на сопствениот пол. Што значи ова, прашува Батлер. Дали може да се зема предвид станувањето другиот пол без притоа да се имаат предвид културните значења или составките на родовите парадигми кои му се прилепуваат како единствена опција? Која е таа референтна точка по однос на која се одредува „несоодветноста“ или „неприлагоденоста“ на нечиј пол? Зарем не е родот она кон што треба да се прилагоди полот, зарем не е родот сликата, моделот, огледалото во кое се рефлектира и интерпретира самиот пол?

prism of the carnival symbolic) weaved and un-weaved at “home” and “outside,” by the “mother” (the “father”) and the community with its historic dimension.

Defining sex is never completely released from the cultural meanings, which attach themselves to the “passive” bodily material. Attributes of “femininity” and “masculinity” are attached to the “analogical” bodies, as if they are part of their nature, as if gender is a discreet category, a source of gender crystallisation, the crucial cog in the mechanism of gender production. And in reverse, the already consolidated gender categories, implicitly invest their parameters into sex in this infinite process of interfering and marking.

This knot of the constructive and regulatory mechanisms of power begins to untangle when the diagnosed “cross-gender identification” is defined as “the desire to become the other sex.” This diagnosis suggests “persistent discomfort” and “inappropriateness” of one’s own gender. Butler wonders what this means. Can becoming the other sex be considered without even considering the cultural meanings or the elements of gender paradigms attached as an only option? Which is the referent point that assigns “discomfort” or “inappropriateness” to a certain sex? Shouldn’t sex get accustomed to the gender, isn’t gender a picture, model, a mirror that reflects and interprets the sex itself?

Несомнено, заклучува Батлер, „самата дијагноза артикулира многу ригидна верзија на родовите норми“.

Дали е воопшто можно да се оддели таа сфинга на природата, забранета божествена загатка, од непрекинатите апетиции на „волјата за знаење“? Телото е непрекинат интензитет како резултат на неговото вреднување како предмет на знаењето и како елемент во односите на моќ. Јалови се сите настојувања за промислување на телото во неговата предадамовска невиност. Телото, полот се нужно вплеткани во мрежата (или уште подобро ризомата) на моќта, како во нејзините „регулаторни“, така и во „дисциплинарните“ механизми, кои до бесконечност генерираат дискурси на вистината што го опкружуваат телото и ги инскрибираат своите претстави и значења врз истото. Телото е, и продолжува да биде нитка, функционално проткаена во еден имплицитен и нечитлив стратешки бриколаж, во една апаратура која „групира хетерогени елементи во заедничка мрежа“ (1994, 27), артикулирајќи притоа многубројни технологии кои целат кон спецификација (читај конструкција) на родот и потоа кон негова контрола и регулација.

Постојано дијалогизирајќи, имплицитно или експлицитно, со речта на Фуко, Батлер во оваа точка го критикува Фуко, нормално со сета почит кон неговата мисла. Она за што Батлер му забележува на Фуко е неговото одбивање да ја согледа регулацијата на родот како продукт на засебна регулаторна апаратура, на еден родово-специфичен регулаторен механизам, а не како само уште еден предмет на регулација, заедно со сите останати социјални и културни, во рамките на еден широк регулаторен механизам. „Родот бара и институционализира свој сопствен дистинктивен регулаторен и дисциплинарен режим“ (2004, 40).

Butler concludes almost certainly that “the diagnosis itself articulates a very rigid version of gender norms.”

Is it really possible to detach this sphinx of nature, this forbidden divine riddle from the continuous appetite of “will to knowledge?” As a result of the assessment of the body as a subject of knowledge and an element in the power relations it presents a continuous intensity. All insistence on perceiving the body as pre-Adamic is futile. The body, the sex are inevitably a part of a network (a rhizome) of power, a part of the “regulatory” as well as “disciplinary” mechanisms of this network which generate an infinite number of truth discourses surrounding the body and inscribing their notions and meanings on it. The body is and continues to be a thread weaved functionally in an implicit and intelligible strategic collage. A part of an apparatus which “groups heterogeneous elements of a common network,” (2004, 27) thus articulating numerous technologies which aim towards specification (read “construction”) of gender, and towards control and regulation of it.

Butler, constantly discussing with Foucault’s *writing*, criticises him at this point, though, with a deep respect for his thoughts. Butler finds fault in Foucault’s rejection to recognise the regulation of gender as a product of an individual regulatory apparatus, a particular gender-regulatory mechanism, instead of just a subject of regulation together with the other social and cultural subjects in the confines of a wider regulatory mechanism. “Gender requires and institutes its own distinctive regulatory and disciplinary regime.” (2004, 47)

Во однос на прашањето за ригидната дихотомија пол-род, и уште поскаменетата дихотомија машки-женски пол (половата разлика), Батлер ја продолжува својата полемика, но овој пат свртувајќи се кон феминистичката критика.

Во своите напори за де-стереотипизација на женскоста, феминизмот како свое најмоќно оружје постојано го користи раздвојувањето меѓу полот и родот, дефинирајќи го вториов низ призмата на културните значења кои му се препишуваат на телото и на полот, притоа, поимајќи ги овие како ослободени од културните и дискурзивни влијанија. Конкретно, Батлер го проблематизира инсистирањето на половата разлика застапено кај Роза Браидоти (Rosi Braidotti) во нејзиниот текст *Метаморфози* (*Metamorphoses*). Во *Метаморфози*, Браидоти тврдокорно застанува зад половата разлика која, како што смета таа, многупати е игнорирана од теоретичарите единствено поради пејоративните конотации кои се поврзуваат со женскоста. Одовде, во рамки на родот, Браидоти настојува да ја ослободи женскоста од монолитните и угнетувачки еднозначности кои и ги препишува фалогоцентричниот поредок и да ја отвори кон „идното Символичко“ (2004, 205) во кое таа (женскоста) ќе добие повеќестрани можности и ќе се мултиплицира лизгајќи им се на барањата да „биде едно нешто или да одговара на една норма“ (2004, 205). Она што Батлер одбива да го прифати овде е врзувањето на таквата мултиплицирана и повеќезначна женскост за, навидум, еднозначното женско тело/пол, кој суштински е диференциран од машкиот. Она на што, всушност, инсистира Батлер е отфрлањето на бинарната рамка во промислувањето на половата разлика (до онаа мера до која истата е сфатена единствено како подлога за појавувањето на тој женски мултиплицитет), и вклучувањето на таквата многу-

With reference to the question of the rigid dichotomy sex-gender, and even firmer dichotomy of male-female sex (sex difference), Butler carries on her polemics, but this time aiming towards the feminist criticism.

Feminism in its aspirations to de-stereotype femininity continuously uses the separation of sex and gender as its most powerful weapon, defining the latter through the prism of cultural meanings attached to the body and sex, which are denoted as free from cultural and discursive influences. In particular, Butler questions the insistence on sex difference in Rosi Braidotti's *Metamorphoses*. In *Metamorphoses*, Braidotti persistently supports sex difference, which most of the time, she claims, is rejected by theorists solely because of the pejorative connotations attached to femininity. Thus, Braidotti insists on freeing femininity, in terms of gender, from the monolithic and repressing uniformity prescribed by the phallogocentric order and guiding femininity towards the “future symbolic” (2004, 205) where it will gain multiple possibilities and will multiply, escaping the demands “to be one thing, or to comply with a singular norm” (2004, 205). What Butler refuses to accept is the association of this multiplied diversified femininity with the seemingly singular female body/gender, essentially differenced by the male gender. Butler really insists on rejecting the binary frame which denotes the sex difference (to the degree that sex difference becomes a condition for the appearance of this feminine multiplicity), and equal acceptance of this manifold game of force and multiplicity in body and sex. Regarding as indicative the case with the desire of “butch” lesbians, Butler notes: “Why shy away from the fact that there may be ways that masculinity emerges in woman, and that feminine and masculine do not belong to different sexed bodies?”

страна игра на сили и мултиплицитет подеднакво и во просторот на телото и полот. Земајќи го како индикативен случајот со желбата на *butch* лезбејките, Батлер забележува: „Зарем нема можности за појавување на машкоста во жената и за тоа машкоста и женскоста да не им припаѓаат на две различни тела?“ (2004, 197)

Од другата страна на желбената дијада

Бинарната дијадна структура го инсталира и бракот (и хетеросексуалната релација) како единствено легитимна матрица и модел за односите на сродство и станува репресивен и ригидно исклучувачки механизам кој ги дереализира и ги игнорира како непостоечки и нечовечки сите останати можни видови на сродство, на интимна, сексуална и афективна релација меѓу луѓето.

Наспроти ова, отаде бинаризмите и дијадите на мислата, Батлер сугерира тријадна структура за мислење на желбата и релацијата, етаблирајќи ја како силен инструмент во деконструкцијата и разглобувањето на „доктрината за комплементарноста“ и како основа на хетеросексистичкото убедување, браковното санкционирање на сродството, консолидацијата на кохерентните родови и неможноста за препознавањето на Другиот.

Дијадната структура и комплементарноста се покажуваат како исклучително редукционистички кога станува збор за промислувањето на родовите животи кои не се вклопуваат во бинарната родова матрица, или при обидите за одредување на сексуалноста на трансродовите луѓе.

Beyond the dyad of desire

The binary dyad structure also installs marriage (and heterosexual relation) as a unique legitimate matrix and a model for kinship relations, thus becoming repressive and rigid exclusive mechanism which de-realises and ignores as non-existing and un-human all possible kinds of kinship, on intimate, sexual and affective relation between people.

Contrary to this, beyond the binaries and dyads of the thought, Butler suggests a triad structure of thinking about desire and relation, establishing it as a powerful instrument for deconstructing and undoing the “complementary doctrine,” which is the basis of heterosexual conviction, marriage sanctioning of kinship, consolidation of coherent gender and inability for recognising the Other.

The dyad structure and complementarity appear to be exceptionally reducing when we analyse gender life, which does not fit into the binary gender matrix or when we try to determine the sexuality of transgender people.

Комплементарноста е флагрантно супстрактивна и кога станува збор за исчитувањето на длабоките и неизбежни начини на кои хомосексуалноста и хетеросексуалноста заемно се дефинираат. Дијадната структура се покажува како недоволна во оној момент кога концептот за размената на жени кај Леви-Строс (Levi-Strauss) ќе се инвертира во перспективата на Ив Косовски Сеџвик (Eve Kosofsky Sedgwick) и ќе се увиди дека хетеросексуалната желба е имплицитно хомосоцијална врска меѓу двајца мажи и дека жената е, всушност, местото каде што желбите на двајца мажи се среќаваат и каде што хомосексуалноста е одложена, суспендирана и содржана, во исто време. Истата се покажува како недоволно одржлива и кога ќе се согледа хетеросексуалната љубомора која како можна сенка ја има неспособноста да се признае истополовата желба.

И лакановското (Lacan) дефинирање ја поима желбата надвор од дијадната изолација. Што сè значи исказот на Лакан дека *желбата е желбата на Другиот*? Која е овде желбата на желбата?

Оваа формулација на Лакан по себе повлекува каледоскоп од толкувања.

Она што е јасно овде, забележува Батлер, е дека желбата продолжува да се посакува самата, да се обновува и да повторно да се удвојува. Таа никогаш не останува како единствена желба, туку постојано се алиенира, станува туѓа на самата себе, зема форма што е надвор од самата неа.

Што е желбата на желбата? Другиот како објект, во најопшта смисла, или пак желбата на Другиот којашто станува модел за мојата желба? Или, пак, треба да се понуди едиповската интерпретација,

Complementarity is flagrantly subtractive when reading the deep and inevitable ways, which mutually define homosexuality and heterosexuality. The dyad structure proves insufficient the moment Levi-Strauss's concept of exchange of women inverts into Eve Kosofsky Sedgwick's perspective. It becomes obvious that heterosexual desire is implicitly a homosexual relationship between two men, the woman being the point where the desires of the two men intersect and where homosexuality becomes delayed, suspended and integrated at the same time. The dyad structure proves also unsustainable when heterosexual jealousy becomes apparent, which as a necessary shadow, has the inability to avow to same-sex desire.

Lacan also defines desire outside the perimeter of dyad isolation. What does Lacan's statement *desire is the Other's desire* mean? What does desire desire?

Lacan's formulation implies a kaleidoscope of perspectives.

Butler clearly notices that desire continues to desire itself, continues to renew and reduplicate itself. It doesn't stay as single desire, but continues to alienate itself, becomes other to itself, taking a form that is outside itself.

What does desire desire? The Other as an object, in the most general sense, or the desire of the Other which becomes a model for one's self-desire? Maybe the answer is in the Oedipal interpretation which analyses

којашто ја интерпретира желбата и ги поставува нејзините темели низ призмата на недостатокот и забраната, невозможност да се поседува објектот на желбата на Другиот (некој трет објект). Како и да е, сите овие интерпретации го инсталираат излегувањето од дијадата и, што е уште поважно, ваквата лакановска формулација на желбата нè враќа кон Леви-Строс (од чијашто концепција е и изведена) и потврдува дека жените, во процесот на нивната размена како услов за консолидација на патрилинеарноста, се сакани токму поради тоа што се сакани од Другиот. Одовде патеката нè води повторно кон претпоставката за хомосоцијалната желба, со што дијадната структура бидува принудена да се отвори кон продуктивната партиципација на, претходно исклучениот, Трет.

Во оваа насока, Батлер настојува да ја ослободи тријадната структура на промислување на желбата од едипализацијата, од табуто за инцестот и едиповската матрица како предуслов за родовата диференцијација и како инструменти на една култура која во својата основа е хетеросексистичка, отворајќи ја истовремено истата кон можности надвор од размената на жени и претпоставките за хетеросексуалната размена.

Препознавањето како етички исход на релацијата, на интерсубјективната комуникација со Другиот и како телос на желбата, во крајна линија, исто така би било невозможен проект доколку продолжиме да се движиме низ бинарната линеарност на дијадата. Проблемот на врската, на релацијата со Другиот не е едноставно функција на комплементарноста, како што забележува Батлер. Проекцијата врз Другиот на она што ѝ припаѓа на себноста или пак инкорпорирањето на Другиот кој би требало да биде

desire and lays its foundations seen through the prism of insufficiency and prohibition, through inability to own the object of desire of the Other (a third object). Nonetheless, all this interpretations install the escape from the dyad. More importantly this formulation of Lacan brings us back to Levi-Strauss (from whose concept it derives) and affirms that women, in the process of their exchange, a condition for their consolidation and patriality, are wanted only because they are wanted by the Other. From here the path leads back to the idea of homo-social desire, which opens the dyad structure towards productive participation of, the previously excluded, Third.

In this direction, Butler persist on to release the triad structure of conceiving the desire from oedipalisation, from the incest taboo and the Oedipus matrix, they being a precondition for gender differentiation and an instrument to a culture heterosexual in its basis. In this way she conducts this triad structure to possibilities outside woman exchange and heterosexual exchange assumptions.

In a further progress through the linearity of the dyad, recognition seen as an ethical outcome of relation, of intersubjective communication with the Other and the telos of Desire, would be a rather impossible project if one continues to move along the binary lines of the Dyad. Butler suggests that the problem of the relationship, the relation with the Other is not simply a function of complementarity. The projection of what belongs to the self on the Other, the incorporation of the Other, who should be seen as separate, destroys the possibility for

гледан како одделен, ја поништува можноста за препознавање на Другиот во сета негова различност, недофатливост, непознатливост и алтеритет. Таквата релација е продукт на апетициите за omnipotentност и секогаш резултира со деструктивност којашто ја исклучива можноста за препознавање, како услов за толеранција и ненасилство. Отворањето на релациската двојка кон Третиот, е зафатот што Батлер го изведува на сосем автентичен начин.

Најпрвин Батлер ја отфрла лакановската позиција (како што веќе видовме) низ чијашто перспектива фалусот го зазема статусот на третиот термин или пак на примарниот објект во која и да било релација на желбата, со што секоја желба се простира „или кон идентификација или кон миметичка рефлексивност на патернистичкиот означувач“ (2004, 136). Од друга страна, Батлер се дистанцира и од позицијата на Џесика Бенџамин (Jessica Benjamin) која, поставувајќи философска норма за основа на еден терапевтски дискурс преку интерсубјективното препознавање, го означува Третиот како „интерсубјективен простор“, како „музиката“, хармонијата на која ќе се наштимаат дијалогските партнери или како „дијалогски процес во кој надворешното е препознаено“ (2004, 135). За разлика од оваа позиција на Бенџамин, која во Третиот гледа момент на епифанија со кој опасноста од деструкција е надмината еднаш засекогаш во името на една етика на препознавањето, Батлер, и покрај симпатиите што ги изразува кон ваквата идеализирачка перспектива, не е склона да гледа на препознавањето како на настан или низа настани со кој/кои потенцијалот за деструкција бидува целосно надминат и разрешен. Напротив, таа во препознавањето гледа процес одржуван од тензијата меѓу деструкцијата и хармонијата, omnipotentцијата и контактот, инкорпорирањето и препознавањето

recognition of the Other in all its difference, elusiveness, failure to grasp and variation. This kind of relation is a product of the appetites for omnipotence and always results in destructiveness, which excludes the possibility for recognition, the condition for tolerance and non-violence. The opening of the relational couple towards the third is an intervention, which Butler performs in an authentic way.

To begin with, Butler casts away Lacan's position (as we have already seen). In his perspective, the Phallus occupies status of the third term, the primary object in every relation of the desire, thus "all desire extends through identification or mimetic reflection of the paternal signifier" (2004, 136). On the other hand, Butler distances from Jessica Benjamin's position who lays a philosophical norm as the base for therapeutic discourse through intersubjective recognition. Thus she marks the Third as an "intersubjective space," "music," a harmony to which the dialogical partners attune or "a dialogical process in which externality is recognised" (2004, 145). Benjamin marks the Third as a moment of epiphany, which surpasses the danger of destruction once and for all in the name of ethics of recognition. Contrary to this, Butler, even though gives credence to this idealistic perspective, is not inclined to see recognition as an event or events which completely overcome and resolve the potential for destruction. Quite the opposite, in recognition she sees a process maintained by the tension between destruction and harmony, omnipotence and contact, incorporation and recognition. This intersubjective space will always be a threat to the Other from the Other. The Other cannot be understood separately from all the Others abiding at his side. The Other cannot become completely released from the "history of psychological condensation, or the participation of the abandoned object-relations

на Другиот. Тој интересубјективен простор ќе биде секогаш загрозуван од Другиот на Другиот. Другиот не може никогаш да биде сфатен одделно од сите Други вдомени на неговата страна. Другиот не може да биде целосно ослободен од целата „историја на психичка кондензација и преместувања, или пак од учеството на напуштените објект-релации кои го формираат неговото его“ (2004, 151). Другиот е постојано веќе сместен во едно поле, во една историја на центрифугални сили кои се лишуваат од себноста како центар, во една верига по која тој (Другиот), постојано лизгајќи се, носи тензија, носи ризик, го носи немирот како диференцијална специфика на релацијата.

Кутриот Едип... Ослепе, а не виде

Апориите на едиповската матрица (како што тоа го покажа расправата започната во *Проблеми со родош*, а која несомнено кулминира во *Разглобувајќи го родош*), во овој текст се потврдуваат како најпривлечен објект на интелектуално-критичката страст на Батлер.

Она што Батлер толку настојчиво одбива да го прифати е, всушност, универзалистичкото читање на едиповската матрица. Наспроти лакановската оптика која во едиповскиот триаголник гледа непроменлива схема којашто диктира универзални симболички позиции како извор на социјалноста, влегувањето во јазикот, и како диференцијален и конститутивен услов за раѓањето на субјектот, Батлер се фокусира кон дезартикулација на едипализацијата како од тезите за истата како *sine qua non* на културата, така и од тезите за примарната и универзална хетеросексуалност.

which form one's own ego" (2004, 151). The Other is already permanently placed in a field, a history of centrifugal forces deprived of a Self as a centre, placed on concatenation on which the Other is always sliding, thus creating tension, bearing risk, bearing restlessness, a differential specific of the relation.

Poor Oedipus... went blind, without realising

Aporiae of the Oedipus matrix (which became clear in the debate in *Gender Trouble*, and reached its climax in *Undoing Gender*) confirm to be the most attractive object of Butler's intellectually-critical passion.

What Butler stubbornly refuses to accept is the universalist reading of the Oedipus matrix. Lacan's optics in the Oedipus triangle sees a permanent scheme which dictates universal symbolic positions as the source of sociality, a way of entering the language, and condition for differentiation and constitutive condition for subject birth. Contrary to this, Butler focuses on the dis-articulation of oedipalisation in thesis about it as a *sine qua non* of culture as well as thesis about primal and universal heterosexuality.

Меѓутоа, ваквата позиција на Батлер не значи дека таа целосно ги отфрла претпоставките за едиповската тријада. Ова единствено подразбира дека едиповиот комплекс се посматра во неговата варијабилност во зависност од културните реконтекстуализации, дека истиот повеќе не функционира како генерирачки норматив за самата култура, дека овој триаголник на желбата не мора да ја претпоставува хетеросексуалноста во својата основа и дека истиот не е нужно поврзан со хетеросексуалната размена на жени. Консеквентно, ваквиот став ги проширува и можностите за социјална трансформација во онаа насока во која сродството повеќе не ќе се редуцира на едиповското семејство, а сексуалноста нема да се санкционира во полето на бракот, со што актуелната културна оптика ќе ги прошири сопствените визии и кон хоризонтите што Едип, како што дознаваме од наративот, не успеа да ги види пред да се ослепи.

Неприфатливо е сè уште да се гледа на едиповската матрица како на симболички закон, како на панкултурен генератор. Со самиот факт што структуралистичката „фокализација“ одбива да го вклучи во своето видно поле круцијалниот инпут на социјалните норми (кои се варијабилни по дефиниција) во генезата на симболичкиот поредок, актуелниот едиповски наратив претставува парадигматичен пример за „епистемолошко насилство“ (2004, 156). Но она што е уште поинтересно е, всушност, јазот во кој наративот почнува самиот да се деконструира. Имено, како би се разбрала забраната за сексуални врски со членови од семејството, доколку веќе претходно не постои концепцијата за семејството? Постоенето на табуто за инцестот го претпоставува постоењето на семејната структура. Или, со други зборови, дали воопшто можат симболичките позиции да ја креираат социјалната норма, доколку, веќе

But Butler's position doesn't mean that she completely discards the assumptions of the Oedipus triad. She simply claims that the Oedipus complex is analysed in its variability depending on the cultural re-contextualisation and it doesn't function as a generic normative for the culture anymore. Also that this triangle of desire doesn't assume heterosexuality as its basis and this complex is not essentially connected with the heterosexual exchange of women. Consequently, this attitude expands the possibilities for social transformation, in the direction where kinship is not reduced to Oedipal family and sexuality is not sanctioned in the field of marriage, thus the vision of the actual cultural optics expands towards horizons, which, as we know from the narrative, Oedipus didn't get to see before he went blind.

It is unacceptable to continue to see the Oedipus matrix as a symbolic law, a pan-cultural generator. The fact that structuralistic “focalisation” refuses to accept in its focal point the crucial input of the social norms (variable by definition) in the genesis of symbolic order, shows that the current oedipian narrative is a paradigmatic example of “epistemological violence” (2004, 156). But, still more interesting is the gap in which the narrative deconstructs itself. Namely, how is the prohibition of sexual relationship with kinship to be understood if a prior conception of family doesn't exist. The very existence of a taboo against incest presumes the existence of a family structure. In other words, is it really possible for symbolic positions to create social norms, unless, previously, the social norm itself does not influence the creation of symbolic positions, which robs them of the status of universal and non-historical structure?

претходно, самата таа не влијае врз нивната креација, одземајќи им го статусот на универзална и исторична структура?

Структуралистичката перспектива ја игнорира контингентноста на сродството како исторична и културно контекстуална социјална пракса и целосно ја делегитимира претпоставката (која е исклучително издржана) за тоа дека симболичките позиции се само фосили и идеализации (никогаш целосно достижни) на контингентни културни норми и идеолошки аспирации.

Од друга страна, ваквата структура бидува деконструирана во своите претпоставки за сопствената неколебливост преку мноштвото пречекорувања и отстапки по однос на истата: реализацијата на инцестот, перверзиите, фетишизмот, хомосексуалноста, автоеротизмот, трансродовоста... Дали ова значи, прашува Батлер, дека психоанализата прави од сите нас первертити и фетишисти, и во крајна линија, дали психоанализата не траба да ги ревидира сопствените демаркациски линии на нормалното и културно препознатливото?

Реферирајќи на новите студии за траумата (инцестот *е* траума) кои ја одрекуваат можноста за наративна репрезентација (или реконструкција по сеќавање) на траумата, Батлер го проблематизира едиповскиот настан како таков, како реалитет воопшто. Дали инцестот е реален или е фантазам? Дали тоа не е замка на желбата која се крие зад маската на сеќавањето? Меѓутоа и самите овие прашања, забележува внимателно Батлер, реверзибилно нè враќаат повторно кон претходно одбегнатото потврдување на позитивноста на инцестот. Или, самата неможност за фигурирање како настан, сведочи за неговиот трауматски

Structuralistic perspective ignores the contingency of kinship being a historical and culturally contextual social practice and completely de-legitimises the assumption (completely justifiable) that symbolic positions are only fossils and idealisations (never really accessible) of contingent cultural norms and ideological aspirations.

On the other hand this kind of structure becomes deconstructed in its assumptions about its own stability through the many violations and deviations made in relation to it: awareness of incest, perversions, fetishism, homosexuality, auto-eroticism, transgender people... Butler wonders if psychoanalysis makes perverts and fetishists of us all, and really, shouldn't psychoanalysis redefine its demarcation borders of what is normal and culturally recognisable?

Butler problematizes the authenticity of the Oedipus event by referring to the current trauma studies (incest *is* trauma) which reject the possibility for narrative representation (or memory reconstruction) of the trauma. Is incest real or a fantasy? Isn't it desire's trap worked by remembrance? Butler is careful to note whether all these questions won't reversibly bring us to, previously rejected, verification of the incest. Or maybe the impossibility of it ever taking place witnesses its traumatic character, its previous existence, which now resists our knowledge. What remains to be epistemologically and politically important step on such slippery ground is establishing "a

карактер, односно за неговото некогашно случување кое сега му одолева на знаењето. Она што останува како епистемолошки и политички важен чекор по ваквиот лизгав терен е етаблирањето на „форма на читање која не се труди да ја најде вистината за тоа што се случило, туку, многу повеќе, прашува што ова не-случување му има направено на прашањето за вистината“ (2004, 156) и со какви ризици за насилство нè соочува.

Со ваквиот критички став, Батлер самоволно се одрекува од можноста да понуди одговор, да ја реши загатката на Сфингата и да завладее со градот на сопствената пропаст и пропаста на човекот, во онаа смисла во која се стерилизира вистината (за човечкото), се свртува завртката и се убива детето кое игра, детето кое фантазира, кое го замислува сè уште незамисленото, детето во човекот. Батлер одбива да ја прифати без сомнеж идејата на Џесика Бенџамин за постедипална рекуперација на „прекумерно инклузивната идентификација“ (2004, 136) карактеристична за предедипалната фаза, и покрај тоа што ваквата позиција ги отвора можностите за излез од фундаменталистичката и хетеросексистичка матрица кон повеќе ко-егзистентни (родови) идентификации, едноставно поради тоа што ваквиот радикализам на Бенџамин е дестабилизиран од сè уште присутниот диморфизам на родовата онтологија и затскриената хетеросексуалност. Од друга страна, Батлер ја остава отворена можноста за триаголната структура која ја понудува Браидоти, а според која детето е секогаш вљубено во мајка си, чијашто желба е насочена некаде другаде. Батлер ја остава отворена оваа опција како услов за желбениот субјект, инкорпорирајќи ја и „прохибицијата во поглед на принудната хетеросексуалност“ (2004, 206).

form of reading that does not try to find the truth of what happened but rather, asks, what has this non-happening done to the question of truth” (2004, 156) and what is the chance of violence caused by the non-happening.

With this attitude Butler voluntarily discards the possibility to offer a solution, to solve the sphinx’s riddle and reign over the city of its own demise and the demise of humans. Demise in the sense where truth is sterilised (for what is human), the turning of the screw begins and the child who plays is killed, the child who fantasises, the child who imagines the unimaginable, the child inside the man. Butler refuses to accept indisputably Jessica’s Benjamin idea of post-oedipal recuperation of “over-inclusive identification” (2004, 136) typical for the pre-Oedipal phase, even though this position opens possibilities for a way out of the fundamentalist and heterosexist matrix towards multiple co-existing (gender) identification. This is solely because Benjamin’s radicalism is destabilised by the still present dimorphism of gender ontology and the latent heterosexuality. On the other side, Butler leaves space for possibility of a triangular structure, offered by Braidotti, according to which the child is always in love with his mother, whose desire is directed somewhere else. Butler leaves this option as a condition of the desiring subject, incorporating the “prohibition of compulsory heterosexuality” (2004, 206).

Нам ни останува да се прашуваме и понатаму дали ќе се појави новиот Софокле (или пак интерпретаторот Фројд) да го раскаже модерниот Едип, современа трагедија (?) која овој пат ќе успее да го изнесе на светлина она што е невидено, она што е човечко и вредно како такво.

**Кон една поинаква, етика на ранливоста:
Разглубувајќи го родот - проширувајќи го поимот
за човекот**

Критичката дистанца Батлер ја задржува и кон хомосексуалните бракови, онаму каде што тие се поимаат како проекти за ултимативната слобода и рамноправност, т.е. како предлог дека бракот треба да стане единствениот модус за санкционирање и легитимација на сексуалноста, гледајќи ја во истите *желбаи* за државна *желба*, желбата за државна легитимација и репродукцијата на веќе етаблираниот хетеросексистички конзерватизам. Еднакво критички Батлер се поставува и кон илузиите за целосно родово ослободување од нормите преку трансродовите и транссексуалните пречекорувања на границите на нормативната родова дијада.

Да се одбере сопственото тело, сопствениот род, сексуалност и идентитет неваријабилно значи „навигација помеѓу норми кои се понудени предвреме и му претходат на изборот“ (2004, 70), па дури и тогаш кога изгледа дека сме побегнале од истите. Апсолутната детериторијализација е химеричен проект кој го наоѓа својот исход секогаш повторно во регулаторната апаратура како комплексна мрежа од норми и правила, знаење и моќ.

We are left to wonder whether a new Sophocles will appear (or even the interpreter Freud) to tell the contemporary tragedy of Oedipus, and will manage this time to bring to light what was unseen, what is human and valuable as such.

**Towards a different set of ethics, ethics
of vulnerability: Undoing Gender - Expanding notion
of human**

Butler maintains her standpoint on gay marriages also, when defined as projects of ultimate freedom and equality, i.e. a proposal that marriage should become the only way to sanction and identify sexuality, perceiving in them the desire for the state desire, desire for state legitimisation and reproduction of the already established heterosexual conservatism. Correspondingly, Butler criticises the illusions for complete gender emancipation from the norms, through transgender and transsexual exceeding of the borders of the normative gender dyad.

To choose one's own body, gender, sexuality and identity invariably means to “navigate between norms already offered and existent before the choice” (2004, 70) even when it seems that we have managed to avoid them. Absolute “deterritorialization” is a chimeric project with a constant outcome in the regulative apparatus, which is built up as complex network of norms, rules, knowledge, and power.

Но, ваквите заклучоци не резултираат со некаков песимистички став на Батлер. Напротив, да се биде препознаен од оптиката на социјалните норми не претставува само угнетувачки или репресивен чин. Препознавањето од системот кој го дефинира човечкото и поимливото претставува и медикамент со исклучителна терапевтска моќ. Копнежот по единство и стабилност на идентитетот е една од основните антрополошки детерминанти. Родовиот или сексуалниот перформатив, без оглед на тоа што ја консолидира родовата асиметрија (и тогаш кога ја инвертира истата) претставува неопходен фактор за психичкиот интегритет на голем број интерполови и трансродови луѓе и нужен услов за живеењето поднослив живот.

Од друга страна, фактот дека ние сме деструктурирани еден во друг, дека секој од нас е урнат во лицето на другиот, имплицира дека преку телата, родот и сексуалноста стануваат изложени на другите и вовлечени во социјалните процеси. Или, „да се биде тело значи да се биде предаден на другите“. Ние како тела сме секојдневно изложени на туѓите погледи, допири, претстави и норми, па и на туѓите насилства, што, всушност ги прави нашите животи зависни од животите на другите, континуирано неизвесни и потенцијално ранливи. Да се остане со чувството на загуба, на жал, на ранливост, за Батлер не претставува исто што и да се остане пасивен/а и немоќен/а. Напротив, во жалта и ранливоста Батлер гледа извор за етичко дејствување и политичка реорганизација.

Екстраполацијата на сопственото искуство на ранливост кон ранливоста на другите е чин со кој ја потврдуваме меѓучовечката зависност и ги отвораме портите кон една ненасилна, немилитаристичка и поднослива за живот иднина.

But these conclusions do not make Butler pessimistic. On the contrary, to be recognised by the optics of social norms is not just an act of oppression. Being recognised by a system, which defines humanity and intelligibility, is a medicament with an extraordinary therapeutic power. The urge for unity and stability of identity is one of the basic anthropological determinants. Gender or sexual performative, regardless of it consolidating gender asymmetry (even when it inverts it), represents an inevitable factor for psychological integrity of a huge number of intersexual and transgender people and also an essential condition for living viable life.

On the other hand, the fact that we are undone by each other, that one is undone in the face of the other implies that through the body, gender and sexuality become exposed to the others and absorbed by the social processes. Or “to be a body means to be given over to the others”. As bodies, every day we are exposed to the gaze of the others, the touch, views and norms, even the violence of others, which really makes our life dependable on others, makes us continuously uncertain and potentially vulnerable. For Butler, being left with the feeling of lost, grief, vulnerability is not being passive and powerless. On the contrary, Butler finds a source for ethical and political reorganisation in grief and vulnerability.

The extrapolation of our own experience in vulnerability for the vulnerability of others is an act, which confirms interpersonal dependence and one that opens the doors to a non-violent, non-militaristic and liveable future.

Во оваа насока, родовите, сексуалните и половите норми, покрај својата медиќално-терапевтска функција, амбивалентно, повторно го објавуваат својот погубен поглед. Ранливоста, очигледно, престанува да важи како услов за ненасилството во оној момент кога „актуелната епистема на интелигибилно-то“ (2004,137) заснована на редуктивните модели за тоа што е човечко почнува да врши дехуманизација на одредени животи, кога секој живот не се смета за живот, а насилството врз она што е исклучено, нерелно, непрепознатливо, она што е отаде дисјункцијата на легитимното или нелегитимното, што *нема да биде и никогаш не било*, не се смета за насилство.

Знаењето и нормите оставени во своите стерилни и систематизирани граници остануваат да дејствуваат како *фармакон*, екстазисот продолжува да вибрира помеѓу неговата внатрешна антиномија, помеѓу бидувањето лек и бидувањето отров истовремено.

Социјалните норми и парадигми на знаењето ќе ја избегнат опасноста од минимализација и ќе ја зголемат сопствената потенција за максимализација на условите кои го прават животот поднослив за сите тогаш и само тогаш, кога ќе ги согледаат своите граници и ќе подлегнат на трансформација, ресигнификација, реинтерпретација, културен превод и реартикулација. Исклучително важни алатки за реализацијата на ваквиот политички проект, смета Батлер, се културниот превод и фантазијата. „Фантазијата е дел од артикулацијата на можното. Таа нè придвижува отаде актуелното и презентира реалитет од можности, сè уште неактуелизирани. Фантазијата ги предизвикува контингентните граници на она што е реалност“.

(2004, 18)

Како имплицитен стандард на нормализацијата во рамки на социјалните практики, нормата опстојува

In this respect gender, sexual and sex norms, in addition to their medical therapeutic function, proclaim ambivalently once more, their lethal perspective. Obviously vulnerability seizes to apply as a condition for non-violence the very moment the “current epistemè of intelligibility” (2004, 137), based on reductive models of what is human, begins to dehumanise certain lives; the moment when life is not life, violence against what is excluded, unreal, unknown, what is beyond disjunction of legitimate and illegitimate, *the never will be and the never was* is not considered to be violence.

When left in their sterile and systematic boundaries, meaning and norms maintain their effect as “*farmacon*”, and the ex-static goes on vibrating between its inner antinomy, between being a medicament and poison at the same time.

The social norms and paradigms of knowledge will escape the danger of minimalisation and will enlarge their own potency for maximalisation of the conditions necessary to make life liveable for everybody, only when these norms and paradigms realise their boundaries and submit to transformation, re-signification, reinterpretation, rearticulation and cultural translation. Butler considers fantasy and cultural translation to be most important tool for the realisation of this kind of political project. “Fantasy is part of the articulation of the possible; it moves us beyond what is merely actual and present into a realm of possibility, the not yet actualised. Fantasy challenges the contingent limits of what will and will not be called reality.” (2004, 18)

Being an implicit standard for normalisation inside the social practice, the norm only persists as a norm to the

како таква до оној степен додека е изведувана во социјалната пракса, реидеализирана и ревансано-увана во и преку дневните ритуали на телесниот живот. За разлика од Лакановското Символично, како универзален и непроменлив закон кој ја генерира родовата диференцијација (кој ја постулира хетеросексистичката матрица, го санкционира сродството во границите на бракот, ја регулира желбата во еден неалтернирачки закон и предвреме ја укинува можноста за каква и да било социјална родова трансформација), социјалниот закон, како што вели Батлер, не само што го продуцира своето апликативно поле, туку „се продуцира и самиот во продукцијата на тоа поле“. (2004, 107)

Растегнувањето или, уште подобро, отворањето на поимот за човекот кон недофатливиот хоризонт на можности, и реорганизацијата на актуелното знаење за интелигибилното, е нужниот услов за да им се дозволи на сите луѓе да го живеат својот живот како вреден и како поднослив за живеење.

И конечно, разглобувајќи го родот, демонтирајќи ја артефициелната машина и раз-градувајќи ги бинарните родови парадигми на нивните составни делови, Батлер ја отвора можноста за отпор, но не однадвор, туку секогаш во рамките на полето на норми. Деконструирајќи го, Батлер го реинтерпретира родот во перспективата на естетска, стилизирачка, уметничка, или можеби најточно, во цез практика на импровизација, тешка за именување, а која подразбира извесна „имагинарна игра и капацитет за трансфигурација на една поединост, на еден детал во друг, преку процесот на импровизација и супституција“. (2004, 137)

extent that it is acted out in a social practice and re-idealised and reinstated in and through the daily social ritual of bodily life. Contrary to Lacan's "symbolic," a universal and permanent law generating gender differentiation (it postulates the heterosexual matrix, which sanctions kinship in the marital boundaries, regulates the desire into non-optional law and excludes the possibility for any kind of social transformation prematurely), the social law, according to Butler, not only produces its field of application, but "it produces itself in the production of that field." (2004, 107)

Stretching, or much better, releasing the notion about man towards the remote horizon of possibilities, and organisation of the actual knowledge of intelligibility, is the necessary condition for people to be allowed to live their life as worthy and liveable.

To conclude, Butler opens a possibility for resistance, not outside, but always inside the field of norms, by undoing gender, dismantling the artificial machine and dismembering the binary gender paradigms to its basic parts. By deconstructing gender Butler re-interprets it in the perspective of aesthetic, stylistic, artistic improvisation. Or rather a jazz improvisation hard to name, implying an "imaginary game and a capacity to transfigure one item into another through a process of improvisation and substitution." (2004, 137)

Translated from Macedonian by Julijana Micova

Библиографија:

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
Rabinow, Paul and Nikolas Rose. 2003. *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
Фуко, Мишел. 2003. *Историја на сексуалноста, том 1*, Скопје: Три.

References:

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
Rabinow, Paul, and Nikolas Rose. 2003. *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
Фуко, Мишел. 2003. *Историја на сексуалноста, том 1 (The History of Sexuality, Vol. 1)*. Скопје: Три.