

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

Том/Volume 1

Број/No. 2

2002

- | | |
|----------------------|----------------------|
| Славој Жижек ▶ | ▶ Slavoj Zizek |
| Петар Крстев ▶ | ▶ Péter Krasztesv |
| Џоан Копјец ▶ | ▶ Joan Copjec |
| Марта Чабаи ▶ | ▶ Márta Chabai |
| Аленка Жупанчић ▶ | ▶ Alenka Zupancic |
| Виктор Шиков ▶ | ▶ Viktor Shikov |
| Катица Ђулавкова ▶ | ▶ Katica Kulavkova |
| Милчо Манчевски ▶ | ▶ Milco Manchevski |
| Катерина Колозова ▶ | ▶ Katerina Kolozova |
| Ланфранко Бини ▶ | ▶ Lanfranco Bini |
| Деспина Ангеловска ▶ | ▶ Despina Angelovska |
| Боби Бадаревски ▶ | ▶ Bobi Badarevski |
| Марија Ивановска ▶ | ▶ Marija Ivanovska |
| Ивица Манасиевски ▶ | ▶ Ivica Manasievski |
| Сенка Наумовска ▶ | ▶ Senka Naumovska |

8555/442

310

identities



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



Идентитети – Списание за политика, род и култура

► **Главни уредници**

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

► **Уреднички одбор**

Јасна Котеска
Деспина Ангеловска
Елизабета Шелева
Мая Бојадзиеvska
Катица Кулафкова
Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

► **Уредници за овој број**

Јасна Котеска (Сексуалности/Идентитети)
Деспина Ангеловска (Култура/Идентитети)
Катерина Колозова (Политика/Идентитети)

► **Технички координатор**

Душница Димитровска Гајдоска

► **Графичко уредување**

Кома лаб. - Скопје

► **Лектор за македонски јазик:** Татјана Митревска

► **Лектор за албански јазик:** Џабир Ахмети

► **Редакција**

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

Identities – Journal for Politics, Gender and Culture

► **Executive Editors**

Katerina Kolozova
Zarko Trajanoski

► **Editorial Board**

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

► **Associate Editors**

Jasna Koteska (Sexualities/Identities)
Despina Angelovska (Culture/Identities)
Katerina Kolozova (Politics/Identities)

► **Technical Coordinator**

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► **Prepress**

Koma lab. - Skopje

► **Proof Reader for Macedonian:** Tatjana Mitrevska

► **Proof Reader for Albanian:** Xhabir Ahmeti

► **Editorial Office**

Research Center in Gender Studies
Euro-Balkan Institute
“Partizanski odredi” 63
Skopje, Macedonia
www.euba.org.mk/identities.htm
e-mail: identities@sonet.com.mk

» Советодавен одбор

Рози Брајдоти, Универзитет во Уtrecht

Джудит Батлер, Калифорниски Универзитет, Беркли

Жислен Гласон Дешом, уредник на *Transeuropéennes*, Париз

Елизабет Грос, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет
на Њујорк

Марина Гржиниќ, Словенечка Академија за наука и уметност

Джудит 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

Жарана Папиќ, Универзитет Белград

Светлана Слапшак, Institutum Studiorum Humanitatis - Љубљана
Јоан Копјец, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет во

Њујорк

Идентитети: Списание за Политика, Род и Култура (ISSN
1409-9268) излегува двапати

годишно. Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
Инвестиции Европа - Балкан, „Партизански одреди“ 63, Скопје,

Македонија

» Претплата. Македонија, за 1 година: 10\$ поединци (плус поштенски трошоци), 15\$ за институции (плус поштенски трошоци). Источна Европа, за 1 година: 10\$ за поединци (плус поштенски трошоци), 15\$ за институции (плус поштенски трошоци). Други земји, за 1 година: 20\$ за поединци (плус поштенски трошоци), за институции: 40\$ (плус поштенски трошоци). Душница Димитровска Гајдоска, *Identities*, „Партизански одреди“ 63, e-mail: identities@sonet.com.mk

Website: www.euba.org.mk/identities.htm

Контакти со редакцијата. Душница Димитровска Гајдоска,
Identities, „Партизански одреди“ 63, e-mail:
identities@sonet.com.mk

Белешки за прилози

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

» Advisory board

Rossi Brajdotti, University of Utrecht

Judith Butler, University of California, Berkeley

Ghislaine Glasson Deschaumes, Editor of "Transeuropéennes",
Paris

Elisabeth Grosz, Buffalo University - State University of New York

Marina Grzinic, Slovenian Academy of Science and Art

Judith Halberstam, University of California, San Diego

Petar Krasztes, Central European University, Budapest

Hanne Loretz, Humboldt University, Berlin

Vladimir Milcin, University of Skopje

Miglena Nikolicina, University of Sofia

Zarana Papic, University of Belgrade

Svetlana Slapsak, Institutum Studiorum Humanitatis - Ljubljana

Joan Kopjec, Buffalo University - State University of New York

Identities: Journal for Politics, Gender and Culture (ISSN 1409-9268) is published biannually. Publisher: Research Center in Gender Studies, Euro Balkan Institute, "Partizanski odredi" 63, Skopje, Macedonia

» Subscription: Macedonia, 1 year: 10\$ individuals (plus postage expenses), 15\$ institutions (plus postage expenses). Eastern Europe, 1 year: 10\$ individuals (plus postage expenses), 15\$ institutions (plus postage expenses). Other countries: 1 year: 20\$ individuals (plus postage expenses), institutions: 40\$ (plus postage expenses). Contact: Dusica Dimitrovska Gajdosa, *Identities*, "Partizanski odredi" 63, e-mail: identities@sonet.com.mk

Website: www.euba.org.mk/identities.htm

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

Notes to Contributors

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

С о д р ж и н а

С о п т е н ' т с

I. ПОЛИТИКА/ИДЕНТИТЕТИ

► Славој Жижек

Само мртвиот сосед е добар сосед

► Петар Крстев

Цената на аннезијата: Интерпретации на вендетата во Албанија

II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ

► Џоан Копјец

Египќанецот Мојсеј и големата црна мајка од предвоениот Југ:
Фројд (со Кара Вокер) за расите и историјата

► Марта Чабаи

Амблеми или Карикатури? Дискурси за Хистеријата и Anorexia
Nervosa**III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ**

► Аленка Жупанчић

Чинот и злото во литературата

► Виктор Шиков

Реализмот - идеолошкиот камелеон
(За „реализмот“ на телевизиската слика)**ЛИТЕРАТУРЕН ДОДАТОК**

► Катица Кулавкова

Црна месечина

Роенje пчела

Шкорпија

► Милчо Манчевски

Духот на мајка ми: Кука книга.

Дедо ми

► Катерина Колозова

Парење

► Ланфранко Бини

Отворени идентитети

I. POLITICS/IDENTITIES

9 ► Slavoj Zizek

The Only Good Neighbor Is A Dead Neighbor

33 ► Péter Krasztes

The Price of Amnesia: Interpretations Of Vendetta In Albania

II. SEXUALITIES/IDENTITIES

67 ► Joan Copjec

Moses, the Egyptian and the Big Black Mammy of the
Antebellum South: Freud (with Kara Walker) on Race and History

91 ► Márta Chabai

Emblems or Caricatures? Discourses about Hysteria and
Anorexia Nervosa**III. CULTURES/IDENTITIES**

111 ► Alenka Zupancic

The Act And Evil In Literature

131 ► Viktor Shikov

Realism – The Ideological Chameleon
(On TV Image "Realism")**LITERARY SUPPLEMENT**

145 ► Katica Kulavkova

Black Moon

Swarming Bee

Scorpion

151 ► Milco Manchevski

The Ghost Of My Mother: A short book of fiction.
...My Grandfather

161 ► Katerina Kolozova

Mating

167 ► Lanfranco Bini

Open Identities

ПРИКАЗИ

REVIEWS

- Деспина Ангеловска: *Жене, слике, измишљаји*, приредила Branka Arsić, Београд: Центар за женске студије, 2000.
- Деспина Ангеловска: *Nation and Narration* ed. Homi K. Bhabha, London: Routledge, 1990.
- Боби Бадаревски: Doreen Kimura, *Sex and Cognition*, Cambridge, Mass: A Bradford Book, MIT Press, 1999, paperback edition MIT Press, 2000.
- Боби Бадаревски: Simon LeVay, *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.
- Боби Бадаревски: *Sex/Machine: Readings in Culture, Gender, and Technology*, ed. Patrick D. Hopkins, Indiana University Press, 1998.
- Марија Ивановска: Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London, New York: Verso, 2001.
- Ивица Манасиевски: *Constructing Medieval Sexuality*, ed. Karma Lochrie et al., University of Minnesota Press, 1997.
- Сенка Наумовска: Dusan Kecmanovic, *Etnicka vremena*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2001.
- 173 ► Despina Angelovska: *Žene, slike, izmišljaji*, ed. Branka Arsić, Beograd: Centar za ženske studije, 2000
- 175 ► Despina Angelovska: *Nation and Narration* ed. Homi K. Bhabha, London: Routledge, 1990
- 177 ► Bobi Badarevski: Doreen Kimura, *Sex and Cognition*, Cambridge, Mass: A Bradford Book, MIT Press, 1999, paperback edition MIT Press, 2000.
- 179 ► Bobi Badarevski: Simon LeVay, *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.
- 181 ► Bobi Badarevski: *Sex/Machine: Readings in Culture, Gender, and Technology*, ed. Patrick D. Hopkins, Indiana University Press, 1998.
- 183 ► Marija Ivanovska: Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London, New York: Verso, 2001.
- 185 ► Ivica Manasievski: *Constructing Medieval Sexuality*, ed. Karma Lochrie et al., University of Minnesota Press, 1997.
- 189 ► Senka Naumovska: Dusan Kecmanovic, *Etnička vremena*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2001.

Статијата на Алена Жупанчић, „Чинот и злото во литературата”, е преземана од нејзината книга *Ethics of the Real* (Verso, 2000), copyright © by Alenka Zupančič; Статијата на Петар Краслев „Цената на амнезијата: Интерпретации на венделата во Албанија” е отпечатена во неговата книга *Лозгедиш на Ѓерсиец* (ИК ПАН, София, 2001);

„Идентитети” истакнува дека сите останати текстови се објавуваат по првпат.

Alenka Zupančič's article, "The Act And Evil In Literature", appeared in her book *Ethics of the Real* (Verso, 2000), copyright © by Alenka Zupančič; Péter Krasztes's article 'The Price of Amnesia: Interpretations Of Vendetta In Albania' was also printed in his book *Lozgedish na Đersieci* (IK PАН, Sofia, 2001);

"Identities" wishes to underscore that all other articles are published for the first time.

Славој Жижек

Само мртвиот сосед е добар сосед

Вечерта на 7 ноември 1942, кога Хитлер, во неговиот специјален воз кој патуваше низ Турингија, расправаше за поважните дневни вести со неговите помошници во вагонот-ресторант, се случи нешто морничаво; бидејќи воздушните напади на Сојузниците ги беа оштетиле пругите, возот често забавуваше:

„Додека вечерата се служеше во прекрасни кристални садови, возот повторно подзастана на една споредна пруга. На само неколку метри еден болнички воз чекаше и од своите кревети на спратови ранетите војници гледаа во заслепувачкото светло на ресторонот каде Хитлер беше задалбочен во дискусија. Одеднаш тој го дигна погледот кон лицата кој со стравопочит свереа во него. Мошне налутен, нареди да се повлечат завесите, така враќајќи ги ранетите војници во темнината на нивниот студен свет“.¹

Чудесијата на оваа сцена е двојна: секоја страна го искуси она што го виде преку прозорското стакло како имагинарен привид: за Хитлер, тоа е грозоморниот изглед на резултатите од неговата воена авантура; за војниците, тоа е неочекувана средба со Водачот лично. Вистинско чудо би било кога некој би подал рака преку прозорот – ако, да речме, Хитлер ја пружил својата накај ранетиот војник. Но, се разбира, ова беше токму таква средба, такво навлегување во неговата реалност, од која Хитлер и се плашише, па затоа, наместо да

Slavoj Zizek

THE ONLY GOOD NEIGHBOR IS A DEAD NEIGHBOR

A n eerie event took place on the evening of November 7 1942, when, in his special train rolling through Thuringia, Hitler was discussing the day's major news with several aides in the dining car; since allied air raids had damaged the tracks, the train frequently slowed its passage:

“While dinner was served on exquisite china, the train stopped once more at a siding. A few feet away, a hospital train marked time, and from their tiered cots, wounded soldiers peered into the blazing light of the dining room where Hitler was immersed in conversation. Suddenly he looked up at the awed faces staring in at him. In great anger he ordered the curtains drawn, plunging his wounded warriors back into the darkness of their own bleak world.”¹

The miracle of this scene is redoubled: on each side, they experienced what they saw through the window-frame as a fantasmatic apparition: for Hitler, it was a nightmarish view of the results of his military adventure; for the soldiers, it was the unexpected encounter with the Leader himself. The true miracle would have been here if a hand were to stretch through the window - say, Hitler reaching over to a wounded soldier. But, of course, it was precisely such an encounter, such an intrusion into his reality, that Hitler dreaded, so, instead of stretching his hand, he in panic

ја подаде раката, тој панично нареди да се повлечат завесите... Како ли тогаш можеме да ја пробијеме оваа бариера и да посегнеме кон Вистинскиот Друг? Постои долга литературна традиција на воздигнување на средбите гради в гради со непријателскиот војник како токму најавтентичното воено искуство (види ги пишувањата на Ернст Јунгер, кој ги слави таквите средби во неговите мемоари за рововските напади во Првата Светска Војна): војниците честопати посакуваат да убијат непријателски војник во битка гради в гради, притоа гледајќи го в очи пред да го прободат. Далеку од тоа дека служи за спречување на понатамошни борби - ова мистично причестување со крв служи токму како лажна „спиритуална“ легитимизација на истите. Еден чекор подалеку од ваквата обскурантистичка идеологија се добива при возвишениите моменти на солидарност, како оној во битката за Сталинград, кога за Нова Година - на 31 декември 1942, руски актери и музичари го посетиле опсаднатиот град за да ги забавуваат трупите. Виолинистот Михаил Голдштајн отишол во рововите за да им изведе соло-концерт на војниците:

„Мелодиите што ги создаваше пловеа преку звучниците кон германските ровови и пукањето одеднаш престана. Во морничавата тишина, музиката надоаѓаше од Голдштајновото гудало.

Кога заврши, над руските редови завладеа тишина. Од друг звучник, на германска територија, еден глас го вознемира молкот. На несигурен руски побара: „Свири уште малку Бах. Нема да пукаме“.

Голдштајн ја зема виолината и започна еден жив бахов гавот².

Нормално, проблемот кај оваа изведба е дека таа ефективно функционира само како кратко возвишено затишје: веднаш потоа, пукањето ќе продолжи. Така, оваа изведба не само што не го спречила пукањето – таа дури и го потхранила, ако се има предвид заедничката заднина на двете завојувани

ordered the curtains drawn... How, then, can we penetrate this barrier and reach out to the Real Other? There is a long literary tradition of elevating the face to face encounter with an enemy soldier as THE authentic war experience (see the writings of Ernst Juenger, who celebrated such encounters in his memoirs of the trench attacks in World War I): soldiers often fantasize about killing the enemy soldier in a face to face confrontation, looking him into the eyes before stabbing him. Far from preventing further fight, this kind of mystical communion of blood serves precisely as its fake “spiritual” legitimization. One step further from such obscurantist ideology is accomplished by the sublime moments of solidarity like the one which took place in the battle for Stalingrad, when, on New Year’s Eve of December 31 1942, Russian actors and musicians visited the besieged city to entertain the troops? The violinist Mikhail Goldstein went to the trenches to perform a one-man concert for the soldiers:

“The melodies he created drifted out through loudspeakers to the German trenches and the shooting suddenly ceased. In the eerie quiet, the music flowed from Goldstein’s dipping bow.

When he finished, a hushed silence hung over the Russian soldiers. From another loudspeaker, in German territory, a voice broke the spell. In halting Russian it pleaded: ‘Play some more Bach. We won’t shoot.’

Goldstein picked up his violin and started a lively Bach *gavotte*.²

The problem with this violin performance is, of course, that it effectively functioned as just a brief sublime moment of suspension: immediately afterwards, the shooting went on. This performance thus not only did not prevent the shooting - it even sustained it, providing the shared background of the two engaged

страни. Човек е спремен да ја изнесе и тезата дека таа не го спречила пукањето токму поради тоа што е премногу благородна и „длабока“: нешто многу поплитко би завршило работа. Едно многу поефективно искуство на универзална хуманост, т.е. на бесцелноста на конфликтот во кој сме вклучени може да се најде во едноставната размена на погледи која кажува с#. За време на една демонстрација против апартхејдот во старата Јужна Африка, додека една трупа бели полицајци ги распрснувале и гонеле црните демонстранти, еден полицаец, со пендрекот в рака, бркал една црна госпоѓа. Неочекувано, на госпоѓата ѝ отпаднал едниот чевел; автоматски покорувајќи им се на своите „добри манири“, полицаецот го подигнал чевелот и ѝ го подал; во тој момент тие размениле погледи и обајцата станале свесни за бесмисленоста на нивната ситуација – по таков гест на учтивост, т.е. откако ѝ го дал загубениот чевелот и почекал да си го обуе, било сосем НЕВОЗМОЖНО да продолжи да ја брка и да ја удри со пендрекот; па така, откако учтиво ѝ кимнал, полицаецот се завртел и си заминал...Поуката на оваа приказна НЕ е дека полицаецот наеднаш ја открил неговата вродена добрина, т.е. ова НЕ е случај каде преовладува природната добрина над идеолошкиот расистички тренинг; токму напротив, најверојатно е дека полицаецот – што се однесува до неговата психолошка состојба – бил стандарден расист. Овдека имаме триумф на „површинскиот“ тренинг на учтивост.

Кога полицаецот ја пружил раката за да го подаде чевелот – гестот бил повеќе од момент на физички контакт. Белиот полицаец и црната госпоѓа буквално живееле во два различни социо-символички универзуми меѓу кои не постоела директна комуникација: бариерата што ги одвојувала двата универзума во еден краток момент била отстранета за обајцата, чиниш една рака од друг, фантомски, универзум допрела до обичната реалност. Меѓутоа, за да се трансформира овој магичен момент на прекин на симболичките бариери во некое поопипливо достигнување

parties. One is tempted to risk the hypothesis that it did not prevent the shooting precisely because it was all too noble and “deep”: what is needed to do the job is something much more superficial. A much more effective experience of universal humanity, i.e., of the meaninglessness of the conflict we are engaged in, can take the shape of a simple exchange of gazes which tells everything. During one of the anti-apartheid demonstrations in the old South Africa, when a troop of white policemen was dispersing and pursuing black demonstrators, a policeman was running after a black lady, a rubber truncheon in his hand. Unexpectedly, the lady lost one of her shoes; automatically obeying his “good manners,” the policeman picked up the shoes and gave it to her; at this moment, they exchanged glances and both became aware of the inanity of their situation - after such a gesture of politeness, i.e. after handling her the lost shoe and waiting for her to put it on again, it was simply IMPOSSIBLE for him to continue to run after her and to hit her with the truncheon; so, after politely nodding at her, the policeman turned around and walked away... The moral of this story is NOT that the policeman suddenly discovered his innate goodness, i.e. we are NOT dealing here with the case of natural goodness winning over the racist ideological training; on the contrary, in all probability, the policeman was - as to his psychological stance - a standard racist. What triumphed here was simply his “superficial” training in politeness.

When the policeman stretched his hand in order to pass the shoe, this gesture was more than a moment of physical contact. The white policeman and the black lady literally lived in two different socio-symbolic universes with no direct communication possible: for each of the two, the barrier which separated the two universes was for a brief moment suspended, and it was as if a hand from another, spectral, universe reached into one's ordinary reality. - However, in order to transform this magic moment of the suspension of symbolic barriers into a more substantial achievement, something more is needed - like, for ex-

потребно е и нешто повеќе – како, на пример, споделување на „мрсни“ вицови. Во бившата Југославија, кружеа шеги за секоја етничка група, која беше стигматизирана преку некоја особина – се велеше дека Црногорците се мошне мрзеливи, Босанџите глупави, Македонците крадци, Словенците скржави... Значајно беше што овие шеги ги снема со подемот на етничките тензи во доцните 1980ти: ниедна не можеше да се слушне во 1990, кога немирите избувнаа. Далеку од тоа да беа само расистички, овие шеги, посебно оние во кои се среќаваат членовите на различните малцинства – од типот „Одат Словенец, Србин и Албанец да купуваат...“ – беа едни од клучните форми на вистинското постоење на официјалното „братство и единство“ во титовата Југославија. Во овој случај, заедничките мрсни вицови не се средство на исклучување на другите кои не се „внатре“, туку се средства на нивното *вклучување*, на воспоставување на минимум симболички пакт. Индијанците го пушат славното луле на мирот, а ние, од попримитивниот Балкан, си разменуваме пцовки. За да се воспостави една вистинска солидарност не е доволно споделеното искуство на високата култура – туку со Другиот мора да се сподели срамната идиосинкратија на непристојното уживање.

Во текот на мојата воена служба станав добар пријател со еден албански војник. Како што е добро познато, Албанците се мошне чувствителни на секунални навреди насочени кон членовите на најблиското семејство (мајка, сестра). Од мојот албански пријател ефективно бев прифатен кога ја надминавме површната игра на учтивост и почит, и с# поздравувавме со формализирани навреди. Првиот потег го направи Албанецот: едно утро, наместо вообичаеното „Здраво!“ тој ме поздрави со „Да ти ебам мајката!“; знаев дека ова е понуда на која морам соодветно да одговорам – па му одвратив: „Чекај да се симнам од сестра ти!“ Оваа размена наскоро го изгуби својот отворено непристоеен или ироничен карактер и стана формализирана: по само неколку недели, веќе не се замараавме со целата реченица; кога ќе се видевме

ample, the sharing of obscene jokes. In ex-Yugoslavia, jokes circulated about each ethnic group which was stigmatized through a certain feature - the Montenegrins were supposed to be extremely lazy, Bosnians stupid, Macedonians thieves, Slovenes thrifty... Significantly, these jokes waned with the rise of ethnic tensions in the late 1980s: none of them were heard in 1990, when the hostilities erupted. Far from being simply racist, these jokes, especially those in which members of different nationalities meet - the “A Slovene, Serb and Albanian went shopping, and...” type - were one of the key forms of the actual existence of the official “brotherhood and unity” of Tito’s Yugoslavia. In this case, the shared obscene jokes did not function as a means to exclude the others who are not “in,” but as the means of their *inclusion*, of establishing a minimum of symbolic pact. Indians (native Americans) smoke the proverbial pipe of peace, while we, from the more primitive Balkan, have to exchange obscenities. To establish actual solidarity, the shared experience of high culture is not enough - one has to exchange with the Other the embarrassing idiosyncrasy of the obscene enjoyment.

In the course of my military service, I became very friendly with an Albanian soldier. As is well known, Albanians are very sensitive to sexual insults which refer to their closest family members (mother, sister); I was effectively accepted by my Albanian friend when we left behind the superficial game of politeness and respect, and greeted each other with formalized insults. The first move was made by the Albanian: one morning, instead of the usual “Hello!”, he greeted me with “I screw your mother!”; I knew that this was an offer to which I had to respond appropriately - so I snapped back: “Go ahead, you’re welcome - after I finish with your sister!” This exchange soon lost its openly obscene or ironic character, and became formalized: after only a couple of weeks, the two of us no longer bothered with the whole sentence; in the morning, upon seeing each other, he just nodded his head

наутро тој само климнуваше и ќе речеше „На мајка ти!“ на што јас само му одговарав „на сестра ти!“...Овој пример ги појаснува опасностите од ваква стратегија: непристојната солидарност веќе пречесто се јавува за сметка на трето лице – во овој случај, се однесува на солидарноста на поврзување меѓу мажи за сметка на жените. (Можеме ли да си ја претставиме обратната верзија, како една млада жена ја поздравува нејзината пријателка „Да ти го ебам мажот!“, на што другата возвраќа: „Чекај да се симнам од татко ти!“?) Можеби токму поради ова, врската меѓу Жаклина и Хилари ду Пре ни се чини толку „скандалозна“: фактот дека, со одобрение на сестра ѝ, Жаклина имала врска со нејзиниот маж ни е толку неподнослив бидејќи ја превртува стандарната Леви-Штраусова логика дека жените се објекти на размена меѓу мажите – во овој случај токму *мажот* служи како објект на размена меѓу жените.

Тука постои уште еден проблем – оној на моќ и авторитет: примерот на мојот непристоен ритуал со албанскиот војник функционира само поради тоа што постои некоја претпоставена рамноправност меѓу мене и Албанецот – обајцата сме обични војници. Ако јас бев офицер ќе беше премногу ризично, практично незамисливо Албанецот да го направи првиот потег. Меѓутоа, ако Албанецот беше офицер, ситуацијата ќе беше уште побозобразна: неговиот гест ќе беше понуда за лажна безобразна солидарност, која ги маскира односите на моќ кои лежат во основата – еден парадигматски случај на „постмодерна“ примена на моќ. Традиционалната фигура на авторитет (шеф, татко) бара кон неа да се однесуваме со должностот почитување, следејќи ги формалните правила на авторитет; разменетите непристојности и подбивните забелешки мора да се одвиваат зад грб. Наспроти ова, пак, шефот или таткото на денешницата бара со него да се однесуваме како со пријател, самите обраќајќи ни се со нападна близкост, бомбардирајќи н# со сексуални навестувања, канејќи н# на по една пијачка или вулгарен виц – сето ова со намера да се воспостави

and said “Mother!”, to what I simply responded “Sister!”... This example renders clear the dangers of such a strategy: the obscene solidarity all too often emerges at the expense of a third party - in this case, it involves male-bonding solidarity at the expense of women. (Can we imagine the inverted version, a young woman greeting her friend “Screw your husband!”, to which the other responds: “Go ahead - after I finish with your father!?”) Perhaps, this is the reason why the relationship between Jacqueline and Hilary du Pre strikes us as so “scandalous”: the fact that, with her sister’s approval, Jacqueline had an affair with her husband, is so unbearable because it involves the reversal of the standard Levi-Straussian logic of women as objects of exchange between men - in this case, it was the *man* who served as the object of exchange between women.

There is another problem here, that of power and authority: the example of my obscene ritual with the Albanian soldier works only because there was a presupposed equality between me and the Albanian - we were both common soldiers. If I were to be an officer, it would have been much too risky, practically unthinkable, for the Albanian to make his first move. If, however, the Albanian were to be an officer, the situation would have been even more obscene: his gesture would have been an offer of false obscene solidarity masking the underlying power relations - a paradigmatic case of the “postmodern” exercise of power. The traditional figure of authority (boss, father) insists on being treated with proper respect, following the formal rules of authority; the exchange obscenities and mocking remarks have to take place behind his back. Today’s boss or father, on the contrary, insists that we should treat him as a friend, he addresses us with intrusive familiarity, bombarding us with sexual innuendos, inviting us to share a drink or a vulgar joke, all this intended to establish the link of male-bonding, while the relationship of authority (our subordination to him) not only remains intact, but is even treated as a kind of secret which should be

врската на машкото зближување, а пак врската на авторитативност (нашата подреденост нему) не само што останува недопрена, туку е третирана и како некаква тајна која треба да се почитува и за која не се заборува. Оваа консталација за подредениот е многу поклаустрофобична одошто традиционалниот авторитет: денес сме лишени и од личниот простор на иронија и подбивање, бидејќи гостодарот го има и на двете нивоа, и авторитет и пријател.

Сепак оваа загатка не е толку нерешлива колку што можеби се чини: во секоја конкретна ситуација ние „спонтано“ согледуваме каква е работата, т.е. дали размената на непристојности е „автентична“ или лажна интимност, која затскрива врска на подреденост. Вистинскиот проблем е многу порадикален: дали директниот контакт со Вистинскиот Друг, без симболичката рамка која лежи во основата, е воопшто возможен? Контактот со Вистинскиот Друг е кревок по дефиниција – секој таков контакт е мошне несигурен и кршиллив и секое автентично посегање по кон Другиот може во секој момент да се поврати во состојба на насилено навлегување во личниот просто на Другиот... Изгледа дека излезот од оваа потешкотија ни доаѓа од логиката на социјалната интеракција, најдобро отсликана во ремек-делата на Хенри Џејмс: во овој универзум каде деликатноста владее, каде отворената експлозија на чувствата се смета за крајно вулгарна, с# е кажано, најболните одлуки се донесени, најделикатните пораки се пренесени - но с# се случува под плаштот на еден формален разговор. Дури и кога го уценувам мојот партнери, го правам тоа со учтива насмевка, нудејќи чај и колачиња... Па тогаш, ако веќе брутално директниот приод го промашува јадрото на Другиот, може ли деликатниот танц да го дофати? Во неговата *Minima moralia*, Адорно ја истакнува крајната двозначност на деликатноста веќе јасно видлива кај Хенри Џејмс: учтивата обзирност за осетливоста на другиот, грижата да не случајно се наруши неговата или нејзината интимност може лесно да премине во брутална негрижа за болката на другиот.³

respected and not talked about. For the subordinated, such a constellation is much more claustrophobic than the traditional authority: today, we are deprived even of the private space of irony and mocking, since the master is at both levels, an authority as well as a friend.

However, this conundrum is not as intractable as it may appear: in every concrete situation, we “spontaneously” always know which is the case, i.e., if the exchange of obscenities is “authentic” or a fake intimacy masking a relationship of subordination. The true problem is a more radical one: is a direct contact in the Real, without the underlying symbolic frame, feasible at all? The contact with the Real Other is inherently fragile - every such contact is extremely precarious and fragile, the authentic reaching out to the Other can at any moment revert into a violent intrusion into the Other's intimate space... The way out of this predicament seems to be provided by the logic of social interaction best rendered in Henry James' masterpieces: in this universe where *tact* reigns supreme, where the open explosion of one's emotions is considered the utmost vulgarity, everything is said, the most painful decisions are made, the most delicate messages are passed over - however, it all takes place in the guise of a formal conversation. Even when I blackmail my partner, I do it with a polite smile, offering him or her tea and cakes... Is it, then, that, while the brutal direct approach misses the Other's kernel, a tactful dance can reach it? In his *Minima moralia*, Adorno pointed out the utter ambiguity of tact clearly discernible already in Henry James: the respectful consideration for the other's sensitiveness, the care not to violate his or her intimacy, can easily pass into the brutal insensitivity for the other's pain.³

Егзотика на Атом Егојан го разгледува кревкиот статус на границата која го разделува јавниот од личниот простор. Кога споделуваме некој заеднички простор со непознати – да речеме, кога некој доставувач или мајстор ни влегува во станот – ние меѓусебно учтиво се игнорираме и избегнуваме да буричкаме во приватноста на другиот (што посакуваат, кои им се скриените сништа); меѓутоа *Егзотика* постојано ја преминува оваа граница, наеднаш воспоставувајќи еден поинтимен контакт меѓу двете личности зближени со некоја официјална должност. Лаканскиот голем Друг, меѓу другото, е едно од имињата за овој Сид кој ни овозможува да држиме соодветна дистанца, гарантирајќи ни дека близината на другиот нема да го преплави – кога зборуваме со некој службеник, „не се зближуваме“. (Парадоксот е дека самиот овој Сид не е само негативен: во исто време, тој создава фантазии за она што демнее зад него, за она што другиот вистински го посакува). Нашиот живот во доцниот капитализам се одликува со досега невидено одрекување од искуството на другиот:

„За да преминеме преку некој бездомник стутулен на прагот и да продолжиме со одењето, за да уживаме во вечерата кога има деца што гладуват, за да се одмориме ноќе додека светот непрестано страда – атомизираните дневни функции инсистираат систематски да ги исклучиме нашите симпатии и врски со другите (или, како што вели доминантна култура, нашата економија се состои од индивидуи кои ја почитуваат индивидуалноста на другите). Зад карикатурата на сентименталните либерали стои вистината за политиката: Правиш како што чувствуваш.⁴

Овде си немаме работа со психологија на индивидуата, туку со капиталистичката субјективност како форма на апстракција која е впишана во и детерминирана од самото јадро на „објективните“ социјални односи:

Atom Egoyan's *Exotica* tackles the fragile status of the frontier that separates the public from the private space. When we share a common space with foreigners - say, when a delivery man or a repair man enters our apartment -, we politely ignore each other, refraining from probing into other's privacy (what do they desire, what are their secret dreams); *Exotica*, however, constantly violates this frontier, establishing all of a sudden a more intimate contact between the two persons brought together by some official duty. The Lacanian big Other is, among other things, one of the names for this Wall which enables us to maintain the proper distance, guaranteeing that the other's proximity will not overflow us - when we talk with a clerk, we "do not get personal." (The paradox is that this very Wall is not just negative: at the same time, it generates fantasies about what lurks behind it, about what the other really desires.) Our late capitalist daily life involves an unprecedented disavowal of the others' experience:

“In order to pass a homeless person crouched in a doorway and *keep walking*, in order to *enjoy* dinner when children are hungry, in order to *rest* at night when suffering is incessant - atomized daily function demands that we systematically foreclose our affections for and connections with others (in the words of dominant culture, our economy is comprised of individuals who respect each other's individuality). Behind the caricature of the bleeding-heart liberal is the truth of politics: how you feel is how you act.”⁴

We are not dealing here with individual psychology, but with the capitalist subjectivity as a form of abstraction inscribed in and determined by the very nexus of “objective” social relations:

„Индиферентноста кон специфичниот труд одговара на типот општество во кое личностите можат лесно да се префралат од еден вид труд на друг и каде што, за нив, специфичниот труд е прашање на среќа, па оттаму и индиферентноста. Не само категоријата труд, туку и трудот реално гледан тука станал начин на создавање богатство воопшто, и веќе не е органски поврзан со одделни личности, во која и да е форма. Ваквата состојба е најизразена во најmodерниот вид на постоење на буржоаското општество – во САД. Значи токму овде, за прв пат, точката на заминување на модерната, имено апстракцијата на категоријата „труд“, „трудот како таков“, трудот – просто и јасно – се остварува во практика.“⁵

Па така, на истиот начин на кој Маркс го осудувал начинот на кој, во рамките на пазарната економија, апстракцијата е впишана во самото лично искуство (работникот директно ја доживува својата професија како контингентна актуализација на неговиот апстрактен капацитет за работење, а не како органска компонентна на неговата личност; еден „отуѓен“ љубовник го доживува неговиот сексуален партнер како контингентна замена која ја задоволила неговата потреба за сексуално и/ли емоционално исполнување; итн.), апстракцијата е исто така впишана во тоа како, на најнепосредно ниво, се поврзуваат со другите: ги ИГНОРИРАМЕ во едно основно значење на терминот, сведувајќи ги на носители на апстрактни социјални функции. Се разбира, поентата тука е дека „системите на мокта изискуваат специфични емоционални конфигурации“⁶: фундаменталната „студеност“ на доцно-капиталистичкиот субјект заменета/скриена со фантомот на богатиот личен емоционален живот кој служи како прекривка на фантазијата и н# штити од разурнувачките искуства на Реалноста на страдањата на другите. Денес, старата шега за богатиот кој му наредил на слугата“исфрли го овој никаков просјак – јас сум толку нежен човек што не можам да гледам луѓе како страдаат!“ е попригодна од кога

“Indifference towards specific labours corresponds to a form of society in which individuals can with ease transfer from one labour to another, and where the specific kind is a matter of chance for them, hence of indifference. Not only the category, labour, but labour in reality has here become the means of creating wealth in general, and has ceased to be organically linked with particular individuals in any specific form. Such a state of affairs is at its most developed in the most modern form of existence of bourgeois society, in the United States. Here, then, for the first time, the point of departure of modern economics, namely the abstraction of the category ‘labour’, ‘labour as such’, labour pure and simple, becomes true in practice.”⁵

So, in the same way Marx deployed how, within the market economy, abstraction is inscribed into the very individual experience (a worker directly experiences his particular profession as a contingent actualization of his abstract capacity to work, not as an organic component of his personality; an “alienated” lover experiences his sexual partner as a contingent fill-in that satisfied his need for sexual and/or emotional gratification; etc.), abstraction is also inscribed into how, at the most immediate level, we relate to others: we IGNORE them in a fundamental sense of the term, reducing them to bearers of abstract social functions. And, of course, the point here is that “systems of power necessitate specific emotional configurations”⁶: the fundamental “coldness” of the late capitalist subject is supplanted/concealed by the phantom of a rich private emotional life which serves as a fantasy screen protecting us from the shattering experience of the Real of others’ suffering. Today, the old joke about a rich man ordering his servant “Throw out this destitute beggar - I am such a tender person that I cannot stand seeing people suffering!” is more appropriate than ever. The necessary price paid for this abstraction is that the very sphere of privacy gets “reified,” turned into a domain of calculated satisfactions: is there anything more depressingly anti-erotic than the proverbial appeal of a yuppie to his partner “Let’s spend some quality time

и да е. Цената која се плаќа за оваа апстракција е тоа дека самата сфера на приватност се „материјализира“, се претвора во област на калкулирани задоволства: има ли нешто поразочарувачки антиеротско од веќе легендарниот повик на еден сељак до неговиот партнери „Оди да ти шепнам два-три слатки збора!“? Не е ни чудно, тогаш, што наличјето на оваа дистанца се бруталните и понижувачки навлегувања во интимниот простор на другите: од исповеднички ТВ емисии до веб-сајтови каде мини камери, поставени во ВЦ-шолзи, ги снимаат луѓето како вршат голема нужда. Познато е дека на луѓето им е многу полесно да си доверат најтајните сништа и стравувања на сосем непознати луѓе отколку на оние што им се блиски: феномените како чет-собите во сајбер-просторот и психоаналитичките третмани секако се потпираат на овој парадокс. Фактот дека нешто кажуваме на некој странец сосем надвор од кругот на нашите познаници ни гарантира дека нашите исповеди нема повеќе да го загреваат ова *imbroglio* на страсти во чија мрежа се наоѓаме – бидејќи не е еден од комшиските други, странецот е, на некој начин, *шокму големиош Друг*, неутралниот приемник на нашите тајни. Меѓутоа, денешниот „споделен солипсизам“ се движи на едно поинакво ниво: не само што ги користиме странците за да им ги довериме тајните на различните љубови и омрази од кои се изградени нашите односи со луѓето кои ги знаеме и со кои сме блиски; туку и како да сме спремни да се впуштиме во овие врски само ако ја имаме заднината на гарантирана дистанца. Работите кои досега имаа статус на исклучок (како она славно клише за ноќ на страсенекс со некој потполно непознат, знаејќи дека изутрината секој ќе си отиде по својот пат и никогаш повеќе не ќе се сретнат), постепено се наметнуваат како нова норма.

Ова исчезнување на границата меѓу јавното и приватното значи дека прецизните детали на интимниот живот стануваат дел од јавната персона, достапни секому преку книги или веб-страни и веќе не се непристојни тајни за кои се шепоти во приватност – кажано на еден малку

together!“? No wonder, then, that the obverse of this distance ares the brutal and humiliating intrusions into the others' intimate space: from confessional talk-shows to the cam- websites, where we can observe from the bottom of the toilet bowl other people defecating. It is a well-known fact that people find it much easier to confide their innermost dreams and fears to total strangers than to those who are close to them: phenomena like the cyberspace chat-rooms and psychoanalytic treatment obviously count on this paradox. The fact that we are telling it to a stranger totally outside the circle of our acquaintances guarantees that our confession will not further stir up the *imbroglio* of passions in which we are enmeshed - not being one of our neighboring others, the stranger is, in a way, *the big Other itself*, the neutral receivable of our secrets. However, today's “shared solipsism” moves at a different level: it is not only that we use strangers to confide them the secrets of the loves and hatreds which structure our relationships with people whom we know and are close to; it is as if we are able to engage in these relationships themselves only against the background of a guaranteed distance. Things which, till now, had the status of an exception (like the proverbial passionate night of sex spent with a total stranger, and with the knowledge that, next morning, each of us will go his or her own way, never to meet again), are gradually imposing themselves as the new norm.

What this disappearance of the frontier between the public and the private means is that precise details of the intimate life are becoming part of the public persona, disponible to everyone in books or no websites, not the obscene secret about which one whispers in private - to put it in slightly nostalgic conservative

носталгично конзервативен начин, скandalot е во самиот факт дека веќе не постои скandal. С# започна со моделите и филмските звезди: (ложната) снимка на Клаудија Шифер како изведува страсно фелацио на два пениса истовремено е дистрибуирана на секаде; ако некој побара информации за Мими Мекферсон (помладата сестра на добро познатиот австралиски модел Ел Мекферсон), ќе најде сајтови за нејзината извонредна еколошка активност (така раководи компанија за набљудување на китови), интервјуја со неа како бизнисменка, сајтови со нејзини „пристојни“ слики ПЛУС украдената лента каде таа мастурбира, а потоа копулира со нејзиниот љубовник. А што да кажеме за новата книга на Катерина Милет⁷, во која оваа светска позната критичарка на уметноста (меѓу другото, таа беше куратор на изложбата *Documenta*) на студен, рамномерен начин, без срам или вина – а, оттаму, и без ентузијастичко чувство на прекршок – ги опишува деталите на нејзиниот буен сексуален живот, до нејзините редовни учества во големи оргии, во кои таа била пенетрирана или си играла со десетици анонимни пениси во една сесија. Тука, нема а приори никакви граници - човек може да си замисли дека во близката иднина некој политичар (отпрвин дискретно) ќе дозволи хард-кор снимка на неговата или нејзината сексуална размена, за да ги убеди гласачите во својата моќ на привлечност или потентност. Пред скоро сто години Вирџинија Вулф напиша дека човечката природа, некаде околу 1912, се променила; можеби ова мого многу подобро би ѝ прилегало на радикалната промена на статусот на субјективноста покажана преку денешното исчезнување на границата меѓу јавното и приватното, јасно видлива во феномените како реалистичните сапунски серии “Big Brother”.⁸

Па така, во приликите на доцниот капитализам нашиот емотивен живот е темелно поделен: на една страна се наоѓа сферата на „приватноста“, на интимните острови на емотивна искреност и интензивна приврзаност кои служат токму како пречки кои од погледот ни ги кријат поголемите

way, the scandal resides in the very fact that there is no scandal anymore. It began with models and movie stars: the (fake) video clip of Claudia Shiffer doing a passionate fellatio on two penises simultaneously is publicized all around; if one looks on the internet for data about Mimi MacPherson (the younger sister of the better-known Australian model Elle MacPherson), one gets sites about her outstanding ecological activity (running a whale-observation company), interviews with her as a business-woman, sites of “decent” photos of her, PLUS the stolen video of her masturbating and then copulating with her lover. And what about the last book of Catherine Millet⁷, in which this world-renowned art critic (among other things, she was the curatrix of the *Documenta* exhibition) describes in a cold dispassionate style, without shame or guilt - and, consequently, also without any enthusiastic feeling of transgression - the details of her exuberant sexual life, up to her regular participation in large orgies, in which she was penetrated or played with dozens of anonymous penises in a single session. There are no a priori boundaries here - one can well imagine that, in a near future, some politician will (discreetly, at first) allow a hard-core video of his or her sexual commerce to circulate in public, to convince the voters of his or her force of attraction or potency. Almost a hundred years ago, Virginia Woolf wrote that, around 1912, the human nature changed; perhaps, this motto is much more appropriate to designate the radical shift in the status of subjectivity signalled by the today’s disappearance of the divide between public and private, and discernible in phenomena like the “Big Brother” reality soaps.⁸

In the conditions of late capitalism, our affective life is thus thoroughly split: on the one hand, there is the sphere of “privacy,” of intimate islands of emotional sincerity and intense engagements which, precisely, serve as obstacles which blind us for the larger forms of suffering; on the other hand, there is the (metaphoric

форми на страдање; од друга страна, постои (метафоричен и буквalen) екран преку кој ги восприемаме овие поголеми страдања, кои секојдневно н# бомбардираат преку ТВ извештаи за етнички чистења, силувања, измачувања, природни катастрофи и со кои ние длабоко сочувствуваате и кои, понекогаш, н# тераат да се вклучиме во хуманитарни активности. Конечно, дури и кога овој ангажман е квази- „персонализиран“ (како сликата и писмото од некое дете во Африка кое го издржуваме преку редовни финансиски донации), плакањето овде ја задржува својата основна субјективна функција изолирана од страна на психоанализата: даваме пари за да ги држиме другите кои страдаат на одредена дистанца која ни овозможува да уживаме во емоционално сочувство без да ја загрозиме нашата безбедна изолација со нивната реалност. Оваа поделба на жртвите е вистината за дискурсот на виктимизацијата: јас (малтретираниот) наспроти другите (во Третиот свет или бездомниците во мојот град) со кој сочувствуваам оддалеку. Како контраст на ова идеолошко-емоционално губре, автентичниот АКТ на Љубов не се темели на помагање на другиот со фрлање трошки од нашето богатство преку безбедните бариери: туку се работи на разградувањето на оваа граница, за директно да се поsegне по отстранетиот, страдалнички Друг.

Овој автентичен чин на љубов секогаш треба да го спротивставуваме на лагодниот антрасизам во стилот на *Погоди кој ни доаѓа на вечера?*, каде црниот свршеник на бела девојка од горната средна класа е образован, богат, итн. – единствена мана му е бојата на кожата: за родителите на девојката е лесно да ја пребродат оваа бариера и да сакаат ТАКОВ „ближен“; меѓутоа, што правиме со Афроамерикантите од филмот на Спајк Ли *Поспуштувајќи правилно*, кои ги нервираат белците шетајќи наоколу со гласно пуштено стерео? Токму ОВА претерано И натрапничко *jouissance* треба да се научиме да го толерираме – не се ли овие црнци идеалниот субјект на „културното

and literal) screen through which we perceive this larger suffering, being daily bombarded with TV reports on ethnic cleansing, rapes, tortures, natural catastrophes, with which we deeply sympathize and which, sometimes, move us to engage ourselves in humanitarian activities. Even when this engagement is quasi-“personalized” (like the photo and letter from a child in Africa whom we support through regular financial contributions), ultimately, the payment here retains its fundamental subjective function isolated by psychoanalysis: we give money in order to keep the suffering others at a proper distance which allows us to indulge in emotional sympathy without endangering our safe isolation from their reality. This split of the victims is the truth of the discourse of victimization: me (the harassed one) versus others (in the Third World or the homeless in our cities) with whom I sympathize at a distance. In contrast to this ideologico-emotional scum, the authentic WORK of Love does not reside in helping the other by as it were throwing him bits of our wealth across the safe barrier: it is rather the work of dismantling this barrier, of directly reaching out to the foreclosed suffering Other.

Such authentic work of love should be opposed to the feel-good antiracism in the style of *Guess Who Is Coming to Diner?*, in which the black fiance of the white upper-middle class girl is educated, rich, etc. - his only fault being the color of his skin: it is easy for the girl's parents to overcome the barrier and love SUCH a “neighbor”; however, what about the proverbial African-American from Spike Lee's *Doing the Right Thing*, who annoys the whites while he walks around with the boombox turned loud? It is THIS excessive and intrusive *jouissance* that one should learn to tolerate - is he not the ideal subject of “cultural harassment”?⁹ And is the obsession about “sexual harassment” not also a form of intolerance - or “zero tolerance,” to use the popular Orwellian

малтретирање“?⁹ И не е ли опсесијата со „сексуалното малтретирање“ исто така форма на нетолерантност – или, да се послужиме со популарниот орвелијански термин на силите за безбедност, „нула толеранција“ – за уживањето на другиот? По дефиниција, ова уживање е претерано – секој обид да се дефинира „соодветна мерка“ пропаѓа, бидејќи сексуалните предлози и заведувања се и самите вознемирувачки и натрапнички. Па според ова, дали крајниот мотив на борбата против „малтретирањето“ не е можеби идејата за право на секоја индивиду да биде ОСТАВЕНА НА МИРА ОД НЕГОВИТЕ ИЛИ НЕЈЗИННИТЕ КОМШИИ, заштитена од нивната натрапничка *jouissance*?

Зошто Хамбург има 3 железнички станици за долги патувања, главната станица /Hamburg-Hauptbahnhof/, Hamburg Dammtor и Hamburg-Altona, сите три на истата линија? Очигледно „ирационалниот“ факт дека, оддалечена колку една кратка прошетка од главната станица, има уште една, станицата Dammtor, може лесно да се објасни: владејачката класа сакала станица каде што ќе може да се качува на возвовите без да биде вонемирана од гужвите пониска класа. Многу поенигматична е третата станица - Altona. Не е сосема јасно од каде доаѓа името: иако според едни извори се однесува на фактот дека оваа данска населба им се чинела премногу близу (all to nah) до Хамбург, веројатното објаснување е „all ten au“, – покрај потокот. Сепак, факт е дека, од раниот 16ти век, граѓаните на Хамбург постојано се жалеле на оваа мала, во почетокот данска, населба северозападно од градскиот центар. Што се однесува до теоријата за „премногу близу“, треба да се присетиме на старата италијанска поговорка: - дури и ако не е вистина (на ниво на факти), има основа! Фројд смета дека симптомот е вака организиран: хистерично обвинување, кое на ниво на факти е секако неточно, сепак има основа, колку што во него одекнува потвесната желба. И на ист начин, символичката функција на третата станица, Altona, е да ги држи странците, кои секогаш се „премногу близу“, на соодветно растојание,

term of the law enforcers - for the other's enjoyment? This enjoyment is by definition excessive - every attempt to define its "proper measure" fails, since sexual seduction and proposal are as such intrusive, disturbing. Is, consequently, the ultimate motif of the struggle against "harassment" not the idea of each individual's right to be LEFT ALONE BY HIS OR HER NEIGHBORS, protected from their intrusive *jouissance*?

Why has Hamburg three long distance railway stations, the main station /Hamburg-Hauptbahnhof/, Hamburg Dammtor, and Hamburg-Altona, all three on the same line? The distinction between the first two, the apparently "irrational" fact that, a short walk from the main station, there is another one, the *Dammtor* station, is easy to explain: the ruling class wanted a station where its members could board the train unperturbed by the lower class crowd. More enigmatic is the third one - *Altona*. It is not clear where does this term come from: while, according to some sources, it refers to the fact that this Danish settlement was perceived as standing "all to nah" ("all to near") to Hamburg itself, the more probable explanation is "all ten au," "by the brook." However, the fact is that, from the early 16th century, citizens of Hamburg are continuously complaining about this small, originally Danish, settlement north-west of the city center. As to the "all too near" theory, one should repeat the old Italian proverb: *se non è vero, e ben' trovato* - even if it is not true /at the level of facts/, it is well-found! This is how a symptom is organized for Freud: as a hysterical accusation which, at the level of facts, is clearly not true, is nonetheless "well found," insofar as an unconscious desire resonates in it. And, in the same way, the symbolic function of the third station, *Altona*, is to keep the intruders who are always "all too near" at a proper distance, also serves to displace/mystify the social basic antagonism (class struggle) into the fake

но исто така и да го замени/мистифицира основниот социјален антагонизам (класната борба) со лажниот антагонизам меѓу „нас“ (нашата нација, во која сите класи се обединети во истото социјално тело) и „нив“ (странските натрапници).

Преку врската меѓу овие две споротивности ги добиваме минималните координати на она што Ернесто Лакло го концептуализираше како борба за хегемонија. Клучните свойства на концептот на хегемонија се наоѓаат во контингентната поврзаност меѓу интрасоцијалните разлики (елементи ВО социјалниот простор) и во ограничувањето кое ги одделува Општеството од не-Општеството (хаос, крајна декаденција, распаѓање на сите социјални врски) – границата меѓу Општественото и неговата надворешност, не-Општественото, може да се артикулира себеси под маската на разликата (пресликувајќи се на разлика) меѓу елементи на социјален простор. Борбата во рамките на социјалното тело (меѓу *Hauptbahnhof* и *Dammtor*, потчинетата и владејачката класа), поради структурна потреба, секогаш е отсликана во борбата меѓу социјалното тело „како такво“ („сите ние, работници и владетели“) и оние однадвор („тие“, странците кои секогаш се „премногу близку“, во *Altona*). Со други зборови, класната борба се сведува на борба за значењето на општеството „како такво“, борба да се види која класа ќе се наметне како замена за општеството „како такво“, така деградирајќи го другиот како замена за не-Општественото (уништувањето и заканата на општеството) – да поедноставиме, дали борбата на масите за еманципација претставува опасност за цивилизацијата како таква, бидејќи цивилизацијата може да преживее само во хиерархиски социјален поредок? Или пак владеачката класа е паразит кој се заканува да го одвлече општеството во само уништување, така што единствената алтернатива на социјализмот е барбаријзмот? Се разбира, ова не имплицира дека начинот на кои ние се поставуваме кон „нив“ е секундарен и дека едноставно треба повторно да го

antagonism between “us” (our nation, in which all classes are united in the same social body) and “them” (the foreign intruders).

The connection between these two oppositions provides the minimal coordinates of what Ernesto Laclau conceptualized as the struggle for *hegemony*. The key feature of the concept of hegemony resides in the contingent connection between intrasocial differences (elements WITHIN the social space) and the limit that separates Society itself from non-Society (chaos, utter decadence, dissolution of all social links) - the limit between the Social and its exteriority, the non-Social, can only articulate itself in the guise of a difference (by mapping itself onto a difference) between elements of social space. The struggle within the social body (between *Hauptbahnhof* and *Dammtor*, the oppressed and the ruling class) is always, by a structural necessity, mirrored in the struggle between the social body “as such” (“all of us, workers and rulers”) and those who are outside (“them,” the foreigners who are “all too near,” in *Altona*). That is to say, class struggle is ultimately the struggle for the meaning of society “as such,” the struggle for which of the two classes will impose itself as the stand-in for society “as such,” thereby degrading its other into the stand-in for the non-Social (the destruction of, the threat to, society) - to simplify it, will it be that the struggle of the masses for emancipation poses a threat to civilization as such, since civilization can thrive only in a hierarchical social order? Or will it be that the ruling class is a parasite threatening to drag society into self-destruction, so that the only alternative to socialism is barbarism? This, of course, in no way implies that the way we relate to “them” is secondary, and that we should simply shift the focus back to the antagonism which splits from within “our” society: the way we relate to “them,” to the third element, is the key indicator of how we effectively stand with regard to the inherent antagonism. Is not the basic operation of today’s neo-Fascist populism precisely to combine the working class inter-

пренасочиме вниманието кон антагонизмот кој одвнатре го расцепува нашето општество: начинот на кој ние се поставуваме кон „нив“, кон третиот елемент, е клучниот показател за тоа колку ефективен е нашиот став во однос на инхерентниот антагонизам. Основната операција на денешниот неофашистички популизам не ли се состои во тоа прецизно да ја комбинира интерпелацијата на работничката класа со расистичката интерпелација („космополитските мултинационални компании се вистинските непријатели на нашите чесни работници“)? Токму поради тоа (да земеме еден екстремен пример) за Евреите во денешен Израел „Сакај го ближниот свој!“ или значи „Сакај ги Палестинците“ ИЛИ НЕ ЗНАЧИ АМА БАШ НИШТО.¹⁰

Судовите во повеќето западни општества ја познаваат мерката на издавање „налог за ограничување“: кога некој тужи некоја друга личност за малтретирање (следење, прекумерни сексуални предлози, итн.), на обвинетиот може законски да му биде забрането свесно да ѝ се приближи на жртвата на помалку од 100 метри. Колку и да е неопходна оваа мерка имајќи ја предвид очигледната реалност на малтретирањето, во неа постои нешто што се однесува на заштитата од Реалноста на желбата на Другиот: не е ли очигледно дека има нешто ужасно *насилијо* во отвореното изразување на страста за некое друго човечко суштество токму за таа личност? Страста по дефиниција *предизвикува болка* кај нејзиниот објект, а дури и ако адресираниот со задоволство прифати да го заземе тоа место, тој или таа не можат а да не почувствуваат, барем во еден момент, стравопочит и изненадување. Или, уште еднаш да го реформулираме Хегеловиот принцип „Злото се наоѓа во самиот поглед кој го воочува Злото на секаде околу себе“: нетolerантноста кон Другиот се наоѓа во самиот поглед кој воочува секаде околу себе натрапнички нетolerантни Други. Човек особено треба да се сомнева околу опсесијата со сексуалното малтретирање на жените кога ова го слуша од

pellation with the racist interpellation (“cosmopolitan multinational companies as the true enemy of our honest workers”)? Which is why, to take the extreme example, for the Jews in today’s Israel, “Love thy neighbor!” means “Love the Palestinians!” OR IT MEANS NOTHING AT ALL.¹⁰

The courts in most of the Western societies know the measure of imposing the “order of restraint”: when someone sues another person for harassing him or her (stalking him or her, making unwarranted sexual advances, etc.), the harasser can be legally prohibited to knowingly approach the victim to more than 100 yards. Necessary as this measure is on behalf of the obvious reality of harassment, there is nonetheless in it something of the defense against the Real of the Other’s desire: is it not obvious that there is something dreadfully *violent* about openly displaying one’s passion for another human being to this being him- or herself? Passion by definition *hurts* its object, and even if its addressee gladly accepts to occupy this place, he or she cannot ever do it without a moment of awe and surprise. Or, to vary yet another time Hegel’s dictum “Evil resides in the very gaze which perceives Evil all around itself”: intolerance towards the Other resides in the very gaze which perceives all around itself intolerant intruding Others. One should especially be suspect about the obsession with sexual harassment of women when it is voiced by men: after barely scratching the “pro-feminist” PC surface, one soon encounters the good old male-chauvinist myth about how women are helpless creatures who should be protected not only from the intruding men, but ultimately also from *themselves*.

мажи: треба само да се пробуричка „профеминистичката“ политички коректна површина и веднаш ќе се чуе оној добар стар машко-шовинистички мит за тоа као жените се беспомошни суштества кои треба да се штитат не само од машките натрапници туку и од самите себе. Проблемот не е во тоа дека нема да можат да се одбранат, туку дека може да почнат да УЖИВААТ во тоа секунално малтретирање, т.е. дека машкото натрапништво ќе предизвика автодеструктивна експлозија на прекумерно секунално уживање... Накратко, она кон што треба да го насочиме вниманието е *кој вид на йоим на субјектиносит е имплициран во оїсесија ја со различниште видови на малтретирање?* Дали онаа „Нарцисистичка“ субјективност, за која с# што прават другите (ми се обраќаат, ме гледаат...) е потенцијална закана, не е, како што рече Сартр многу одамна, *l'enfer, c'est les autres?*

А не е ли ова случај и со растечките забрани за пушење: прво, сите канцеларии беа прогласени за „непушачки“, потоа и авионите, па ресторантите, па аеродромите, па баровите, па приватните клубови, па (на некои универзитети) на педесет метри од влезот во зградите, па – во еден уникатен случај на педагошка цензура, потсетувајќи на славниот сталинистички обичај да ги ретушира сликите на номенклатурата – Поштенската служба на САД ги отстрани цигарите од марките со фото-портретите на блуз гитаристите Роберт Џонсон и на Џексон Полак, с# до скорешните обиди да се забрани палење на цигара на улица или во парк? Кристофер Хиченс беше во право кога рече дека не само што, во најмала рака, медицинските докази за заканата на „пасивното пушење“ се мошне несигурни, туку и дека самите овие забрани, наменети „за наше добро“, се „фундаментално нелогични, претсказувајќи еден надгледуван свет во кој ќе живееме безболно, сигурно – и здодевно“. ¹¹ Зарем оваа забрана повторно не цели на прекумерната и ризична *jouissance* на Другиот, отелотоворена во чинот на „неодговорно“ палење цигара и длабоко вдишување со дрско

The problem is not that they will not be able to protect themselves, but that they may start to ENJOY being sexually harassed, i.e. that the male intrusion will set free in them a self-destructive explosion of excessive sexual enjoyment... In short, what one should focus on is *what kind of the notion of subjectivity is implied in the obsession with the different modes of harassment?* Is it not the “Narcissistic” subjectivity for which everything others do (address me, look at me...) is potentially a threat, so that, as Sartre put it long ago, *l'enfer, c'est les autres?*

And is not this the case even with the growing prohibition of smoking: first, all offices were declared “smoke-free,” then flights, then restaurants, then airports, then bars, then private clubs, then, in some campuses, 50 yards around the entrances to the buildings, then - in a unique case of pedagogical censorship, reminding us of the famous Stalinist practice of retouching the photos of nomenklatura - US Postal Service removed the cigarette from the stamps with the photo-portrait of blues guitarist Robert Johnson and of Jackson Pollock, up to the recent attempts to impose a ban on lighting up on the sidewalk or in a park? Christopher Hitchens was right to point out not only that at least the medical evidence for the threat of “passive smoking” is extremely shaky, but that these prohibitions themselves, intended “for our own good,” are “fundamentally illogical, presaging a supervised world in which we’ll live painlessly, safely - and tediously.”¹¹ Is what this prohibitions targets not again the Other’s excessive, risky, *jouissance*, embodied in the act of “irresponsibly” lighting a cigarette and inhaling deeply with an unabashed pleasure - in contrast to Clintonite yuppies who do it without inhaling (or who have sex without actual penetration, or food

задоволство – како контраст на клиntonовите „јапиевци“ кои не вдишуваат (или имаат секс без пенетрација или храна без маснотија или...)?¹² Она што го прави пушчењето идеална мета е дека оној „зачаден пиштол“ овде лесно се зема на нишан, така добивајќи Политички Коректен агент за завера, т.е. големите тутунски компании, на тој начин прекривајќи ја зависноста за уживањето на Другиот со прифатливите антикорпорациски напади. Најголемата иронија не е само во тоа што профитот на тутунските компании с# уште е непроменет од ваквите кампањи против пушчење и разните регулативи, туку и во тоа што најголемиот дел од милијардите долари кои тутунските компании се согласуваат да ги платат одат во медико-фармацевтскиот индустриски комплекс, кој е најсилниот индустриски комплекс во САД, двојно посилен од озлогласениот воен индустриски комплекс.

Она што го прави филмот *Кога се јавува странец* на Фред Волтон толку интересен е неочекуваната промена по првите 20 минути, кои ја обработуваат познатата приказна за анонимниот убиец кој со постојани јавувања малтретира бебиситерка, сама во куќа со две деца: откако ќе го уапсат (дознаваме дека тој сето време бил во куката, се јавувал од друга линија и дека веќе ги имал убиено децата), фрлени сме во НЕГОВАТА субјективна перспектива. Оваа промена на наративната перспектива покажува јасна КЛАСНА конотација: додека првиот (и последниот) дел од филмот се одвиваат во окружба на високата средна класа (убиствата се случуваат додека дадилката ги чува децата, а мајката и таткото се излезени и се забавуваат; прашањето кое убиецот го поставува, „Ги провери ли дечињата?“ ефективно е поставено на родителите). Патолошкиотубиец/малтретирач не само што припаѓа на ниската класа - тој е претставен и како највознемирувачки комшија, чии понуди за пријателство и очајни молби за комуникација се брутално отфрлени (го претепуваат во еден запуштен бар од ниска класа, го игнорираат и луѓето кои го одминуваат на улица).

without fat, or...)?¹² What makes smoking such an ideal target is that the proverbial “smoking gun” is here easy to target, providing a Politically Correct agent of conspiracy, i.e. the large tobacco companies, and thus disguising envy of the Other’s enjoyment in the acceptable anti-corporate clout. The ultimate irony of it is not only that the profits of the tobacco companies were not yet affected by the anti-smoking campaigns and legislations, but that even most of the billions of dollars the tobacco companies agreed to pay will go to the medico-pharmaceutical industrial complex, which is the single strongest industrial complex in the US, twice as strong as the infamous military industrial complex.

What makes Fred Walton’s *When a Stranger Calls* so interesting is the unexpected twist after the first 20 minutes, which render the standard story of the anonymous murderer harassing by repeated phone calls the baby-sitter alone in the house with two children: after he is apprehended (and we learn that he was all the time in the house, calling from another phone line, and that he has already killed the two children), we are thrown into HIS subjective perspective. This reversal of the narrative perspective displays a clear CLASS connotation: while the first (and the last) part of the film take place in the upper-middle class surrounding (the crimes occur during babysitting, when mother and father are out partying; the murderer’s question “Did you check the children?” is effectively addressed at the parents). Not only does the pathological harasser/murderer belong to the lower classes; he is also portrayed as the ultimate disturbing neighbor, whose offers of friendship and desperate pleas for communication are all brutally rejected (he is beaten up in a desolate low-class bar, ignored by the people who walk by him on the street). This rejection also gives a clue to the motivation of his attacks: at the end of the film’s second part (in which his narrative per-

Ова одбивање ни дава и информација за мотивацијата за нападот: на крајот на вториот дел од филмот (во кој преовладува неговата наративна перспектива) го гледаме, скриен среде канти за ѕубре, како ја повторува својата манта: „Никој не може да ме види! Никој не може да ме чуе! Не постојам!“ Токму од оваа позиција на *субјективно нејосъществување* тој и ги извршува грозоморните убиства.

На почетокот на *Декалог 8* на Кишловски има една извонредна сцена: среде еден универзитетски час по етика, анонимен парталав младич (бездомен пијаница?) влегува во големата училиница и се свери наоколу. Сите студенти се засрамени и изнервирали и не знаат што да прават; конечно, еден формално облечен црнец (студент од Африканска земја?) на англиски вика: „Излегувај!“, и натрапникот излегува.¹³ Иронијата во оваа сцена е двојна: прво, студентите кои интензивно дискутираат околу љубовта за ближниот свој не само што игнорираат, туку и исфрлаат, еден таков ближен во неволја; второ, личноста која излегува од ќорсокакот на тој начин што му наредува на ближниот во неволја да излезе е црнечки студент – објект за пример на расна нетолеранција во земјите на социјалниот реализам, каде локалните студенти ги презирале африканските студенти и во нив гледале привилегирани странци, финансиски и политички привилегирани, а интелектуално несоодветни, кои претставувале сексуална закана и заведувале бели девојки.

Во прекрасното поглавје 2 В („Љуби го ближниот свој“) во неговото дело *Works Of Love*, Кејркегор ја развива тезата дека идеалниот ближен, кој треба да го сакаме, е мртвиот – само мртов комшија е добар комшија. Неговата нишка на размислување е зачудувачки проста и консеквентна: наспроти поетите и љубовниците, чиј објект на љубов се одликува со посакуваноста, со неговите специфични извонредни квалитети, „за да се сака ближниот треба еднаквост“: „Отфрлете ги сите одлики за да можете да го љубите својот ближен“¹⁴. Меѓутоа, само во смртта

spective predominates), we see him, hidden in the midst of trash bins, repeating his mantra: “Nobody sees me! Nobody hears me! I don’t exist!” It is from this position of *subjective non-existence* that he passes to the act and commits his horrible crimes.

There is an extraordinary scene towards the beginning of Kieslowski’s *Decalogue 8*: in the middle on the university class on ethics, an anonymous haggard looking young man (a homeless drunkard?) enters the large classroom and looks around perplexed. All the participants are embarrassed and annoyed, not knowing what to do; finally, a black formally dressed man (a student from an African country?) says in English: “Get out!”, and the intruder leaves the room.¹³ The irony of this scene is double: first, the participants who intensely discuss the love for one’s neighbor blatantly not only ignore, but even throw out, the actual neighbor in distress; secondly, the person who breaks the impasse by ordering the distressed neighbor to go out is a black student - the exemplary object of racial intolerance in the Real Socialist countries, in which the African students were despised by the local students who perceived them as the privileged foreigners, financially and politically privileged while intellectually inept, and posing a sexual threat by seducing white girls.

In the magnificent chapter II C (“You Shall Love Your Neighbor”) of his *Works Of Love*, Kierkegaard develops the claim that the ideal neighbor that we should love is a dead one - the only good neighbor is a dead neighbor. His line of reasoning is surprisingly simple and consequent: in contrast to poets and lovers, whose object of love is distinguished its preference, by its particular outstanding qualities, “to love one’s neighbor means equality”: “Forsake all distinctions so that you can love your neighbor.”¹⁴ However, it is only in death that all distinctions disappear: “Death erases all distinctions, but preference is always

исчезнуваат сите одлики: „Смртта ги брише сите одлики, а посакуваноста секогаш е поврзана со одликите“¹⁵. Понатамошна последица на ова размислување е суштинската дистинкција меѓу двете совершенства: совершенството на објектот на љубовта и совершенството на самата љубов. Јубовта на љубовникот, поетот или пријателот содржи совершенство кое му припаѓа на нејзиниот објект и таа е, токму поради ова, несовршена како љубов; наспроти оваа љубов,

„токму поради тоа што ближниот ги нема оние специфични добести кои во голема мера ги има саканиот, пријателот, културната личност, некој почитуван или некој редок и невообичаен – баш поради таа причина љубовта кон ближниот свој ги има сите совершености /.../ Еротската љубов е одредена од објектот; пријателството е определено од објектот; само љубовта за ближниот свој е определена од љубов. Бидејќи ближниот е секој човек, безусловно секој човек, сите определби се отстранети од објектот. Оттука, вистинската љубов е препознатлива по тоа што нејзиниот објект нема ниедна од оние поодредени квалификации за разлика, што значи дека оваа љубов е препознатлива само по љубовта. Не е ли ова највисокото совершенство?“¹⁶

Да го поставиме ова во кантовски термини: она што Кејркегор се обидува да го артикулира овде се контурите на непатолошката љубов, на љубов која е независна од нејзиниот (контингентен) објект, љубов која (повторно да ја паразираме кантовата дефиниција за морална должност) не е мотивирана од нејзиниот определен објект, туку од самата ФОРМА на љубовта – љубам поради самата љубов, не поради она со што се одликува нејзиниот објект. Така, импликацијата на овој став е чудна, ако не и сосем морбидна: совершената љубов е ПОТПОЛНО ИНДИФЕРЕНТА КОН САКАНИОТ ОБЈЕКТ. Не е ни чудо што Кејркегор бил толку опседнат со фигурата на Дон Жуан: зар христијанската љубов кон ближниот на Кејркегор и

related to distinctions.”¹⁵ A further consequence of this reasoning is the crucial distinction between two perfections: the perfection of the object of love and the perfection of love itself. The lover's, poet's or friend's love contains a perfection belonging to its object, and is, for this very reason, imperfect as love; in contrast to this love,

“precisely because one's neighbor has none of the excellences which the beloved, a friend, a cultured person, an admired one, and a rare and extraordinary one have in high degree - for that very reason love to one's neighbor has all the perfections /.../ Erotic love is determined by the object; friendship is determined by the object; only love to one's neighbor is determined by love. Since one's neighbor is every man, unconditionally every man, all distinctions are indeed removed from the object. Therefore genuine love is recognizable by this, that its object is without any of the more definite qualifications of difference, which means that this love is recognizable only by love. Is not this the highest perfection?”¹⁶

To put it in Kant's terms: what Kierkegaard tries to articulate here are the contours of a non-pathological love, of a love which would be independent on its (contingent) object, a love which (again, to paraphrase Kant's definition of moral duty) is not motivated by its determinate object, but by the mere FORM of love - I love for the sake of love itself, not for the sake of what distinguishes its object. The implication of this stance is thus weird, if not outright morbid: the perfect love is THOROUGHLY INDIFFERENT TOWARDS THE BELOVED OBJECT. No wonder Kierkegaard was so obsessed with the figure of don Juan: do Kierkegaard's Christian love for the neighbor and don Juan's serial seductions not share this crucial indifference towards the object? For don Juan, the quality of the seduced object also did

сериските заведувања на Дон Жуан не ја споделуваат оваа суштинска рамнодушност кон објектот? И за Дон Жуан природата на заведениот објект немал важност: крајната поента на долгата листа на освојувања на Лепорело, која ги категоризира овие според нивните карактеристики (години, националност, физички црти) е дека овие карактеристики се неважни – единственото нешто што е важно е чистиот нумерички факт на додавање ново име на листата. Не е ли, токму во оваа смисла, Дон Жуан вистински христијански заводник, бидејќи неговите освојувања биле „чисти“, во кантовска смисла непатолошки, направени колку да се направат, не поради некои посебни и контингени особини на нивните објекти? Претпочитаниот љубовен објект на поетот исто така е мртов човек (парадигматски саканата жена): таа нему му треба мртва со цел да го артикулира неговото оплакување во неговата поезија (или, како во додворувачките љубовни песни, жива жена се издига до статус на монструозен Предмет). Меѓутоа, наспроти фиксацијата на поетот со единечен мртов предмет на љубов, христијанинот го третира с# уште живиот ближен како веќе мртов, бришејќи ги неговите или нејзините препознатливи особини. Мртвиот ближен значи: ближниот без вознемирувачкиот вишок *jouissance* кој го/ја прави неподнослив/а. Оттука е јасно каде Кејркегор мами: се обидува да ни го наметне како автентично тежок чин на љубов она што ефективно е бегство од напорот за автентична љубов. Љубовта за мртвиот ближен е лесна работа: таа ужива во сопствената совршеност, индиферентна кон својот објект – а како би било не само да „толерираме“, туку да го сакаме другиот ЗА СМЕТКА НА САМОТО НЕГОВО НЕСОВРШЕНСТВО?

Дали оваа љубов за мртвиот ближен е навистина само Кјеркегорова теолошка идиосинкрација? При една скрещешна посета на Сан Франциско, додека слушав едно блуз ЦД во станот на еден мој пријател, за жал направив забелешка: „Судејќи според бојата на гласот, пејачката е

not matter: the ultimate point of Leporello's long list of conquests, which categorizes them according to their characteristics (age, nationality, physical features), is that these characteristic are indifferent - the only thing that matters is the pure numerical fact of adding a new name to the list. Is, in this precise sense, don Juan not a properly *Christian* seducer, since his conquests were “pure,” non-pathological in the Kantian sense, done for the sake of it, not because of any particular and contingent properties of their objects? The poet's preferred love object is also a dead person (paradigmatically the beloved woman): he needs her dead in order to articulate his mourning in his poetry (or, as in the courtly love poetry, a living woman herself is elevated to the status of a monstrous Thing). However, in contrast to the poet's fixation on the singular dead love object, the Christian as it were treats the still living neighbor as already dead, erasing his or her distinctive qualities. The dead neighbor means: the neighbor deprived of the annoying excess of *jouissance* which makes him/her unbearable. It is thus clear where Kierkegaard cheats: in trying to sell us as the authentic difficult act of love what is effectively an escape from the effort of authentic love. Love for the dead neighbor is an easy feast: it basks in its own perfection, indifferent towards its object - what about not only “tolerating,” but loving the other ON ACCOUNT OF ITS VERY IMPERFECTION?

Is this love for the dead neighbor really just Kierkegaard's theological idiosyncrasy? On a recent visit to San Francisco, while listening to a blues CD in a friend's apartment, I unfortunately uttered a remark: “Judging by the color of her voice, the singer is definitely black. Strange, then, that she has such a German

сигурно црна. Чудно е, тогаш, што името ѝ е толку германско – „Нина“. Се разбира, веднаш бев прекорен за Политичка Некоректност: нечии етнички идентитет не треба да се асоцира со физичка црта или име, бидејќи тоа само ги потиснува расните клишеа и предрасуди. На моето следно прашање како, тогаш, треба да се идентификува етничката припадност, добив јасен и радикален одговор: никако, без употреба на ниедна посебна одлика, бидејќи секоја таква идентификација е потенцијално опресивна и го присилува човека само на неговиот идентитет...не е ли ова совршениот современ пример на она што Кјеркегар го имал на ум? Треба да си ги сакаме близните (во овој случај, Афроамериканците) се додека се имплицитно лишени од сите нивни единствени карактеристики – накратко, с# додека се третирани како веќе мртви. А како би било да ги сакаме ПОРАДИ нивните уникатни, остри а меланхолични гласови, ПОРАДИ фантастичните либидинални комбинаторики на нивните имиња (водачот на антирасистичкото движење во Франција пред две декади се викаше *Харлем Десир!*), односно, ПОРАДИ идиосинквацијата на нивните видови *jouissance*?

Називот на Лакан за ова „несовршенство“, за пречката која МЕ ТЕРА да сакам некого, е *objet petit a*, „патолошкиот“ тик кој го/ја прави уникатен/-а. Кај автентичната љубов, јас го сакам другиот не само како жив, туку и поради самиот проблематичен вишок на живот во него/неа. Дури и народната мудрост некако е свесна за ова: како што велат, има нешто студено во совршената убавина; човек ѝ се восхитува, но се вљубува во НЕСОВРШЕНАТА убавина, токму поради таа несовршеност. Барем за Американците, кај совршеноста на Клаудија Шифер има нешто многу студено: некако е полесно да се вљубиш во Синди Крафтворд поради нејзината многу малечка несовршеност (славната бемка до нејзината усна – нејзиниот *objet petit a*). Овој неуспех на Кјеркегор е виновен и за проблемите кои се појавуваат кога ќе ја примениме неговата тријада на Естетското, Етичкото и

sounding name - Nina.” Of course, I was immediately admonished for Political Incorrectness: one should not associate someone’s ethnic identity with a physical feature or a name, because all this just bolsters racial cliches and prejudices. To my ensuing query about how, then, one should identify ethnic belonging, I got a clear and radical answer: in no way, by means of no particular feature, because every such identification is potentially oppressive in constraining a person to his or her particular identity... is this not a perfect contemporary example of what Kierkegaard had in mind? One should love one’s neighbors (African-Americans, in this case) only insofar as they are implicitly deprived of all their particular characteristics - in short, insofar as they are treated as already dead. What about loving them FOR the unique sharp-melancholic quality of their voices, FOR the amazing libidinal combinatorics of their names (the leader of the anti-racist movement in France two decades ago was named *Harlem Desir!*), that is to say, FOR the idiosyncrasy of their modes of *jouissance*?

Lacan’s name for this “imperfection,” for the obstacle which MAKES ME love someone, is *objet petit a*, the “pathological” tic which makes him/her unique. In authentic love, I love the other not simply as alive, but on account of the very troubling excess of life in him/her. Even the common wisdom is somehow aware of this: as they say, there is something cold in perfect beauty, one admires it, but one falls in love with an IMPERFECT beauty, on account of this very imperfection. For the Americans, at least, there is something all too cold in Claudia Schiffer’s perfection: it is somehow easier to fall in love with Cindy Crawford on account of her very small imperfection (the famous tiny pimple close to her lip - her *objet petit a*). This failure of Kierkegaard also accounts for the problems which emerge when we apply the Kierkegaardian triad of the Aesthetic, the Ethical and the Religious to the domain of sexual relations: which is the religious

Религиозното во сферата на сексуалните врски: кој е религиозниот модус на еротиката, ако нејзиниот естетски модус е заведувањето, а етичкиот модус е бракот? Значајно ли е воопшто да зборуваме за религиозниот модус на еротиката во прецизниот Кејркегоровски смисол на терминот? Поентата на Лакан е дека токму ова е улогата на *додворувачката љубов*: Дамата во додворувачката љубов го исклучува етичкото ниво на универзалните символички дожности и н# бомбардира со сосем арбитрарни проблеми на начин кој е хомологен со религиозното исклучување на Етичкото; нејзините проблеми се во чекор со наредбата на Господ до Аврам да го убие сина си Исак. И, наспроти првата импресија дека овде жртвувањето го достигнува својот врв, дури тука, конечно, се соочуваме со Другото *qua* Нешто кое го отелотворува вишокот уживање над простото задоволство.

Токму како љубовта на Кејркегор за мртвиот ближен, оваа трагична визија за додворувачката љубов не само што е лажна, туку е и нехристијанска. Во филмот на Хичког, *Vertigo*, Цуди - која припаѓа на ниската класа - под притисок на и вон нејзината љубов за Скоти, се нафаќа да изгледа и да се однесува како припадничката на високата класа, фаталната и водушеста Медлин, за на крајот да излезе дека таа и Е Медлин: тие двете се една иста личност, бидејќи „вистинската“ Медлин која Скоти ја сретнал веќе била лажна. Меѓутоа, овој идентитет на Цуди и Цуди-Медлин ја прави уште поопиплива апсолутната другост на Медлин во однос на Цуди – онаа Медлин која никаде не ни е дадена, која е присутна само под маската на воздушестата „aura“ која ја обвива Цуди-Медлин. Во еден стриктно хомологен гест, христијанството тврди дека нема НИШТО зад изгледот – ништо ОСВЕН незабележливиот X кој го менува Христос, овој обичен човек, во Бог. Во АПСОЛУТНИОТ идентитет на човек и Бог, божественото е чистиот *Schein* на некоја друга димензија кој сјае низ Христос, тоа мизерно суштество. Само тука иконоклазмот е вистински доведен до својот заклучок: она што ефективно е „отаде сликата“ е тој X кој од човекот

mode of erotic, if its aesthetic mode is seduction and its ethical mode marriage? Is it at all meaningful to speak of a religious mode of erotics in the precise Kierkegaardian sense of the term? The point of Lacan is that this, precisely, is the role of *courtly love*: the Lady in courtly love suspends the ethical level of universal symbolic obligations and bombards us with totally arbitrary ordeals in a way which is homologous to the religious suspension of the Ethical; her ordeals are on a par with God's ordering Abraham to slaughter his son Isaac. And, contrary to the first appearance that sacrifice reaches here its apogee, it is only here that, finally, we confront the Other *qua* Thing that gives body to the excess of enjoyment over mere pleasure.

In exactly the same way as Kierkegaard's love for the dead neighbor, this tragic vision of courtly love is not only false, but ultimately even un-Christian. In Hitchcock's *Vertigo*, the low-class Judy who, under the pressure exerted from and out of her love for Scottie, endeavors to look and act like the high-class fatal and ethereal Madeleine, turns out to BE Madeleine: they are the same person, since the "true" Madeleine Scottie encountered was already a fake. However, this identity of Judy and Judy-Madeleine renders all the more palpable the absolute otherness of Madeleine with regard to Judy - the Madeleine that is given nowhere, that is present just in the guise of the ethereal "aura" that envelops Judy-Madeleine. In a strictly homologous gesture, Christianity asserts that there is NOTHING beyond the appearance - nothing BUT the imperceptible X that changes Christ, this ordinary man, into God. In the ABSOLUTE identity of man and God, the divine is the pure *Schein* of another dimension that shines through Christ, this miserable creature. It is only here that the iconoclasm is truly brought to its conclusion: what is effectively "beyond the image" is that X that makes the man Christ God. In this precise sense, Christianity inverses the Jewish sub-

го прави Богот Христос. Токму во ова значење, христијанството ја менува еврејската сублимација во радикална десублимација: не десублимација во смисла на едноставна редукција на Бог до човек, туку десублимација во смисла на потеклото на возвишениот Отаде од нивото на секојдневието. Христос е „реди-мејд Бог“ (по формулатијата на Борис Гројс), тој е целосно човечен, инхерентно не се разликува од другите луѓе исто како што Џуди не се разликува од Медлин во *Vertigo* - само незабележливото „нешто“, една чиста појава која не може никогаш да биде основана во материјален имот, го прави божествен.

Белешки

1. William Craig, *Enemy At the Gates*, Harmondsworth: Penguin Books 2000, стр. 153.
2. William Craig, op.it., стр. 307-308.
3. Види Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1997, стр. 32-3.
4. Anna Kornbluh, "The Family Man," необјавен ракопис(UCLA, март 2001).
5. Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, стр. 89. Кога Кејркегор го лоцирал конечното зло на современоста во владеењето на анонимната Јавност, поддржана од печатот (дневните весници), неговата насиленка критика целела во истата апстракција: „Апстракцијата на печатот (за весник, списание, не е политичка конкретизација и само индивидуална во апстрактна смисла), комбинирана со недостатокот на страст и замисленоста карактеристични за времето, го раѓа фантомот на таа апстракција, јавноста“ Soren Kierkegaard, *The Present Age*, New York: Harper and Row 1962, стр. 64). Всушност, „апстракцијата“ овде е и „реалното“: не го означува теоретско означување, туку вистинското животно искуство, начинот на кој личностите се поставуваат кон себе кога „расправаат за проблемите“ од не-вмешана позиција на надворешен набљудувач - во овој случај, се „апстрахираме“ од нашата всаденост во некоја конкретна ситуација.
6. Anna Kornbluh, op.cit.
7. Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Paris: Editions du Seuil 2001.
8. Сепак, наспроти ова радикално одвојување, денешната дигитализација ја означува точката на кулуминација на соодветната метафизичка

limation into a radical desublimation: not desublimation in the sense of the simple reduction of God to man, but desublimation in the sense of the descendence of the sublime Beyond to the everyday level. Christ is a “ready made God” (as Boris Groys put it), he is fully human, inherently indistinguishable from other humans in exactly the same way Judy is indistinguishable from Madeleine in *Vertigo* - it is only the imperceptible “something,” a pure appearance which cannot ever be grounded in a substantial property, that makes him divine.

Notes

1. William Craig, *Enemy At the Gates*, Harmondsworth: Penguin Books 2000, p. 153.
2. William Craig, op.it., p. 307-308.
3. See Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1997, p. 32-3.
4. Anna Kornbluh, "The Family Man," unpublished manuscript (UCLA, March 2001).
5. Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, p. 89. When Kierkegaard located the ultimate evil of modernity in the reign of the anonymous Public sustained by the press (daily newspapers), his violent criticism targeted the same abstraction: “The abstraction of the press (for a newspaper, a journal, is no political concretion and only an individual in an abstract sense), combined with the passionlessness and reflectiveness of the age, gives birth to that abstraction’s phantom, the public”(Soren Kierkegaard, *The Present Age*, New York: Harper and Row 1962, p. 64). That is to say, “abstraction” is for Kierkegaard here also “real”: it does not designate a theoretical designation, but the actual life-experience itself, the way individuals relate to themselves when they “discuss problems” from the non-engaged position of an external observer - in this case, we “abstract” ourselves from our embeddedness in a concrete situation.
6. Anna Kornbluh, op.cit.
7. Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Paris: Editions du Seuil 2001.
8. However, in spite of this radical rupture, today’s digitalization designates the culminating point of the properly metaphysical tradition. Adorno mentioned somewhere that every great philosophy is a variation on the onto-

традиција. Адорно некаде спомна дека секоја голема философија е варијација на онтологијскиот доказ за постоењето на Бог: еден обид да се помине од мисла директно во постоење, за прв пат формулирана од Параменидиј во неговото тврдење за еднаквоста на мислењето и постоењето. (Дури и Маркс ѝ припаѓа на оваа линија: не е ли неговата идеја за „класната свест“ токму онаа за мислата која директно интервенира во социјалното битие, развиена за пример кај Герг Лукач во неговата *Историја и класна свест?*) И, последователно, не е ли дигиталната идеологија на сајбер-просторот – во нејзиниот обид да преиде „од бит во битие“, т.е. да ја создаде самата слоевитост на битието од дигиталниот формално-структурен поредок – последната фаза на овој развток?

9. Ситуацијата во Полска во 90-ите ни дава единствен пример на таквата љубов за ближниот свој: неочекуваното пријателство меѓу Генерал Јарузелски и Адам Мичник, стариот дисидент – ОВИЕ двајца се вистинските близкини, радикални странци еден за друг, со потекло од два различни (идеолошки) универзуми, а сепак способни да воспостават контакт.
10. Иако треба безусловно да ја отфрли израелската окупација на Западниот брег, човек треба, се разбира, не помалку безусловно да се спротистави и на антисемитските напади во Западна Европа, кои наоѓаат оправдување како „извезена ентифада“, т.е., како гест на солидарност со угнетените Палестинци (од нападите врз синагогите во Германија до стотиците антисемитски судири во Франција во есента 2000-та). Човек овде не треба да покаже „разбирање“: не треба да има место за логиката „Но треба да се разбере дека нападите врз Ереите во Франција се реакција на израелската воена бруталност!“, но не треба да има место ни за логиката „Но треба да се разбере израелската воена реакција – кој не би бил исплашен по холокауст и две илјади години антисемитизам!“ Овде повторно човек треба да се спротистави на двојната ущена: ако си про-палестинец, тогаш си *eo ipso* антисемитист, а ако си против антисемитизмот, тогаш си *eo ipso* про-израелец. Решението НЕ е компромис, „точна мерка“ меѓу двата екстрема - човек би требало да оди докрај во ОБЕТЕ насоки, и во одбрана на палестинските права и во борба против антисемитизмот.
11. Christopher Hitchens, "We Know Best," *Vanity Fair* May 2001, стр. 34. И не е ли истата „тоталитарна“ визија често видлива кај противењето на смртната казна? Или, во термините на Фуко, не е ли укинувањето на смртната казна дел од одредена „биополитика“, која го смета криминалот за резултат на социјални, психолошки, идеолошки итн., околности: идејата за морално/законски одговорниот субјект е идеолошка фикција чија функција е да ја затскрие мрежата на релации на мок; индивидуалите не се одговорни за злоделата што ги извршиле,

logical proof of God's existence: an attempt to pass directly from thought to being, first formulated by Parmenides in his assertion of the sameness of thinking and being. (Even Marx belongs to this line: is his idea of "class consciousness" not precisely that of a thought which directly intervenes into social being, as it was exemplarily deployed by Georg Lukacs in his *History and Class Consciousness?*) And, consequently, is the cyberspace digital ideology - in its attempt to pass "from the bit to the It," i.e. to generate the very thickness of being from the digital formal-structural order - not the last stage of this development?

9. The situation in Poland in the 90s provides a unique example of such a love for one's neighbor: the unexpected friendship General Jaruzelski and Adam Michnik, the old dissident - THESE are two true neighbors, radical strangers to each other, coming from two different (ideological) universes, and nonetheless able to establish contact.
10. While unconditionally rejecting the Israeli occupation of the West bank, one should, of course, no less unconditionally oppose the anti-Semitic outbursts in the Western Europe which justify themselves as the "exported intifadah," i.e., as gestures of solidarity with the oppressed Palestinians (from attacks on the synagogues in Germany to hundreds of anti-Semitic accidents in France in the Fall of 2000). One should display no "understanding" here: there should be no place for the logic of "But one should understand that attacks on Jews in France are a reaction to the Israeli military brutality!", as well as no place for the logic of "But one can understand the Israeli military reaction - who would not be afraid after the holocaust and two thousands of years of anti-Semitism!" Here, again, one should oppose the double blackmail: if one is pro-Palestinian, one is *eo ipso* anti-Semitic, and if one is against anti-Semitism, one must *eo ipso* be pro-Israel. The solution is NOT a compromise, a "right measure" between the two extremes - one should rather go to the end in BOTH directions, in the defense of the Palestinian rights as well as in fighting anti-Semitism.
11. Christopher Hitchens, "We Know Best," *Vanity Fair* May 2001, p. 34. And is not the same "totalitarian" vision often discernible in the opposition to death penalty? To put it in Foucauldian terms, is the abolition of death penalty not part of a certain "biopolitics" which considers crime as the result of social, psychological, ideological, etc., circumstances: the notion of the morally/legally responsible subject is an ideological fiction whose function is to cover up the network of power relations, individuals are not responsible for the crimes they commit, so they should not be punished? Is, however, the obverse of this thesis not that those who control the circumstances control the people?
12. On the top of it, the notion of the danger of "passive smoking" clearly participates in the post-AIDS fear of not only direct physical contact with others, but also of the more ethereal forms of contact (the "invisible" exchange of fluids, bacteria, viruses...).

Петар Крстев

Цената на амнезијата

Интерпретации на вендетата во Албанија

Сепак, има нешто од Албанецот во сите нас.
Ихаб Хасан, 1993: 143

Толкување на Албанија

Албанците потекнуваат од старите Илири, од кои ги наследиле јазикот, обичаите и, до одреден степен, традиционалните законски системи. Она што навистина вознемира кај албанската историја е дека дури и навидум тривијалните искази, како овој, не може да се кажат без да се разбуди духот на „митологизацијата“. Не знаеме речиси ништо за Илирите, освен тоа дека живееле на западниот крај од Балканскиот полуостров до 5-от или 6-от век од нашата ера. Потоа им се губи секоја трага, како и на Траките, Аварите, Визиготите, Даките и многу други племиња и племенски сојузи од тој период. Сепак, овој мит не само што се третира како автентичен во историските написи за Албанија денес (Поло-Путо, 1981:240; Скенди, 1967:115; Логоречи, 1977:16), туку и неколку проучени Западни познавачи некритички ја прифатија оваа национално-романтичарска позиција (Јелавич, 1977:223; Шевил, 1991:34; Коста, 1995:1). Сkeptиците не потсетуваат дека дебатата за илирското потекло била потисната во 1950-тите од диктаторот Енвер Хоџа, за кого со сигурност знаеме дека

Péter Krasztes

The Price of Amnesia

Interpretations of vendetta in Albania

Still, there's a little of the Albanian in all of us.
Ihab Hassan, 1993:143

An interpretable Albania

The Albanians are descended from the ancient Illyrians, from whom they inherited their language, customs and, to some extent, traditional legal systems. What is really disturbing about Albanian history is that even apparently trivial statements like this cannot be ventured without raising the spectre of "mythologisation". We know almost nothing of the Illyrians, except that they populated the Western end of the Balkan peninsula until the 5th or 6th Century AD. Then all trace of them is lost, like the Traks, Avars, Visigoths, Daks and numerous other tribes and tribal alliances of the period. However, not only is this origin myth treated as authentic in historical writings about Albania today (Pollo-Puto, 1981:240; Skendi, 1967:115; Logoreci, 1977:16), but a number of well known Western scholars have also adopted this national romanticist position uncritically (Jelavich, 1977:223; Schevill, 1991:34; Costa, 1995:1). Sceptics remind us that the debate on Illyrian origins was suppressed in the 1950s by the dictator Enver Hoxha, about whom we know for sure that ancient history was not his strongest expertise (Lubonja, 1999:2).

античката историја не му била најјака страна (Лубоња, 1999:2).

Не сакам, ниту пак можам, да заземам став за најсуптилните точки на прашањето за албанската етногенеза. Со овој пример јас само сакам да ги илустрирам речиси бесконечните можности што албанската историја им ги нуди на сите оние кои од која било причина сакаат да го реинтерпретираат и/или реконструираат минатото, и да покажам колку таа е подложна на манипулативни агенди. Со текот на времето се менува само намерата на толкувачите, изразена во метафори.

На почетокиот на дваесеттиот век, не беа само арогантните странци оние кои мислеа дека „земјата е само „географски израз““ (Вуде, 1911:87). Дури и преданите албански патриоти беа приморани да признаат дека кога се донесуваше Декларацијата на независноста во 1912, Албанија не располагаше ни со најосновните институционални рамки на државништво. Митхат Фрашери, кој се смета за татко на албанскиот национализам, отворено и искрено признат дека нацијата се формирала од конгломерат племенски кланови (цитирано кај Лубоња, 1999:1). Од Германија до Македонија, секоја централно и источнеевропска нација која со задошнување стигнала до прашањето на државништво, била соочена со проблемот на создавање на националниот идентитет: основната цел е да се идентификуваат сопствените карактеристики „специфични за нацијата“, кои ги диференцираат од нивните соседи, „другите“.

За Албанците, ова прашање немаше лесно решение. Населението во земјата беше делумно муслиманско, делумно католичко и православно-христијанско – па така, врз основа на религијата, Албанците можеа да се сметаат за дел од Србите или Италијанците, па дури и Турците. (Во една од неговите песни, Васо Паша, големиот поет на *riliindija*, „националната ренесанса“, пробува да го надмине проблемот

I don't wish to, nor could I, take a stance on the intricacies of the question of Albanian ethno-genesis¹. With this example I simply wish to illustrate the almost limitless possibilities offered by Albanian history to all those who wish to reinterpret and/or reconstruct the past for whatever reason, and how suited it is to manipulative agendas. In the course of time it is only the intentions of the interpreters, expressed in metaphors, that changes.

At the beginning of the Twentieth Century it was not only arrogant foreigners who thought that "the country is merely a »geographical expression«" (Woods, 1911:87). Even committed Albanian patriots were compelled to recognise that at the time of the declaration of independence in 1912 Albania did not dispose of even the most fundamental institutional frameworks of statehood. Mithat Frashëri, who is considered the father of Albanian nationalism, admitted openly and frankly that the nation had to be forged out of a conglomeration of tribal clans (cited in Lubonja, 1999:1). From Germany to Macedonia, every Central and Eastern European nation that arrived belatedly at the question of statehood was confronted with the problem of creating national identity: the essential issue was to identify their own "nation specific" characteristics which differentiated them from their neighbours, the "others".

Nor was this issue easily resolvable for the Albanians. The country's population were part Muslim, part Catholic and Orthodox Christian – on the basis of religion, therefore, Albanians could consider themselves as appertaining to the Serbs or Italians or even the Turks. (In one of his poems, Vaso Pasha, the great poet of *riliindija*, the "national renaissance", attempted to overcome the problem with the following formula: "The religion

со следнава формула: „Религијата на Албанците е безалбанска“). Лингвистичкото единство, како теоретска преска, се крши кај реката Шкумбин: населението од северниот и од јужниот брег во практиката меѓусебно едвај се разбира (нормализацијата и унификацијата на јазикот исто така се должат на „лингвистичките напори“ на Енвер Ходжа).

Ниту пак некоја референца на заедничко (национално) минато доаѓа предвид, бидејќи албанската историја, за разлика од онаа на другите балкански народи, не се вклопува во образецот: талкање - консолидирање - (империјална) златна ера - опаѓање - турско ропство - независност, со што се олеснува идеолошката легитимизација за постоењето на новата држава во тие други балкански земји. Како последица на ова, Албанците никогаш не конструираа митолошко-историски нарации од типот „ние дојдовме од некаде, целта ни е пред нас“, и така на постоењето на нацијата му недостасува овој вид историски телескопски печат кој информира за будењето на националната свест во соседните земји.

На така, на Албанија при крајот на минатиот век ѝ требаше нешто друго. Решението беше во идејата дека Албанците ги населиле нивните територии од прастари времиња и дека на нивните потомци треба да им се заблагодари што ги зачувале античките традиции, институции и законски системи. Со други зборови, за тоа што останале недопрени. Во мошне поедноставена форма, она што Албанецот го прави е отпорот кон сите обиди низ историјата да се воведат туѓи институции: На Албанецот му е како дома (т.е. во Албанија) само во рамките на сопствените „природни“ институции. Оваа интерпретација на историјата и идентитетот не може да се оддели и од посебниот статус на планинските територии во Северна Албанија. Таму, племенските општествени односи преживеаја сè до средината на векот, кога комунистите стапија на власт. Обичајното право опстоја

of Albanians is Albanian-ness"). Linguistic unity, as a theoretical bind, falls at the Shkumbin river: the inhabitants of the northern and southern banks barely understand each other in practice (the normalisation and unification of the language is similarly credited to the "linguistic labours" of Enver Hoxha).²

Nor was reference to a common (national) past a viable option since Albanian history, unlike that of the other Balkan peoples, could not be made to fit the pattern of wanderings-settlement-consolidation-(imperial) golden age-decline-Turkish oppression-independence, which facilitated the ideological legitimisation of the existence of the new state in those other Balkan countries. The consequences of this were that Albanians never constructed a mythological-historical narrative of the type "we came from somewhere, our goal is ahead of us", and so the nation's existence lacks the kind of historical teleological stamp which informed the awakening of national consciousness in the neighbouring countries.

So something else was needed in Albania at the end of the last century. The solution was found in the idea that Albanians had inhabited their territories from ancient times and that their descendants could be thanked for having preserved ancient traditions, institutions and legal systems. For having, in other words, remained untouched. In an extremely simplified form, what makes an Albanian Albanian is resistance to all the attempts to introduce foreign institutions throughout history: Albanian only feel at home (i.e. in Albania) within their own "natural" institutions. And this interpretation of history and identity cannot be separated from the peculiar status of the North Albanian mountain territories. There, tribal social relations survived right up until the middle of this century when the communists came to power. Custom law remained in operation in the highlands, and it was this "living", *in vivo*, tradition that proved too strong a

измамништвото со кое Демократската партија на Бериша победи на изборите во мај 1996. Овој факт им беше познат на странските набљудувачи, но тие се воздржаа од предлагање санкции, сакајќи да ја задржат „стабилноста во регионот“.

„Банките“ некое време функционираа добро. Лутето масовно ги продаваа своите имоти и ја вложуваа секоја паричка во мрежата санкционирана од државата. Оние кои вложија во првите неколку месеци, икономски, и добро заработка. Тогаш снема пари и лутето, кои веќе ги имаа продадено своите куќи и стада, стануваа сè понемирни. Од февруари 1997 излегаа на улиците со нивните барања за враќање на парите. Попатаму сè е познато, прикажано на ТВ екраните ширум светот: протестите спонтано прераснаа во граѓанска војна, хистеричните маси најлегаа во касарните, ги ограбуваа складовите со оружје и правеа 'ршум. Државата за неколку дена колабираше, бидејќи нејзините главни столбови, чуварите на внатрешната безбедност, избегаа во странство со украдените пари. Про-социјалистички бунтовнички банди од Јужна Албанија дојдоа во Тирана и ги најдоа оние од северот неорганизирани и деморализирани: немаше смисла да се поддржува демократскиот клан на Бериша, кој беше од северот, бидејќи и тие многу изгубија во пирамидалните шеми.

Конечно, странската интервенција успеа да постигне кревок мир. Социјалистите ги свикаа и победија на новите избори и новиот парламент заседаваше летото 1997. Парламентарците само што се беа заколнале на новиот устав, кој ги следеше западните модели во секој поглед, кога одмаздничката приказна, раскажана погоре, се случи.

Сево ова е значително покомплицирано отколку што ни прикажува кусава скица, но неколку заклучоци сепак може да се изведат. Имаме повеќепартишка демократија кадешто главната детерминанта при избирањето партија е

of May 1996. This fact was known to foreign observers but they shrank from proposing sanctions, anxious as ever to uphold "regional stability".

The "banks" functioned well for a while. People liquidised their assets in droves and invested every penny in the state-sanctioned network. Those who invested in the first few months actually made a killing. Then the money ran out and people, having sold off their houses and herds, became increasingly restless. From February 1997 they took their demands for reimbursement violently to the streets. The rest is history, displayed on TV screens around the world: the protest developed spontaneously into a civil war, hysterical masses broke into barracks, raided weapons stockades and wreaked havoc. The state collapsed in days because its main pillars, the guardians of internal security, fled abroad with their stolen money. Bands of pro-Socialist rebels from southern Albania reached Tirana and found the northerners disorganised and demoralised: there was no point supporting Berisha's Democratic clan, itself of northern origin, since they too had lost heavily on the pyramid schemes.

A tenuous peace was finally reached through foreign intervention. New elections were called and won by the Socialists, and a new parliament was sitting by the summer of 1997. The MPs had barely sworn allegiance to the national constitution, which closely followed Western models in every respect, when the vendetta story related above took place.

All this was considerably more complicated than this brief sketch suggests, of course, but a number of inferences can nevertheless be traced. We have a multi-party democracy in which the main determinant of party preference is tribal loyalty rather than ideo-

племенската лојалност, а не идеолошката ориентација: мнозинството на северните Геги ги поддржува демократите на Бериша, а јужните Тоски се држат до Социјалистите на Фатос Нано. Имаме демократски изборен систем за чии резултати одлучува долгата рака на тајната полиција, државна институционална рамка, направена по западен терк, која се издржува не со даноци, туку со приватна банкарска мрежа. Имаме банкарски систем кој самоиз оперира како пирамидална игра. И конечно, имаме членови на парламент кои се заветуваат на Уставот, но несогласувањата ги решаваат врз основа на „средновековен“ Канун на некојси Лек Дукаѓини.

Симулакрумот на западната цивилизација, да се послужиме со Бодријар, е само површина, привид, под кој се крие тотално различна реалност: до одредена критична точка се се чини автентично, но ако мокта за миг се измолкне, кревката мембрана се кине и „вистинската суштина“ се појавува. Романтичарите би кажале дека површината се крши од „душата“ на албанскиот народ, кој не може да го издржи ропството на наметнати институции и се крева против нив секогаш кога може. Дека „вистинската суштина“ е слобододълбива и нема да ги трипи оковите на надворешниот јарем. Сакале или не, традицијата е посилна од надворешниот притисок...

Колку и да звучи национал-романтичната позиција апсурдно, во практиката е тешко да се најдат рационални аргументи против неа. Во случајот на Албанија, изгледа како насиливото навистина да е водено од некоја традиција придвижувана со крв, како и најмалото вознемирување на централните институционални структури да е доволно да ги завладее толпите и да ги понесе во најнерационалино бунтовничко беснеење. Ниеден социјален психолог не може да објасни зошто во пресудните моменти мнозинството од населението во земјата го избира најдеструктивното можно однесување. На пример, зошто во 1991 старите, но инаку

logical orientation: the majority of northern Gegs support Berisha's Democrats, the southern Tosks stick with Fatos Nano's Socialists. We have a democratic electoral system whose results are decided by the long arm of the secret police, a Western style state institutional framework which supports itself not through tax, but a private banking network. We have a banking system which itself operates as a pyramid game. And finally we have members of parliament who swear allegiance to the constitution but resolve their differences on the basis of the "medieval" *Kanun* of a certain Lekë Dukagjini.

The simulacrum of western democracy, we might say with Baudrillard, is a mere surface, an appearance, beneath which lurks an entirely other reality: up to a certain critical point everything appears authentic, but should power slip away for a moment the tenuous membrane breaks and the "real essence" emerges. Romantics would say the surface is broken by the "soul" of the Albanian people, which cannot endure the oppression of imposed institutions and rises against them whenever possible. That the "real essence" is freedom-loving and will not suffer the shackles of external oppression. Like it or not the tradition is stronger than compulsion exposed from outside....

However absurd this national-romantic position sounds, it is difficult in practice to find rational arguments against it. In the case of Albania it is as if the violence really was driven by some blood-propelled tradition, as if the slightest perturbation of the central institutional structures were enough to overmaster the crowds and carry them off on the most irrational rioting sprees. No social psychologist could explain why it is that at decisive moments the majority of the country's population choose the most destructive behaviour possible. Why was it, for example, in 1991 that old but otherwise entirely innocent country mansions had to be destroyed under the pretext of "democratic revo-

иевини селски вили мораа да бидат уништени под изговор на „демократска револуција“? Од која причини толпата ги унишити градбите на Универзитетот во Тирана, па дури и соборуваше плочи од Катедрата за хемија во текот на демонстрациите во 1997?

Не е лесно однадвор да се набљудуваат ирационалните или необјасниви реакции на едно општество, без да се прекршат релевантните правила на игра на политичката исправност. Еден таков експеримент, филмот *Lamerica* на Џани Амелио, беше неуспех во етички поглед, иако успеа финансиски. Причината не е во тоа што Албанците прикажани во филмот наликуваа на бубачки, нешто што Марио Варгас Љоса исто така го истакна во една јавна изјава. Ниту пак поради тоа што албанските патриоти, на чело со писателот Исмаил Кадаре, беа мошне навредени. Филмот беше етички проблематичен бидејќи вистински кошмарната албанска реалност беше искористена само како изговор, како заднина за преработување на просечна приказна за спасение (легендата за Свети Кристоф). Кога филмот се обиде да ја одгатне сложеноста на нерационалното однесување на толпата, не успеа да се издигне над стандардните западни клишеа.

Постмодерниот теоретичар цитиран под насловот, Ихаб Хасан, е видно поелегантен од Амелио. Можеби и не е случајност што тој од неколкуте илјади народи на земјата, ги одбира Албанците како примери за илустрација на фузијата на реалност и фантазмагорија за која зборува. Бидејќи од таму до нерационалното дејство има права линија. Но Хасан продолжува така: „По грешка ги сметаме нашите лични дијаграми за мапи на реалноста“ (Хасан, 1993, 143). А тешко е ова да се оспорува дури и ако прашањето на пропорциите - кој што меша и колку - останува нејасно.

А барем исто тешко е да се најде објаснување за феноменот на албанската вендета, која одвреме-навреме

lution“? What was the reason behind the crowd's ruining the buildings of the Tirana University and even knocking tiles from the walls of Chemistry Department in the course of the 1997 disturbances?

It is not easy to observe the irrational or inexplicable reactions of a society from the outside without transgressing the relevant game rules of political correctness. One such experiment, the film *Lamerica* by Gianni Amelio, was a failure in ethical terms, despite its success at the box offices. The reason was not because the Albanians represented in the film were reminiscent of bugs, something Mario Varga Llosa also took exception to in a public declaration. Nor because Albanian patriots, with the writer Ismael Kadare at their forefront, were deeply outraged at the spectacle. The film was ethically problematic because the genuinely nightmarish Albanian reality was used as a mere pretext, a backdrop, for the reworking of a mediocre salvation story (the legend of Saint Christof). When the film did try to unravel the complexities behind irrational crowd behaviour, it didn't manage to rise above standard Western clichés.

The postmodern theorist quoted beneath my title, Ihab Hassan, is considerably more elegant than Amelio. It is perhaps no accident that of the few thousand peoples on earth he chooses the Albanians as examples to illustrate the fusion of reality and phantasmagoria of which he speaks. Because from there to irrational action is a direct line. But Hassan continues as follows: "We mistake our personal blueprints for maps of reality" (Hassan, 1993, 143). And it is difficult to argue with this even if the question of proportions – who mixes what up and to what extent – remain unclear.

And it is at least as difficult to find a rational explanation for the phenomenon of the Albanian vendetta, which disappears peri-

исчезнува, а потоа, во времиња на кризи на моќта, се појавува уште еднаш со обновена сила како да сака да надомести за времето изгубено во мир. Монте албански извори - миротворци; и оние „во крв“ и оние измирените; гледачи - то споредија зголемениот бран на вендети што како епидемија ја преплави земјата на почетокот на деведесеттите. Никој не разбира зошто, никој не ги знае точните правила и методи, но ако ситуацијата тоа го бара, тие дејствуваат според законите на крвиот феудализам. Или, да бидеме попрецизни, според тоа како ги замислуваат тие закони тогаш и таму. Оваа збунетост, ова немање корени, најдобро се гледа во приказната за парламентарната вендета, која е само симулација, пародија на вендетата, сметана за традиционална поради чиста неукост. Она што кај приказната е најдепресивно, најверојатно не е дека Мазреку, законодавецот, не го засновал својот обид да извлече покажание врз законот на државата, туку дека исполнил крвен договор сосем свесен за сопственото незнанье: прифатил дека игра според непознати правила. И затоа што бледо се сеќавал дека според некојси закон треба да убие, другиот закон никогаш не би можел да му го даде соодветното задоволство. И ако тој, пратеникот, не ги знае правилата, тогаш што може да се очекува од обичниот северноалбански гласач?

Интерпретации на Канунот

Но што е всушност тој *Канун* на кој алудира дури и премиерот во својата осуда на пратеникот Гафур Мазреку? Можно ли е „истинската суштина“ на албанското општество, која се издига над површината само кога другите моќи бледнеат, да биде откриена во овие антички „крвни закони“?

Интерпретации на *Канунот* има многу. *Канунот* е израз и рефлексија на албанскиот карактер, карактер кој

одлично и тогаш, во времиња на кризи на моќта, се појавува уште еднаш со обновена сила како да сака да надомести за времето изгубено во мир. Монте албански извори - миротворци; и оние „во крв“ и оние измирените; гледачи - то споредија зголемениот бран на вендети што како епидемија ја преплави земјата на почетокот на деведесеттите. Никој не разбира зошто, никој не ги знае точните правила и методи, но ако ситуацијата тоа го бара, тие дејствуваат според законите на крвиот феудализам. Или, да бидеме попрецизни, според тоа како ги замислуваат тие закони тогаш и таму. Оваа збунетост, ова немање корени, најдобро се гледа во приказната за парламентарната вендета, која е само симулација, пародија на вендетата, сметана за традиционална поради чиста неукост. Она што кај приказната е најдепресивно, најверојатно не е дека Мазреку, законодавецот, не го засновал својот обид да извлече покажание врз законот на државата, туку дека исполнил крвен договор сосем свесен за сопственото незнанье: прифатил дека игра според непознати правила. И затоа што бледо се сеќавал дека според некојси закон треба да убие, другиот закон никогаш не би можел да му го даде соодветното задоволство. И ако тој, пратеникот, не ги знае правилата, тогаш што може да се очекува од обичниот северноалбански гласач?

Interpretations of the Kanun

But what in fact is this *Kanun* which even the Prime Minister of the country alludes to in his condemnation of Gafur Mazreku MP? Can the "true essence" of Albanian society, which only rises to the surface when other powers are waning, be uncovered perhaps in these ancient "blood laws"?

Interpretations of the *Kanun* abound. "The *Kanun* is the expression and reflexion of the Albanian character, a character which

отелотворува бескомпромисен морал заснован на правда, чест и почит за себе и другите", вели Леонард Фокс, английскиот преведувач на текстот. Со ова, помалку или повеќе, се согласуваат сите оние кои уживаат во херојските национални приказни, без да се интересираат за автентичноста (Фокс, 1989:xix). Според легендата, главешината на североалбанските височини, Лек Дукаѓини го вовел на териториите кои биле под негова контрола во средината на 15-тиот век, и постепено бил прифатен како општ закон во Скадар, Гаково, Косово, Црина Гора и Македонија. Не бил запишан сè до втората половина на 19-тиот век - според национал-романтичарите, неговото потекло може делумно да се следи сè до античкиот илирски правен систем, делумно до Законите на Ману (Манава Дармасастра). Потеклото на семејството Дукаѓини е обвнено во нејаснотија - можно е да ги земале различните елементи кои потоа влегле во нивниот посебен правен систем безмалку од секаде: зачудувачките сличности меѓу општите закони на северните кавкаски народи и *Канунот* можеби потекнуваат токму одовде.

Најверојатна е можноста, единиот од потомците на семејството Дукаѓини да издал сопствен *канун* следејќи го примерот на султаните. Најзначајните отомански владетели објавувале свои збирки закони под насловот *канун*. Идејата била да се адаптираат традиционалните закони на племенските односи кон менливите околности, или, во одредени случаи, на барањата за сè поголеми територии на нивните имоти, и сево ова било дел од големите институционални измени во четиринаесеттиот век (Шо, 1991:23). Иако овие закони се сметале за пониски нивоа на *шеријаштош* (Светиот Закон), во секодневната законска практика правилата на *кануните* обично надвладувале, бидејќи религиозниот закон не можел да се прошири на секоја провинција (Шевил, 1991:227). Ниту пак е случајност што раѓањето на *канунот* на Дукаѓини и мноштво други помалку значајни *кануни* поврзани со имињата на

embodies an uncompromising morality based on justice, honour, and respect for oneself and others", says Leonard Fox, the English translator of the text, and this is more or less the consensus opinion of all those who enthuse over heroic national tales without interrogating their authenticity (Fox, 1989:xix). Legend has it that the chief of the North Albanian highlands, Lekë Dukagjini introduced it to the territories under his control in the middle of the 15th Century, and it was gradually accepted as common law in Shkodra, Gjakovo, Kosovo, Montenegro and Macedonia. It wasn't fixed in writing until the second half of the 19th Century – according to national romantics its origins can be traced back partly to the ancient Illyrian legal system, partly to the Laws of Manu (Manava Dharmasastra). The origin of the Dukagjini family is shrouded in obscurity – they could have brought the disparate elements that went into their own distinctive legal system from almost anywhere: the striking similarities between the common laws of the northern Caucasian peoples and the *Kanun* could have originated even here.

The most likely probability is that one of the descendants of the Dukagjini family issued his own *kanun* following the example of the sultans. The most significant Ottoman rulers all published their own collections of laws under the title *kanun*. The idea behind these was to adapt the traditional laws governing tribal relations to changing circumstances, or, in certain instances, to the demands of the ever-growing territories of their state, and this was a part of the great institutional transformations of the Fourteenth Century (Shaw, 1991:23). Although these laws counted as the lower rungs of the *sheriat* (Holy Law), in common legal practise the provisions of the *kanuns* prevailed since religious law could not be extended to every province (Schevill, 1991:227). Nor is it accidental that the birth of the Dukagjini *kanun*, and numerous other minor *kanuns* associated with the names of other aristocratic families, is placed in the Fifteenth Century, the period when Mohamad II ("the Conqueror") was

аристократските семејства, е сместено во петнаесеттиот век, периодот кога Мохамед Втори („освојувачот“) ја зајакнувал традицијата преку собирањето на *кануниште*. Ова не може да се смета за законска реформа *per se*, туку повеќе како еден обид за вметнување на еден скорешен владетел во традицијата, преку повторното објавување на законот на обичаите во негово име. Токму ова и се случи со Лек Дукаѓини, чие име преживеа без оглед дали постоел или не: законите кои го носеле неговото име биле сметани за официјални од населението на североалбанските височини сè до 1912, во ден денешен планинските луѓе го наведуваат неговото име кога се одмаздуваат.

Гечов: иднината енкодирана во сегашноста

Она што денешниот свет го знае во печатена форма под името *Канунот на Лек* (*Kanun i Lekë Dukagjinit*), всушност е компилација која потекнува од раниот дванаесетти век и е редактирана од претходно споменатиот францискански монах и борец за слобода, Штјефн Гечов, со едвај интексионата цел на дотогаш нашироко расфрланите племиња да им пружи национален идентитет. Следната дефиниција може да се прочита во поглавјето за семејството: „Семејството се состои од луѓето во куќата; како што се зголемува бројот, се делат на братства [vllazni], братствата во родбински групи [gjini], родбинските групи во кланови [fis], клановите во знамиња [flamur], и овие заедно конституираат едно широко семејство наречено нација, кое има татковина, заедничка крв, заеднички јазик, и заеднички обичаи“ (Гечов, 1989:14).

Во Северна Албанија Гечов нашол „традиционното општество“, способно да ја зачува „истинската суштина“ на безалбанска поради својата релативна одвоеност и поради фактот дека останале практично недопрени над петстотини години Отоманска окупација. Имел добра причина да мисли така, дури и од објективно гледиште,

strengthening tradition through an accumulation of *kanuns*. These cannot be considered as legal reforms *per se*, but rather as an attempt to insert a recent ruler into tradition through the re-assertion of customary law in his name. This is what happened in the case of Lek Dukagjini, whose name has survived whether in fact he existed or not: the laws bearing his name were regarded as official by the inhabitants of the North Albanian highlands right up until 1912, but to this day the mountain people cite his name when retribution is underway.

Gjeçov: the future encoded as the present

What the world today knows in its printed form under the name of the *Lek Kanun* (*Kanun i Lekë Dukagjinit*), is actually a compilation dating from the early twentieth century and edited by the aforementioned Franciscan monk and freedom-fighter, Shtjefën Gjeçov with the barely disguised objective of providing his hitherto widely dispersed tribal people with a national identity. The following definition can be read in the chapter about the family: "The family consists of the people of the house; as these increase, they are divided into brotherhoods [vllazni], brotherhoods into kinship groups [gjini], kinship groups into clans [fis], clans into banners [flamur], and together constitute one widespread family called the nation, which has one homeland, common blood, a common language, and common customs (Gjeçov, 1989:14).

In North Albania Gjeçov found a "traditional society" capable of preserving the "real essence" of Albanian-ness because of its relative seclusion and the fact of having remained virtually untouched over five hundred years of Ottoman occupation. He had good reason to think so, even from an objective point of view, because, on the one hand, the *sheriat* was both willing and able to co-

бидејќи, од една страна, *шеријатот* беше и волен и способен за соживот со локалните правни системи, а од друга страна, северноалбанските височини беа едни од оние „острови“ во Отоманската империја кадешто турски сили не беа ниту волни, ниту способни да воспостават административна контрола – кадешто населението го сметаа заnomадско племе и беа задоволни со групно плаќање на даночите (Шо 1991:150-151; Викерс, 1995:5).

На тој начин, Гечов откри метафора за „раѓање на нацијата“ независна од историската телесиологија и религиозна диференцијација: „крв“, која исто така беше и основа за „крвните закони“ – крвниот феудализам, клански-семејни-роднински односи, и во исто време можеше да се користи за изразување на националната слоеност „преку крв“. Степенот до кој тој успеа да ја реализира оваа метафора, уште еднаш ме зачуди при мојата скорешна посета на Македонија во мај 1999. Кога ја прашав интелектуалната глава на едно косовско бегалско семејство како се согласуваат со македонските Албанци кои ги беа примиле, тој само возврати „Како семејство. Па не ли сме иста крв?“. Всушност првпат се беа виделе и не беа роднини.

Денес *Канунот* го сметаме за прилично компетентно етнографско-антрополошко дело, во кое традиционалните социјални институции се описаны со прецизност за пример. Првиот и основен структурален принцип е поимот за крвната сродност, семејството и проширените семејни врски, законите кои се однесуваат на врските меѓу нив и законите на затворените структури на аграселурата и производството. Така, законот го регулира она што ги произведува најосновните структури на традиционалното општество, а оттука и традиционалните културни идентитети, низ целиот свет. Целта не е само да се зачува овој културен идентитет и да се пренесе на наредните генерации, туку и да се одвои од идентитетот на соседните култури.

habit with local legal systems and, on the other, the northern Albanian highlands were one of those "islands" within the Ottoman empire where the Turkish powers were neither willing nor able to establish administrative control – where they treated the inhabitants as a nomadic tribe and were satisfied with lump tax payments (Shaw, 1991, 150-151; Vickers, 1995, 5).

Gjeçov therefore discovered a metaphor for "nation generation" independent of historical teleology and religious differentiation: "blood", which was also the basis for the "blood laws" – blood feudalism, clan-family-relative relationships, and could at the same time be used to express national connectivity "through blood". The extent to which he succeeded in realising this metaphor amazed me once again on my last visit to Macedonia in May 1999. When I asked the intellectual head of a Kosovar refugee family how they were getting along with the Macedonian Albanians who had taken them in, he simply replied "Like family. After all we're the same blood, aren't we?". In fact they had met for the first time and were not related.

Today we would regard the *Kanun* as a remarkably competent piece of ethnographic-anthropological work wherein traditional social institutions are described with textbook precision. The first and most fundamental structuring principle is the notion of blood relations, family and extended family ties, the laws governing the relationship between them and the laws governing closed relations of agriculture and production. The law therefore regulates that which reproduces the most fundamental structures of traditional society, and therefore traditional cultural identities, throughout the world. The aim is not only to conserve this cultural identity and to hand it down to later generations but also to separate it from the identity of neighbouring cultures.

Во *Канунот* редактиран од Гечов, Лек Дукаѓини се појавува – се разбира, имплицитно – како еден вид албански Мојсеј, чии учења се зачувани во сеќавањата на племенската елита и старешините во вид на изреки и ритуали. Пристапот на Гечов кон оваа, условно земено, Тора, е оној на вистинскиот Талмудист, кој „извлекува“ закони од правилата расфрлани низ светиот текст, користејќи пајразлични херменевтички норми: го реконструира „античкиот устав“ врз основа на сопствените емпириски набљудувања и ги опкружува цитатите од делото со сопствени толкувања – со други изборови, на текстот му го дава динамизмот кој ги одржува во живот сите постоечки обичајни права. Во фуснотите повлекува паралели со Законите на Ману, Римското право, законите на грчките градови-држави, Десетте Заповеди. Овие служат, од една страна, да го зголемат престијот на *Канунот*, а од друга, додуша именамерно, да покажат дека неговата интерпретација на обичајното право е заснована на неговото познавање на сите свие други закони.

Гечов гледа дека кодификацијата на „само-репродуктивните механизми“ на традиционалното општество, земени сами за себе, не би му биле доволни. Функционирањето на едно само-регулирачко општество, практично кажано – одржувањето на правото, може да го гарантираат или структурите на моќта, или некој вид на метафизички систем (вера, култ, религија, итн), или пак двете дејствва заедно. Мора да постои елита со официјална дозвола да донесува пресуди околу регулативата на деловните прашања, вендетите, венчавките и извршувањето на казни во случај на недолично однесување.

Судејќи според *Канунот*, во Северна Албанија постоела уникатна институцијализирана репрезентативна демократија. „Локалната самоуправа“ (Селските Старешини и Пониските Старешини) имале моќ на вето врз „обласните совети“ (Водачите на Знамињата); и самиот „Градоначалник“ (Знаменосецот) одвреме-навреме бил

In the *Kanun* compiled by Gjeçov, Lekë Dukagjini appears – implicitly of course – as a kind of Albanian Moses, whose teachings are recorded in the memories of a tribal elite and Elders in the form of proverbs and rites. Gjeçov's approach to this virtual Torah is that of the true Talmudist⁴, who “draws out” laws from the rules scattered through the holy texts by employing various hermeneutical norms: he reconstructs the “ancient constitution” on the basis of his own empirical observations and surrounds quotes from the work with his own interpretations, in other words he gives the text the dynamism which keeps all custom laws alive. In footnotes he draws parallels with the Laws of Manu, Roman Law, Greek Polis Law, the Ten Commandments. These serve, on the one hand, to increase the *Kanun*'s prestige, and on the other, albeit unintentionally, to illustrate that his common law interpretation is based on an acquaintance with these other laws.

Gjeçov could see that the codification of the “self-reproductive mechanisms” of traditional society, taken on their own, would not be sufficient to his purposes. The workings of a self-regulating society, that is to say the upkeep of the law, could be guaranteed either by the structures of power or by some kind of metaphysical system (faith, cult, religion, etc.), or by the two working together. There had to exist an elite officially sanctioned to adjudicate over the regulation of business affairs, vendettas, marriages, and the imposition of penalties in the case of improper behaviour.

To judge on the basis of the *Kanun*, a unique institutionalised representative democracy existed in North Albania. The “local self-government” (Village Elders and Minor Elders) had the power of veto over the “county councils” (Chiefs of the Banner); the “Lord Mayor” himself (the Standard Bearer) was not immune from censure by his lesser colleagues or by the people. These

критикуван од понезначајните колеги или пак од лубето. Овие позиции биле пополнувани со ошто гласање и одбраните можеле да бидат отповикани во секое време. „Парламентот“ или „сенатот“ (соборот), во кој на овие претставници им се придружувале „медиумите“ (гласниците) и „собирачите на данок“ (издавачите на казни), периодично заседавал. Во посебно важни случаи, еден вид „Комитет на националните претставници“ собирал по еден претставник од секое семејство на дискусија. Тешко е да се каже колку добро функционирал овој модел, или дали воопшто постоел и не бил плод на сонот на Гечов за народно претставување, но факт е дека овие локални институции се спомнати и од други тогашни патници.

Соборите биле строго регулирани. Да имаше барем еден сегашен парламентарец во Албанија кој ги познава овие правила, скорошното фијаско ќе можеше да се избегне. Хајдари ќе требаше да му плати на Мазреку пет овци за шамарот: вториов, пак, ќе требаше да му плати 500 единици од валутата за јавниот прекршок - и за кратко време обајцата ќе беа задоволни со своето однесување. Меѓутоа, во овие околности, следниов амандман требал се изврши: „Ако некој за време на соборот убие некого, тогаш му се пали куката, собирот го егзекутира и тој останува неодмазден“ (Гечов, 1989:202).

Кога станува збор за метафизичките гаранции на законите, Гечов очигледно е збуњет. *Канунот* на францисканскиот свештеник дава примери на сурови казни за насилиство врз религиозни лица, но неговите христијански принципи на љубов и проштевање се вознемирени во ова опкружување на вендети и одмазди. Тој цитира преседан од минатиот век. Двајца младичи крадат путер од некој францискански свештеник. Главатарот на селото разбира за ова и само што треба да ги казни, кога свештеникот ги помилува. Она што е необично овде е што во *Канунот* кражбата не е смртен престан („само крвта бара крв“, или неверноста, во

positions are filled by popular vote and the elected can be recalled at any time. The “parliament” or “senate” (Assembly), in which these representatives are joined by the “media” (Heralds) and “tax collectors” (Imposers of Fines), sits periodically. In especially important cases, a sort of “National Resident’s Committee” gathered a representative from every household for discussion. It is difficult to judge in retrospect how well this model functioned, or indeed whether it existed at all and was not merely an fabrication of Gjeçov’s dream of popular representation, but it is a fact that these local institutions were also mentioned by other contemporary travellers.

Assembly sessions were strictly regulated. If a single member of Albania’s current parliament had known these rules, the recent fiasco could have been avoided. Hajdani would have been obliged to pay Mazreku five sheep for the slap in the face: the latter in turn would have paid the former 500 units of currency for his public offence – the two would have thought better of their behaviour in no time. Under the circumstances, however, the following amendment should have been invoked: “If a person shoots at another in the course of an assembly, his house is burned, he is executed by the assembly and his blood remains unavenged” (Gjeçov, 1989:202).

When it comes to the metaphysical guarantees of the laws, Gjeçov is evidently perplexed. The Franciscan priest’s *Kanun* includes examples of severe punishments for violence committed against religious persons, but his Christian principles of love and forgiveness are understandably ill at ease in these surroundings of vendetta and revenge. He cites a precedent from the previous century. Two young men steal butter from a Franciscan monk. The village chief gets word of it and is on the point of executing them when the priest pardons them. What is unusual about this is that in the *Kanun* theft is not a capital offence (“only blood

специјални случаи), но христијанинот смета дека е обврзан да му даде шанса на проштевањето.

Освен ова, Гечов успева да ја потисне совеста, и не ги меша христијанскиот морал и етнографските опсервации. Тој го постигнува ова со испуштањето на светото во неговите описание на социјално-хиерархиските односи меѓу клановите и племињата, практиките на гостопримливост, земањето на запети, средствата и причините за одмазда. Казната секогаш е световна, а не божја, а планинците не се мотивирани од некои пагански верувања, туку од еден вид дневна рутина, пристап верност на законот. Ова решение е најискреното што може да се очекува од некого во негова положба: точно е дека го започнува *Канунот* со расправата за законската позиција на црквата и црквените фигури – во воведот, давајќи преседани за делото, описува многубројни случаи во кои се вклучени свештеници – но нема знак дека му дал посебна улога на христијанството во идеологијата на идната албанска држава.

Дурам: сегашноста како клуч за минатото

Гечов го најде клучот за идната национална интеграција во сегашноста на Северна Албанија и како резултат доби визија за секуларна уставна монархија.

Едит Дурам пристигна во Албанија токму од таква секуларна уставна монархија, Велика Британија, па не е за чудо што го гледа истражувачкиот терен низ сосем поинаква оптика. Таа долгите години престојувала во руралните области и до ден денес се памети како „кралица на планинците“. Дурам и самата изјавила дека ја пронашла „земјата на постоечкото минато“ на таа територија, еден вид резерват, каде што почетоците на европската цивилизација може да се разгледуваат како слика *in vivo*, впишана на Балканот. Во двете нејзини најважни дела, *Планинска Албанија* (*High Albania*)

requires blood“, or infidelity in exceptional cases), yet the Christian feels obliged to give forgiveness a chance.

Aside from this, Gjeçov succeeds in suppressing his conscience, and doesn't mix Christian morality into his ethnographic observations. He managed this by simply omitting the sacred in his descriptions of societal-hierarchical relations amongst clans and tribes, the practises of hospitality, the taking of oaths, the means and reasons for revenge. The punishment is always mundane rather than celestial, and the mountain people are not motivated by heathen beliefs but by a kind of daily routine, a simple fidelity to the law. This solution is about as honest as can be expected from someone in his situation: it is true that he opens the *Kanun* by discussing the legal position of the church and church figures – he describes numerous cases affecting priests in an introduction giving precedents for the work – but there is no sign that he intended any special role for Christianity in the ideology of the future Albanian state.

Durham: the present as key to the past

Gjeçov found the key to future national integration in the North Albanian present and a vision of secular constitutional monarchy opened up before him in consequence.

Edith Durham arrived in Albania from just such a secular constitutional monarchy, Great Britain, so it is not surprising that she views the research terrain through an entirely different optic. She spent many long years in the Albania countryside and to this day she is remembered as the “queen of the mountain folk”. Durham herself also declares that she found the “land of the living past” on this territory, a kind of reservation where the origins of European civilisation could be approached as an *in vivo* tableau, inscribed in the Balkans. In her two main works, *High Albania* (1909) and *Some Tribal Origins, Laws and Customs of*

bania, 1909) и Родови корени, закони и обичаи на Балканите (*Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans, 1928*), таа на читателот му го отсликува општеството во своето „детство“. „За луѓето во ваквите земји, времето скоро и да застанало. Скипникот од Запад стои меѓу нив влашен, исполнет со бледите сеќавања на колевката на неговата раса, и си вели: Вака правев јас пред илјадници години;... вака мислев и вака чинев на почетокот на времето“ (Дурам, 1985:1). „Западниот патник“ овде, тој Гулiver инкарниран во 20-тиот век, може во живо да ги искуси прастарите форми на медицината (гледањето на болните, лечењето на раните, лековитите моќи на светите места), комуникацијата (довикување од рид на рид), уметноста (народни песни и ракотворбите), суеверието (паганство, претсказување) и советувањата.

Овој надворешен набљудувач, со нејзиниот донекаде привијален општествен дарвинистички стил, ги бара заедничките корења, заедничкото минато, кое, кога еднаш ќе биде осознаено и признато, ќе ѝ го даде клучот за вистинското разбирање на регионот. Дурам ја направила оваа опсервација најмалку петнаесет години пред голем број нејзини земјаци, меѓу нив и Роберт Сетон – Вотсон, извонредниот историчар, кој ги изјави овие мудри зборови дури по ужасите на Првата Светска Војна: „Минатото како клуч за сегашноста – ова е точно за секоја земја и секој период. Сегашноста како клуч за иднината – ова е посебно точно за Централна и Југозападна Европа“ (Сетон-Вотсон, 1923:16)

За разлика од Ѓечов, Дурам обрнува многу малку внимание на роднинската структура и семејните врски (таа споменува и дека Албанците не се секогаш сигурни во себе (Дурам, 1985:21) и на економските прашања, но е мошне детална за паганската заднина на крвните обичаи и незапознаеността на планинците со религиозните прашања воопшто, што Ѓечов или не го забележал, или обсирно го одминал. Да сте

the Balkans (1928), she holds up a picture of society in its “infancy” to the reader. “For folk in such lands time has almost stood still. The wanderer from the West stands awestruck amongst them, filled with vague memories of cradle of his race, saying: »This did I do some thousands of years ago; ... so thought I and so acted I in the beginning of time“ (Durham 1985:1). The “western traveller” here, Gulliver in Twentieth Century incarnation, can experience live ancient forms of medicine (nursing the sick, treating wounds, the healing powers of holy places), communications (calling across from hilltop to hilltop), art (folk songs and handcrafts), superstition (heathenism, prophecy) and councils.

This external observer, with her somewhat trivial social Darwinist style, searches for common roots, a common past, which, once it is known and acknowledged, will provide the key to true understanding of the region. Durham made this observation at least fifteen years before a great number of her compatriots, among them Robert Seton-Watson, the outstanding historian, who produced the following words of wisdom only after the horrors of World War I: “The past as a key to the present - this is true of every country and period. The present as a key to the past - this is peculiarly true of Central and South-Eastern Europe.“ (Seton-Watson, 1923:16)

Unlike Gjeçov, Durham was paid relatively little attention to the kinship structure and family relations (she also mentions that the Albanians are not always sure about them themselves [Durham, 1985:21]) and to economic questions, but she was extremely detailed about the pagan background to the blood customs and about the mountain peoples' ignorance of religious matters in general, which Gjeçov either didn't notice or tactfully

книги напишани од оваа англиска дама и научник споменуваат: „Се вели дека Папата Павле Втори (1464) го екскомуницирал [Лек Дукаѓини – П. К.] поради неговиот нехристијански код“ (Дурам, 1928, 66; 1985:27), а исто така го цитира и Маркус Крисиус, католички мисионер во 1653: „Неверојатно е колку лубето денес не ја познаваат религијата“, иако не ни дава извор (Дурам, 1928:24). „Учењето на Исламот и Христијанството, Шеријатот и Црквениот закон, сите ќе отстапат пред Канонот на Лек“ (Дурам, 1985:25).

Дурам вели: „Најважниот факт во Северна Албанија е крвната одмазда, која е всушност старата идеја за прочистување на крвта. [...] Сè другото ѝ е потчинето“ (Дурам, 1985:31). Што точно значи ова, заклучуваме од другите нејзини книги: таа ги опишува само потеорискиот аспект. Меѓутоа, директно кажува дека крвниот феудализам самиот е религија: „тоа е понада за душата на мртвиот“ (Дурам, 1928:162). Нејзиниот вовед во метафизиката и историскиот опсег на вендетата почнува со тврдењето дека во Албанија сè уште е живо верувањето дека убиената душа не може да се смири додека не се истури крв за возврат (Дурам, 1928:163). И со ова Дурам ја започнува менталната гимнастика со која се обидува да ја вметне Албанија во генералната рамка на светската историја. Завлегува во етимологијата на англискиот израз „кровожеден“, цитира примери на мотиви на крвна одмазда во грчки трагедии, кај Хомер, Шекспир и други познати автори, како и од шкотските народни балади. Користи бескрајни примери на пиење крв и декапитација, отсекување глави и нивно чување како трофеи и канibalизам од сриската, бугарската, црногорската и светската историја. Повлекува паралели меѓу овие и разни други гестови кои сè уште постојат, преживеани од постари обичаи на крана жртва (Дурам, 1928:155-179). Сето ова им дава одреден кредитibilitет и педигре на албанските крвни закони: излегува дека и Албанците заслужуваат место за почит меѓу светските земји кои можат

overlooked. Both books written by this English scientist lady mention that: "It is said that Pope Paul II (1464) excommunicated him [Lekë Dukagjini - P. K.] for his most un-Christian code" (Durham, 1928, 66; 1985:27) and she also quotes certain Marcus Crisius, a Catholic Missionary in 1653: "It's incredible how ignorant the people now are of religion," although she doesn't provide a source for (Durham, 1928:24). "The teachings of Islam and of Christianity, the Sheriat and the Church Law, all have to yield to the Canon of Lek" (Durham, 1985:25).

"The most important fact in North Albania essential is blood-vengeance", writes Durham, "which is indeed the old, old idea of purification by blood. [...] All else is subservient to it" (Durham, 1985:31). What this means exactly we can only intimate from her later books: she describes only the more theoretical aspects. She does state directly, however, that blood feudalism is in itself a religion: "it is an offering to the soul of the dead man" (Durham, 1928, 162). Her introduction to the metaphysics and the historical scope of vendetta begins with the allegation that the belief is still alive and well in Albania that a murdered soul can find no rest until blood is spilled in return (Durham, 1928, 163). And with this Durham begins the mental gymnastics with which she attempts to insert Albania into the general framework of world history. She probes into the etymology of the English expression "bloodthirsty", she cites instances of the blood vendetta motif in Greek tragedy, Homer, Shakespeare and other renowned authors, as well as in Scottish folk ballads. She calls up endless examples of blood-drinking and beheading, headhunting, and ritual cannibalism from Serbian, Bulgarian, Montenegro and world history. She draws parallels between these and various gestures that still exist, surviving from older blood sacrifice customs (Durham, 1928, 155-179). All of this gives a certain credibility and presentable pedigree to the Albanian blood laws: the Albanians too, it turns out, are due a respectable place amongst the nations of the world who can boast a written history and stable institutions. The only real difference between them and

да се пофалат со пишана историја и стабилни институции. Единствената вистинска разлика меѓу нив и надворешниот свет е што тие сега го живеат „минатото на другите“. Затоа, најдобро е да се остават на мира и да не се изложуваат на непотребното мешање на големите сили, бидејќи вознемирувањето на „природниот баланс“ може да биде само извор на горчина и страдање за лубето кој живеат таму. Овде двете романтични визии – онаа на Ѓечов и на Дурам – се скрекаваат на момент: обете имаат надеж дека овој безмилосен, но „автентичен“ правен систем еден ден може да му послужи на човековото општество; првиот се обидува да ја насочи оваа сила навнатре, кон „своите“, а втората нападвор – кон нејзината влада на една од „Големите Сили“.

Губитниците од триумфалниот проект

Мехмет Шеху, генералот на Народната Ослободителна Армија, беше првиот кој сфати, во 1945, дека за да се прошири комунистичката моќ на територијата на Северна Албанија, односно, за да го спроведе таму својот модел на модернизација, не мора да се уништят локалните закони или да се чека додека населението не е подгответено да се „воздигне“ кон друг општествен систем. Треба само да се отстранат оние кои се запознаени со обичајните закони и кои го надгледуваат нивното извршување. Сепак, северните планици биле три во окото на комунистичките партизани. Не само поради тоа што локалните *bajraktari* (зnamenosци) ги поддржувале не-комунистичките („националистичките“) бунтовници, туку и поради тоа што не се ни обиделе да ги избркаат 45 000 германски војници кои во ноември 1943 биле пратени во Северна Албанија да ги ликвидираат партизаните (Викерс, 1995:154). Всушност, може само да се нагаѓа што се крие зад официјалниот албански историски приказ, кој памети само дека „Народната Ослободителна Армија извршуvala мноштво административни услуги во новоослободените територии“ (Поло-Путо, 1981:240). Региналд Хиберт, еден од педесетте

the outside world is that they are now living in the “past of others”. Best, therefore, to leave them in peace and not expose them to the gratuitous interference of the Great Powers, because upsetting the “natural balance” can only be a source of bitterness and suffering for the people living there. At this point the two romantic visions – that of Gjeçov and of Durham – meet for a moment: both of them nurse the hope that this merciless but “authentic” legal system may one day be put to the service of human society, the former tried to direct this force inwardly towards “their own”, the latter externally – towards her own “Great Power” government.

The losers of the triumphant project

It was Mehmet Shehu, the general of the National Liberation Army, who first realised in 1945 that in order for Communist powers to expand into the territory of North Albania, that is to enforce their own model of modernisation there, they did not need to destroy the local laws or wait until the populations were ready to “aspire to” another social system. Instead they simply had to do away with those who were acquainted with the customary laws and who oversaw their execution. The northern mountain dwellers were, nevertheless, a thorn in the side of the Communist Partisans. Not only because the local *bajraktars* (standard-bearers) supported the non-communist (“nationalist”) rebels, but also because they didn’t make any attempt to drive out the 45,000 German soldiers ordered into North Albania to liquidate the Partisans in November 1943 (Vickers, 1995:154). In reality one can only surmise what is hidden behind the official Albanian historical account, which remembers only that “the National Liberation Army provided a variety of administrative services for the newly liberated territories” (Pollo-Puto, 1981:240). Reginald Hibbert, one of fifty British officers ordered into Albania who fought the war to the end on the side of the Communist Partisans, remembers that after the battle of Dibra,

британски официри пратени во Албанија, кои целата војна се бореле од страната на комунистичките партизани, помни дека по битката кај Дебар, Првата бригада, под водство на Мехмет Шеху, се упатила кон север по текот на реката Дрин за да ги уништи племенските водачи во тој правец. „Бројот на следбениците на главатарите се намалуваше и во никој случај не можеа да се мерат со партизанските бригади кон има воено искуство“ (Хиберт, 1991:192). По ова запишива уште само дека извесен југословенски политички комесар, Велимир Стојник, а подоцна и лично Енвер Хоџа, остро го критикувале Шеху за „безмилосните практики... при спроведувањето со „националистите“ и непартизаните воопшто“ (Хиберт, 1991:218;229). Ако човекот кој подоцна покажа пеинхибирана умешност за диктаторство ги оценил случувањата во северните планини како прекумерни, тогаш можеби и треба да им се верува на тирдењата на монте извори, според кои партизаните во есента 1944 убиле речиси една третина од возрасното машко население на територијата. Тоа била елитата на клановите и племињата: един знаменосец, четворица водачи и дванаесет старешини од секое племе, и една глава на домаќинството во секое големо семејство, како што вели Дурам, „специјално одбрани според нивната интелигенција и познавање на правото“ (Дурам, 1985:28). Практично бил загубен секој кој можел да го пренесе познавањето на правото, на нивната историја, функционирањето на самоуправата, и народната религија, кога би имало такво нешто.

Во текот на работата на терен во Албанија во 1997, моето најшокантно искуство не беше дека локалното население не ги зачувало својата народна музика, игрите и ракотворбените традиции, туку дека не се сеќава на своите претци, на кланот или племето на кој овие припаѓале пред само околу 50 години, и како, или поточно, кога биле основани нивните населби. Дурам, пак, дури и запишала митови за потеклото кои им биле добро познати на селаните (Дурам, 1985:68-9). Во Калц, една католичка населба

the First Brigade, under the leadership of Mehmet Shehu, set off to the North along the Drin river to annihilate the tribal leaders up that way. "The followings of the chieftains tended to melt away and were in any case no match for the Partisan Brigades which had acquired battle experience" (Hibbert, 1991:192). All he records after this is that a certain Yugoslav political commissar, Velimir Stojnich, and later Enver Hoxha himself, sharply criticised Shehu for "ruthlessness practised ... in his dealings with 'nationalists' and non-Partisans in general" (Hibbert, 1991:218; 229). If the man later to show an uninhibited flair for dictatorship judged the events in the northern highlands excessive, then perhaps the allegations of my own informants are believable, according to which the Partisans murdered close to a third of the territory's adult male population in the autumn of 1944. These were the elite of the clans and tribes: one standard-bearer, four leaders and twelve elders per tribe, and one head of household in each large family, who, according to Durham, "specially chosen for their intelligence and knowledge of law" (Durham, 1985:28). In a word everyone was lost who could have passed on knowledge of the law, their own history, the workings of self government, and the people's religion, if there was in fact such a thing.

In the course of field-work in Albania in 1997 my most shocking experience was not that the locals have not preserved their own folk music, dance and handcraft traditions, but that they have no memory of their own predecessors, of the clan or tribe to which they belonged only 50 years earlier, and of how, or more particularly when, their current settlements were established. Durham, on the other hand, had even jotted down origin myths which were well known to the village peoples (Durham, 1985, 68-9). In Kalce, a Catholic settlement situated high on a cliff, the

поставена високо на една карпа, луѓето можеа да ми кажат само дека нивните предци стигнале пред 80 до 300 години, но сигурно знаат дека бегале од вендета. Секако, имаше еден настан на кој постарите јасно се секаваа: влегувањето на партизаните во територијата, во 1944...

Направив многу обиди да ги стимулирам остатоците од верувањата кои Дурам ги описа толку детално пред седумдесет години. Кога пристигнав во Љач, имав можност да зборувам со собирот на едно скоро помирено семејство, каде пет од дваесетте машки членови ќе беа потенцијални убијци во градот претходната недела. Ги прашав дали веруваат во задгробен живот и тие ми одговорија да, така ни вели свештеникот. „И што ако вашата жртва ви пријде во другиот свет и ве праша со што заслужил да биде убиен?“ По кратко размислување, еден средовечен човек ми одговори: „Никојпат не би рекол така, и тој знае дека само сум си ги исполнувал обврските“. Кога и да прашав за душата, добивав уште помалку информативни одговори од овој, а убеден сум дека ова не е поради тоа што луѓето се срамат од нивното суеверие и „заостанатост“ (отворено зборуваа за други обичаи, кои се сметаат за срамни пред тутинци, како што е предсвадбарското ценкање за цената на невестата), туку единствено немаа што да речат по тоа прашање.

Мојата претпоставка е дека партизанскиот масакр, незамислив и целосно необјаснлив во рамката на локалното обичајно право, предизвикал таков шок, што резултирал со целосна амнезија кај преживеаните. Племенските хиерархични односи се дезинтегрирале, новите авторитети вовеле задолжително општо образование кое го уништило духовното верување со идејата за општествен спас и го замениле традиционалниот механизам на одмаздата со секојдневниот арбитрарен терор: значењето на старите приказни било изгубено или заборавено и на нивно место дошла екстериорноста на времето и историјата. Местото кое

locals could only tell me that their ancestors arrived anything from 80 to 300 years ago, but they knew for sure that they were fleeing a vendetta. Of course there was one event that the older among them remembered clearly: the Partisan advance on the territory in 1944...

I made many attempts to stimulate the remnants of the beliefs that Durham had described in such detail seventy years earlier. At the time of my arrival in Laç I had the opportunity to speak to a gathering of a recently pacified family, five of the twenty male members would have been potential murderers in the town a week earlier. I asked them did they believe in the afterlife, and they replied that, yes, the priest teaches that it exists. "So what happens if your victim approaches you in the next world and asks what he did to deserve it?" After brief consideration, a middle-aged man replied: "He would never say that, he too would know that I was only fulfilling my obligations." Wherever I asked about the soul I received even less informative answers than this, and it is my conviction that this is not because the people find their superstitions and "backwardness" embarrassing (they talked openly about other customs, which they themselves consider shameful in front of outsiders, such as the haggling over bride price that precedes marriage), they had simply nothing to say about the issue.

My supposition is that the Partisan massacre, unimaginable and wholly inexplicable within the framework of local custom law, unleashed such a shock that it produced total amnesia in the survivors. The hierarchic tribal relationships disintegrated, the new authorities introduced general compulsory education which dismembered spiritual belief with the idea of social redemption, and replaced the traditional vengeance mechanism with everyday arbitrary terror: the meaning of the old stories was lost or forgotten and their place was taken by the exteriority of time and history. The place which Durham and Gjeçov had envisioned as an anthropological reserve dissolved into a ghetto state – the

Дурам и Ѓечов го замислија како антрополошки резерват се раствори во гето држава – планините конечно се „цивилизирани”. И уште поважно, сè прејде во државна сопственост, па расправите за поседот *per se* веднаш исчезнаа. Во генералниот хаос при крајот на диктатурата, голем број парченца сеќавање испливаа на површина, кои (ова без друго е разбираливо) не се однесуваа на демократијата, која никогаш и не постоела, ниту пак на новообичаените активности, како печење леб и презервација на храната, се однесуваа на „прастарото право”, кое мораше да се воведе за да се воспостави барем каков-таков ред.

Склон сум да поверувам во она што ми го рекоа моите извори во согласност со официјалната линија: дека системот на вендета исчезнал за време на декадите на диктаторство. На почетокот на 1997 заборував со полицаец од селото Торовице кој ми кажа дека татко му бил убиен во 1946. Пораснал без татко и станал полицаец во 1990, добил пиштол и го убил убицет на татко му. Сè уште го одржува законот, но не знаеше да ми каже кој закон, бидејќи, како што вели, не би дејствуval да спречи извршување на вендета дури и кога би живеел со убицет. Ова, според полицаецот е поредокот на нештата. Зошто и би мислел поинаку? Истата година, претставник на неговата област направи обид за убиство во државниот парламент, по сè изгледа воден од крвна вендета.

Од 1990-тите наваму бран на вендети ја заплисна Северна Албанија: делумно поради пробудените сеќавања на неодмаздените случајувања од минатите декади, делумно поради тоа што расправите околу денационализацијата доведоа до нови случаи кои бараа крвна одмазда. Можеби распаѓањето на силниот централизиран авторитет, колапсот на централните институции кои симулираа владејачка активност доведе до заживување на низната „вистинска суштина“, која никогаш нема да ги разочара и претставува барем некаква безбедност. Само што конечно ја достигнаа точката на залечување на нивните, со декади долги рани на

highlands had finally been “civilised”. And more importantly, everything came into state ownership so property disputes *per se* ceased to exist forthwith. In the general chaos of the end of the dictatorship, a number of scraps of memory floated to the surface, which (and this is no doubt understandable) were not concerned with a democracy which had never existed, nor with the more mundane manual activities of baking bread and preserving foods, but rather with the “ancient law” which had to be brought into effect so that some sort of order could be restored.

I am inclined to believe what I was told by my informants in agreement with the official line: that the vendetta system disappeared during the decades of dictatorship. In early 1997 I spoke to a policeman in the village of Torovicë who told me his father had been murdered in 1946. He grew up fatherless and joined the police in 1990, acquired a gun and shot his father's murderer. He still serves the law, but he couldn't tell me which law, since, he said, he wouldn't act to prevent a vendetta's fulfilment even if he shared a bedroom with the murderer. This, according to the policeman, is the order of things. Why should he think any differently? In that same year a representative of his area attempted murder in the country's parliament, driven apparently by a blood vendetta.

Since the early 1990s a wave of vendettas has flooded North Albania: partly because the memory of unavenged affairs of the past decades were rekindled, partly because the arguments that arose around re-privatisation led to new cases requiring blood revenge. It may be that the dissolution of strong centralised authority, the collapse of central institutions simulating governmental activity, led to a revival of their virtual “real essence”, which would never disappoint them and which presented some sort of safety. Except that when they finally reached the point of healing their decades-long grievances in the “old way”, they found themselves embroiled in a tradition about which nobody knew

„стариот начин“, се најдоа во традиција чии принципи и причини никој не ги познава. Помнат само дека „крвта бара крв“. Во меѓувреме, инструментите за надгледување се отсутни, нема авторитет, нема препород на хиперархијата на кланови и племиња кои го регулираа обичајното право, кои обезбедуваа некој баланс и ја разбираа повремената „метафизика“ на крвните обичаи. Она што се нарекува *gjakmarrje* („ненадејна смрт“) се појави среде овие нови околности – форма на вендета активирана од спонтан импулс, оставајќи ги на страна ритуалите на *Kanunot*.

Во Скадар, град со 80 000 жители, во моментов има стотина семејства „во крв“. Значи во градот има околу 1000 – 1500 потенцијални убијци или жртви. „Миротворците“ кои работат во градот се целосни туѓинци. Немаат ниту семејни ниту пријателски врски со protagonистите: можат само да ги објаснат правилата, односно, да се обидат да ги одведат конфликтите во насока на *gjakmarrje* (традиционното крвен феудализам). Тешко дека ова е некоја светла иднина, посебно кога се има на уз дека миротворците мораат да ги земаат правилата на кои поучуваат од *Kanunot*, напишан од Гечов со сосем различна намера и пред толку многу време. Работата на миротворецот не е многу престижна во ова време, ниту пак е добро платена. Но, без разлика дали нивниот совет се слуша или не, за нив не постои опасност од казна. На пример, еден миротворец потроши шест месеци посетувајќи едно семејство во обид да ги убеди да не го убиваат тригодишното синче на убицет и да почекаат неколку години додека таткото не излезе од затвор. Без успех.

Планинците на државата веројатно ѝ веруваат помалку и од црквата. Овие луѓе не гледаат многу разлика меѓу комунистичкото владеење од минатото, кое им всади страв и им ги прекина прастарите односи, и импотентната влада од сегашноста. Моќта ним секогаш им била туѓа, таа не

the how's and why's any longer. They only remembered that "blood requires blood". In the meanwhile, the instruments of supervision are absent, there is no authority, there has been no rebirth of the hierarchy of clans and tribes which had regulated the custom law, ensured a kind of balance and understood the occasional "metaphysics" of the blood customs. The *hakmarrje* ("sudden death") appeared in the midst of these new circumstances – a form of the vendetta which is triggered only by spontaneous impulse, disregarding the rituals of the *Kanun*.

In Shkodra, a town of 80,000 inhabitants, there are about a hundred families "in blood" at the moment. The town is therefore home to about 1,000 - 1,500 potential murderers and victims. "Peace-makers" operating in the town are complete outsiders. They have neither family nor friendship ties to the protagonists, all they can do is explain the rules, that is, try and steer the conflicts in the direction of the *gyakmarrje* (traditional blood feudalism). This is hardly a bright prospect, especially when we remember that the peacemakers must take the rules they teach from the *Kanun*, written with an entirely different purpose in mind by Gjeçov all that time ago. The job of peace-maker doesn't carry much prestige these days, nor does it pay well. But, whether their advice is heeded or not there no threat of retaliation. One peace-maker, for example, spent six months visiting a certain offended family trying to convince them not to kill the murderer's three year old son, and to wait a few years instead until the father gets out of prison. He didn't succeed.

The inhabitants of the highlands probably trust the state even less than the church. These people see little difference between the Communist powers of the past, who instilled fear and disrupted their ancient relationships, and the impotent government of the present. Power has always been alien, nothing good has

вродила со ништо добро, дури и кога самите си одбираат претставници.

Интерпретации за иднината

Сепак, здравиот разум не ни дозволува да се откажеме од обидот да го рационализираме и огромното количество ирационалност во Албанија. Не верувам дека вреди да се запитааме дали бизарното обичајно право некако ги поттикнало овие акумулирани ирационални реакции и дали ирвините обичаи претставуваат само траги од некоја инхерентна ирационалност.

Од друга страна, пак, скоро е сигурно дека обичајното право, според својата природа, вклучува нејасни и ирационални елементи. „Правилата кои изгледаат ирационално, застарено и мистериозно... на втор поглед се покажуваат како заштитници на чувството за идентитет на заедницата“ – ова е форулата на Калам Кармајкл во неговата споредба на обичајното право кај Евреите и Ромите (Кармајкл, 1997:281). Волтер О. Вејрок оди уште понатаму и вели дека ирационалните елементи во обичајното право рационално не можат да се објаснат, бидејќи „един единствен елемент од правото може да ја растури логиката на целото“ (Вејрок, 1997:230).

Една перспектива препорачува интелигентен консенсус меѓу рационалното и ирационалното: одредени елементи на обичајното право да се интегрираат во правниот систем, бидејќи правната мутација која ќе се добие може да е полесно прифатлива за луѓето. Потоа ги имаме спектакуларно наините, како Тимоти Робертсон, кои сметаат дека можат да го применат „прастарото право“, барем во полето на „алтернативно решавање на конфликтите“, и тврдат дека *Kanun* е доволно флексибилен со време да се приспособи на изменетите потреби и да ги навикне Албанците на идејата

ever come of it for them, not even when they get to elect their own representatives.

Interpretations for the future

However, common sense will not allow us to abandon the attempt to rationalise even the staggering amount of irrationality that is at stake in Albania. I don't believe it's worthwhile inquiring as to whether or not the bizarre custom law has in some way elicited these accumulating irrational reactions or whether the blood customs are just the traces of some inherent irrationality.

It is almost certain, on the other hand, that customary laws, by its nature, includes blurry and irrational elements. "Rules that have appearance of being irrational, antiquated and mysterious ... turn out on closer inspection to serve the community's need to preserve its sense of identity", is Calum Carmichael's formula in his comparison of the custom laws of Jews and Roma (Carmichael, 1997:281). Walter O. Weyrauch goes as far as to say that the irrational elements of the custom laws cannot be explained rationally because "a single element of a rule of law may destroy the logic of the whole" (Weyrauch, 1997:230).

One perspective essentially recommends an intelligent consensus between the rational and the irrational: certain elements of the custom laws can be integrated into the legal system, since a legal mutation arrived at in this way might be more easily accepted by the people. Then there are the spectacularly naive, such as Timothy Robertson, who see an opportunity to apply the "ancient law", at least in the field of "alternative conflict resolution", arguing that the *Kanun* was flexible enough to adjust to changing demands over time and to accustom Albanians to the notion of respect for the rule of law: that it represents, in other words,

за почит кон владеенето на правото: со други зборови, дека ги претставува суштинските одлики на демократските вредности (Робертсон, 1999:5-6). Секако, ова ни приближно не е случајот овде: дури и во прочистената верзија на Ѓечов, *Канунот* е безмилосен и дискриминаторски, но сепак овој „брак“ е применет и на други места. Еден добро познат пример е пропаднатиот калифорнишки обид да се вметне Романи Крис (Ромското право) во судската практика. Канада е малку поуспешна и таму Индијанците ги раководат сопствените правни системи во хармонија со оние на државата, но државата сноси огромни трошоци, вработувајќи национални сили за безбедност, социјални работници и индијански адвокати и администрација (Ли, 1997:389-398). Разликата е во тоа што сево ова се случува во добро познатиот опсег на културната автономија, за која во Албанија не постои преседан. А ако се земе предвид и економската клима, за можнотото одржување на таква структура има сè помалку надеж.

Кога го запрашав Бедри Чоку, директор на националните казнени институции, кое е неговото лично мислење за смртната казна, тој ми одговори, малку нервожно, дека не би разбрал, но според него Албанија е единствената земја во Европа каде што било грешка таа да се укине. Изгледа дека не може да се постигне иhogолем компромис меѓу европските правни норми и племенското обичајно право од овој. А проблемот на крвиот феудализам пак ќе остане нерешен.

Според мене, предлозите за засилување и проширување на системите на образовни услуги се одвај нешто повеќе од варијации на наивните решенија. Во практиката, ова ќе го официјализира миротворството, ќе го претвори посредувањето во платена работа. Всушност, нештата се сведуват на тоа дека Ндрек Пјетри и другите самоназначени миротворци едноставно сакаат постојан приход, платен од државата или од некоја фондација. Во 1995, во Скадар беше

the essential features of democratic values (Robertson, 1999, 5-6)⁷. This is not even remotely the case of course: even in Gjeçov's well-groomed version the *kanun* is merciless and discriminatory, but this kind of "marriage" has nevertheless been attempted elsewhere. A well known example is the failed Californian attempt to insert the Romani Kris (Roma law) into judicial practice. Canada has had a little more success, where Native Americans operate their own legal systems in harmony with those of the state, but the state bears an enormous financial burden to that end, employing national forces of law enforcement, social workers and native born lawyers and administrative workers (Lee, 1997:389-390). The difference is simply that all this takes place within the familiar register of cultural autonomy, for which no precedent exists in Albania. And given the economic climate, the maintenance of such an infrastructure would probably prove even more hopeless.

When I asked Bedri Çoku, the head of national penal institutes, for his private opinion about capital punishment, he replied, a little nervously, that I would not understand, but in his opinion Albania is the only European country where it would be a mistake to repeal it. I imagine that no greater compromise than this can be arranged between European legal norms and the tribal custom laws. And still this won't solve the problem of blood feudalism.

To my mind, suggestions to escalate and expand systems of educational services are little more than variations on the naive solutions. In practise this will officialise the work of peace-making, turning mediation into a kind of paid job. Ultimately Ndrek Pjetri and other self-appointed peace-makers simply want a stable income paid by the state or a foundation. In 1995 a *Peace and Reconciliation Studies Centre* was opened in Shkodra but, after a short uncertain existence, it was closed again during the

отворен Центар за изучување на мирот и помирувањето, но беше затворен, по кратко несигурно постоење, за време на хаосот 1997. На сличен начин, и овој метод не успева да ја разбере ирационалноста на феноменот на вендетата: секој што е „во крв“ свесно знае дека убијањето е погрешно, но сепак си продолжува. Митологијата на гордоста е многу посилна од некој апстрактен морал: дури и комунистичкото перене мозоци не можеше да ја избрише. Се сомневам дека денешните просветувачи ќе бидат поуспешни од нивните поранешни колеги.

Ова што функционира практично, јас би го дефинирал како „замена на митолошки структури“. Во нејзините патеписи Едит Дурам разгледуваше една форма на спомнатото. Во селото Вукли се запознала со извесен Отец Џовани, „албанизиран“ италијански свештеник, кој, покрај својот воин, ги играл и улогите на доктор и судија во неговото село, и „го направи тоа мало катче земја многу поудобно со своето присуство“. Дурам ја завршува приказната со оваа забелешка: „Во Вукли... немаше крв во рамките на барјакот, но еден од ретките случаи на крв беше веднаш изложен пред него за да даде суд“ (Дурам, 1985: 90)

Осумдесет години подоцна, во самотните планини над Родопскиот залив, го сретнаав „Отец Џек“, језуитски свештеник од јужна Италија, кому ова име му беше дадено поради тоа што вистинското, „Цакомо“, за мештаниите било предолго. Ова беше селото Биз, кое, заедно со неговата околина, било затворена воена зона во ерата на Хоџа. Никому не му беше дозволено да стапне во оваа област, освен војниците тука стационирани, па така населението живеело во целосна изолација и ги снабдувало со намирници оние во касарните. Во 1991 некому во Ватикан му текнало дека некогаш овие луѓе биле Католици, па го пратиле Отецот, кој за четири години направил вистинско чудо: изградил пат, школа, мајчински дом, а на крај и црква со помош на волонтери од целиот свет. Еден од локалните фармери гордо

chaos of 1997. This method similarly fails to account for the irrationality of the vendetta phenomenon: everyone "in blood" knows consciously that killing is wrong, but they do it anyway. The mythology of pride is much stronger than some abstract morality: even Communist brainwashing was unable to clear it out of men's minds. I doubt that today's enlighteners will have any more success than their earlier colleagues.

What can be seen to work in practice I would define as the "substitution of mythological structures". In her travel writings Edith Durham gave her attention to one form of this. In the village of Vukli she became acquainted with a certain Padre Giovanni, an "Albanianised" Italian priest, who, besides the practice of his calling, also acted as doctor and judge among his flock, "who have made a small corner of the world the sweeter for his presence". Durham finishes her story with this remark: "Vukli ...was free from blood within the bariak [sic!], but one of the few cases of blood was at once laid before him for his opinion" (Durham, 1985:90).

Eighty years later in the lonely mountains above Rodon Bay I met "Father Jack," a Jesuit priest from southern Italy, who was given this name because the locals found the original "Giacomo" too long. This was the village of Bizë, which, along with its environs, was declared a closed military zone during the Hoxha era. Nobody was allowed set foot inside the area except the soldiers stationed there, and the local population lived in perfect isolation, catering for the occupants of the barracks. In 1991 it occurred to somebody in the Vatican that these people had once been Catholics and so the Padre was sent, and in four years he had worked a veritable miracle: he built a road, a school, a maternity home, and, finally, a church, with the help of volunteers from all over the world. One of the local farmers proudly showed me sausages hanging from his rafters – in Italian which they

ми ги покажуваше колбасите кои му висеа на гредите – и тоа на италијански, уште нешто што научиле за време на престојот на отецот. Излезе дека ова му било првпат да конзервира храна. Во минатото, ако случајно најделе на месо, веднаш го готвеле. Почнаа да печат леб само откако Отец Џек им изгради фурна и ги научи како да го подигаат тестото. Значи, за четириесет и пет години населението на Родонскиот полуостров не само што ги загуби своите обичаи, нивната традиционална космологија, нивната религија, народни верувања и медицинско знаење, нивните ракотворби (познатиот и прекрасен килим порано се ткаел во оваа област) туку ги заборавија и најважните работи за една основна живеачка. Но со Отец Џек, почнуваат да се присекаваат, полека се опоравуваат од нивната амнезија. Меѓутоа, едно нешто се нема вратено: вендетата. Или како што би рекла Дурам: отецот „го направи тоа мало катче земја многу поудобно со своето присуство“. Единствените проблеми со овој метод се што функционира само на изолирани територии и што бара сопствен Отец Џек, кој, колку што знам, е само еден.

Друга можна варијација на темата за митолошка замена, користејќи „домашни материјали“, е беса⁸. Беса, што значи „заклетва за мир“, е еден вид прекин на отнот, кој може да биде прогласен ако заедницата (во најширока смисла) се осети загрозена од некаква општа опасност. Оттербаји смета дека овој феномен може да се воочи во секое општество каде крвните обичаи постојат (Оттербаји, 1996:495). Според одредени извештаи од Косово, во 1990, кога српските власти почнаа да го интензивираат теророт, се појави млада активистичка двојка која промовираше помирување помеѓу оние 20.000 кои во тоа време беа „во крв“, во име на здружување на силите против заедничкиот противник (Јанг, 1999:10). Во истниот период, уште една харизматична фигура, Антон Чета, дојде на чело на друго, еднакво успешно движење за помирување. Сепак, објавувањето на бесата не е без свои проблеми. Една очигледна мана е потребата за

had also learnt during the padre's sojourn. This, it turned out, was the first time he had ever preserved food. In the past if they accidentally came across meat they'd cook it straight away. They had been baking bread only from the time Father Jack built a furnace and showed them how to make the dough rise. Within forty-five years, therefore, the inhabitants of the Rodon peninsula had lost not only their customs, their traditional cosmology, their religion, their folk beliefs and medicinal knowledge, their handicraft (famously beautiful *kilim* used to be woven in the area), but they had also forgotten the essentials for the most elementary subsistence. But it is all slowly coming back with Father Jack, people are gradually recovering from their amnesia. One thing has not returned, however: the vendetta. Or as Durham would have put it: the padre "have made a small corner of the world the sweeter for his presence". The only problems with this particular method are that it works in entirely isolated territories and it requires a Father Jack, of whom, to the best of my knowledge, there is only one.

Another possible variation on the mythological substitution theme, using "domestic materials", is *besë*. *Besë*, which means an "oath for peace", is a kind of ceasefire which may be declared if the community (in the widest sense) feels threatened by common danger of some kind. This is a phenomenon which Otterbein believes is observable in every society where blood customs are in operation (Otterbein, 1996:495). According to certain reports from Kosovo, when the Serb authorities began to step up terror in 1990 a young activist couple appeared advocating reconciliation among the 20,000 or so who were in blood at the time, in the name of conciliation against their common enemy (Young, 1999:10). In the same period another charismatic figure, Anton Çetta, came to the fore at the head of a similarly successful reconciliation movement. The *besë* declaration is not without problems of its own, however. One obvious drawback is that a great cataclysm is required for the blood-letting to be reined in and

голема катализма за да дојде до запирање на крвопролевањето, а дури и тогаш само се одложува (во најдобар случај) почетокот на следниот бран вендети. Другите ограничувања ни ги посочува одличната студија на Стефани Швандер-Сиверс за поважните инстанци на бесата, водешто заклучува дека овие никогаш не го опфаќаат целото население и дека им служат посебно на интересите на владејачката администрација, со што по некое време постапно се намалува ефективноста на бесата (Швандер-Сиверс, 1999:9-11). Нејзиното мислење го поддржува едно друго истражување кое покажува дека дури и вошина широкото помирување на Косово не го опфаќа целото население (Малколм, 1998:20).

Значи, ни останува очигледното рационално решение: организирање на држава доволно силна и централизирана да ги разоружа масите и да организира ефективна (и помалку корумпирана) полиција и судски систем, од една страна и, од друга страна, да ги искористи механизите на правилна прераспределба за да ги убеди луѓето дека репрезентативната демократија и владеењето на правото јредат. Има многу примери до минатиот век кои го илустрираат ова: нешто слично се има случено во Грција, Србија, јужна Италија и многу други земји на Медитеранот.

Наспроти ова, таквата моќ е сè уште отсуствана, на пример, во Турција, Египет и многубројни арапски држави, каде, и покрај централизираната државна моќ, законската хомогенизација сè уште не ги зафатила Курдите и разнитеnomadски етнички групи. Би било неправедно да ја изоставиме Финска, кадешто се борат со обичантите на крвиот феудализам кои имигрирале заедно со Ромите во шестнаесеттиот век (Грунфорс, 1977), или дури и Велика Британија, каде обичайните правни системи на „патниците“ (оваа група се смета за Роми, иако реално тоа е тешко да се утврди) и различните имигрантски групи, посебно Пакистанците, се чинат невозможни за контрола. Ниту пак

even then it only delays, at best, the commencement of the next wave of vendettas. Other limitations are broached in Stephanie Schwander-Sievers' outstanding study on the more significant instances of *besë*, in which she reaches the conclusion that these never extend to the entire population and that they serve the interests of the prevailing administration in particular, which gradually diminishes the effectiveness of *besë* over the course of time (Schwander-Sievers, 1999:9-11). Her opinion is supported by other research which shows that even the large scale reconciliation in Kosovo did not extend to the entire population (Malcolm, 1998:20).

Which leaves the obvious rational solution: the organisation of a state, strong and centralised enough, on the one hand, to disarm the populace and organise an effective (and less corrupt) police force and judicial system, and, on the other, to use the mechanisms of just redistribution to convince people that representative democracy and the rule of law are worthwhile. A number of examples from the last century illustrate this: something of this kind has happened in Greece, Serbia, South Italy and numerous other countries in the Mediterranean area.

By contrast this kind of power has remained absent in Turkey, for example, Egypt and a number of Arab states where, despite the centralised state authority, legal homogenisation has not extended respectively to the Kurds and to various nomadic ethnic groups. And it would be unjust to leave Finland out of this list, where they have been grappling with blood feudal customs that immigrated with the Roma since the Sixteenth Century (Grönfors, 1977), or even Great Britain, where the customary legal systems of "travellers" (this group are considered to be Roma, although in reality their ethnicity is difficult to determine) and of various immigrant groups, Pakistani in particular, appear to be equally uncontrollable*. Nor is there a single developed de-

постои една единствена развиена демократија која може да го спречи албанскиот имигрант кога-тогаш да ја употреби крвната вендета за да ги реши несогласувањата. Ова само и покажува дека диспозициите на *Канунот*, вистински или измислени, станале неуничтоживи централни компоненти на национален и регионален идентитет.

Меѓутоа, овие примери не се единствената причина за скептицизам. Постојат мали шанси за рационално решение за една заедница чие историско минато го сведува орвешовиот кошмар на популарна оперета, која практично го загубила минатото и она малку чувство на безбедност што го имала во солидарноста и регулаторниот закон преку насилие предизвикана амнезија. Сè додека идентитетот е толку силно врзан за „крвта“, можат да се изнаоѓават само минливи или провидни решенија: цврстото тло претставено од унифицираниот вредносен систем на комунизмот, кој, по сето мнење мозоци, можеби бил доброволно прифатен, се лизна од под нозете на луѓето и сега тие очајно бараат каков било систем на правила, кој може да создаде ред во нивните животи. Сето време додека беј меѓу нив, имав јасно чувство дека не им е удобно во нивните кожи: како нивното побожно јас да го мрази посилното јас на „хрвната традиција“ и како послабото, чесно јас да не може да се соочи со претходните две. Кога зборуваат со странци, длабоко се посрамени од себе бидејќи се соочуваат со светот кој нивните сателитски антени им го прикажуваат во нивните домови, и кој знаат дека ги смета за дивјаци и барбари. А можеби пак она што најмногу ги мачи е што не можат само да ја слечат кожата во која се родени, таа традиција на убиства која веднаш почнуваат да ја практикуват, сè додека поминуваат неказнети. Кога некој денес би бил еднакво оптимистички расположен како двајцата англосаксонски патници наведени погоре, кои на секој чекор потенцирале дека традицијата ќе умре без консолидацијата на односите на мок, за шеесет години ќе изгледа така самобендисано и наивно како што тие патници изгледаат денес.

mocracy that can prevent the emigrant Albanian community resident within its borders from reverting to blood vendettas to sort out their disagreements sooner or later, which only goes to show that the dispositions of the *Kanun*, real or imagined, have become the ineradicable core components of a national and regional identity".

However these examples are not the only cause for scepticism. There is little chance of a rational solution for a community whose historical experience makes Orwell's nightmare read like a popular operetta, and who have practically lost their past and whatever sense of security they knew in solidarity and regulatory law through violently induced amnesia. As long as identity remains so strongly tied to "blood" only transitory or specious solutions can be found: the firm ground presented by the unified value system of Communism, which, after all the brainwashing, may have been accepted voluntarily, has slipped out from beneath people's feet and ever since they are desperately grasping after any system of rules that might create some order in their lives. All the time I was amongst them I had the distinct impression that they weren't comfortable in their own skin: as though their pious self detested the stronger "blood tradition" self and the weakest, law-abiding, self was unable to deal with the other two. When they talk to strangers they are deeply ashamed of themselves because they are confronting the world which their satellite dishes beam into their houses, and which they know regards them as savage and barbaric. And perhaps what bothers them most is that they are unable to simply slough off this skin which they were born into, this tradition of murder which they start practising immediately for as long as they remain unpunished for it. If anybody were to be as optimistic today as the Anglo-Saxon travellers cited above, who emphasised at every step that the tradition would die out with the consolidation of power relations, they will look as smugly naive in sixty years time as those travellers from the turn of the Century look today.

Превод од унгарски: Стивен Хамфрис
Превод од английски: Саше Тасев

Translated from the Hungarian by Stephen Humphreys

Белешки

¹ Умерени скептицизам по ова прашање покажуваат Миранда Викерс (1995:1) и Питер Бартл. Изворреден приказ на конструкцијата на идејата за илириско-албанскиот континуитет од германските философи и лингвисти може да се најде во книгата на иториот (Бартл, 1995:18-19).

Благодарност на Фатос С. Лубонја и Башким Шеху за тоа што ми ги посочија овие факти и тоа неколкупати, во нивните написи и конверзации.

Приезнатите детали од приказната му ги должам на Артан Путо.

² Овој механизам е описан во студијата на Калум Кармайкл (1997:271). Во овој напис тој убедливо тврди дека иако пишаните (јудејски) и непишаните (цигански) закони фундаментално се разликуваат еден од друг, има многу сличности во постојаната практичност и безвременост на нивните механизми (Талмуд, крис). Гечов завршува такму таква навремена интервенција со неговата реконструкција на текстот на Канунот.

³ За првпат го чув предавањето на Тимоти Робертсон насловено *Custom and Law in a Time of Transition* на една конференција. И се заблагодарувам на Стефанци Швандер-Сиверс што ми ги направи ракописите од конференцијата достапни.

⁴ Дејвид Ноубл, активен адвокат, имаше импресивно предавање на оваа тема во Бад Хомбург на една конференција организирана од Интернационалното здружение за историјата на криминалот и кривичното право за Историјата на Вендетата, Јуни 1999. За жал, не поднесе текст.

⁵ Ндрек Петри, претходно спомнатиот професионален миротворец во скадарскиот регион, собрал досие од документи кои поврзани со Албанци кои живеат во странство, а повеќето се однесуваат на Албанци од северот во вендети.

Notes

¹ Moderate scepticism in this issue is evinced by Miranda Vickers (1995:1) and Peter Bartl. An outstanding account of the construction of the idea of Illyrian-Albanian continuity by German philosophers and linguists can be read in the latter's book (Bartl, 1995:18-19).

² My thanks to Fatos T. Lubonja and Bashkim Shehu for bringing these facts to my attention on a number of occasions in their writings and conversations.

³ I owe the precise details of the story to Artan Puto.

⁴ This mechanism is described in Calum Carmichael's study (1997:271). In this article he argues convincingly that although written (Judaic) and unwritten (Gypsy) law differ fundamentally from one another, in the constant practicality and timeliness of their mechanisms (Talmud, kris) the similarities are many. Gjeçov concludes just such a timely intervention with his reconstruction of the Kanun text.

⁵ I first heard Timothy Robertson's lecture entitled *Custom and Law in a Time of Transition* at a conference. I owe thanks to Stephanie Schwandner-Sievers for making the manuscripts of the conference available to me.

⁶ David Noble, a practising lawyer, gave an impressive lecture on this theme in Bad Homburg at a conference organised by the International Association for the History of Crime and Criminal Justice on *The History of Vendetta*, in June 1999. Unfortunately he didn't supply a text.

⁷ Ndrek Petri, the professional peace-maker in the Shkodra area mentioned previously, has collected a dossier of documents relating to Albanians living abroad; the majority concern North Albanians in vendetta cases.

Библиографија

- Bartl, Peter: *Albanien: vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg: Pustet, 1995.
- Carmichael, Calum: *Gipsy Law and Jewish Law*. The American Journal of Comparative Law, том XLV, Пролет, бр. 2, 1997.
- Costa, Nicolas J.: *Albania: a European Enigma*. East European Monographs:Boulder, 1995.
- Durham, Edith M.: *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. George Allen & Unwin Ltd.:London, 1928.
- Durham, Edith M.: *High Albania*. Bacon Press:Boston, 1985.
- Fox, Leonard: *Introduction*. In: Gjeçov, S.: *The Code of Lekë Dukagjini*. Gjonlekaj Publishing Company:New York, 1989.
- Gjeçov, Shtjefen: *The Code of Lekë Dukagjini*. Gjonlekaj Publishing Company:New York, 1989.
- Grönfors, Martti: *Blood Feuding Among Finnish Gypsies*. Извештај од истражувања, бр. 213. Катедра за Сцилологија, Хелсиншки универзитет, 1977.
- Hassan, Ihab: *Let the Fresh Air in. Critical Perspective on the Humanities*. In: Heide Ziegler (yp.) *The End of Postmodernism. New Directions*. Verlag für Wiessenschaft und Forschung:Stuttgart, 1993.
- Hibbert, Reginald: *Albania's National Liberation Struggle: The Bitter Victory*. Pinter Publishers:London and New York, 1991.
- Jelavich, Barbara and Jelavich, Charles: *The Establishment of the Balkan National States 1804-1920*, University of Washington Press, 1977.
- Lee, Ronald: *The Rom-Valch Gypsies and the Kris-Romani*. The American Journal of Comparative Law, том. XIV, Пролет, бр. 2, 1997.
- Logoreci, Anton: *The Albanians. Europe's Forgotten Survivors*. Westview Press:Boulder, Colorado, 1977.
- Lubonja, Fatos: *Between the Glory of a Virtual World and the Misery of a Real World*. паконик, 1999.
- Malcolm, Noel: *Kosovo. A short History*. Macmillan:London, 1998.
- Otterbein, Keith F.: *Feuding*. In: David Levinson and Melvin Ember (ed.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Том 2. Henry Holt and Co.:New York, 1996.
- Pollo, Stefanaq - Puto, Arben: *The History of Albania from its Origins to Present Days*. Routledge, Kegan Paul:London, Boston, Henley, 1981.
- Robertson, Timothy: *Customary Law and the Rule of Law - the Role of Customary Law in Modern Albania*. Трудот е презентиран на конференцијата *Custom and Law in the Time of Transition* at University of London, организирана од Школата за словенски и источноварнски студии и Британско-албанското правно друштво, ракопис, 1999.
- Schevill, Ferdinand: *A History of the Balkans*. Dorset Press:New York, 1991.

References

- Bartl, Peter: *Albanien: vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg: Pustet, 1995.
- Carmichael, Calum: *Gipsy Law and Jewish Law*. The American Journal of Comparative Law, vol. XLV, Spring, number 2, 1997.
- Costa, Nicolas J.: *Albania: a European Enigma*. East European Monographs:Boulder, 1995.
- Durham, Edith M.: *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. George Allen & Unwin Ltd.:London, 1928.
- Durham, Edith M.: *High Albania*. Bacon Press:Boston, 1985.
- Fox, Leonard: *Introduction*. In: Gjeçov, S.: *The Code of Lekë Dukagjini*. Gjonlekaj Publishing Company:New York, 1989.
- Gjeçov, Shtjefen: *The Code of Lekë Dukagjini*. Gjonlekaj Publishing Company:New York, 1989.
- Grönfors, Martti: *Blood Feuding Among Finnish Gypsies*. Research Reports, No. 213. Department of Sociology, University of Helsinki, 1977.
- Hassan, Ihab: *Let the Fresh Air in. Critical Perspective on the Humanities*. In: Heide Ziegler (ed.) *The End of Postmodernism. New Directions*. Verlag für Wiessenschaft und Forschung:Stuttgart, 1993.
- Hibbert, Reginald: *Albania's National Liberation Struggle: The Bitter Victory*. Pinter Publishers:London and New York, 1991.
- Jelavich, Barbara and Jelavich, Charles: *The Establishment of the Balkan National States 1804-1920*. University of Washington Press, 1977.
- Lee, Ronald: *The Rom-Valch Gypsies and the Kris-Romani*. The American Journal of Comparative Law, vol. XLV, Spring, number 2, 1997.
- Logoreci, Anton: *The Albanians. Europe's Forgotten Survivors*. Westview Press:Boulder, Colorado, 1977.
- Lubonja, Fatos: *Between the Glory of a Virtual World and the Misery of a Real World*. manuscript, 1999.
- Malcolm, Noel: *Kosovo. A short History*. Macmillan:London, 1998.
- Otterbein, Keith F.: *Feuding*. In: David Levinson and Melvin Ember (ed.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 2. Henry Holt and Co.:New York, 1996.
- Pollo, Stefanaq - Puto, Arben: *The History of Albania from its Origins to Present Days*. Routledge, Kegan Paul:London, Boston, Henley, 1981.
- Robertson, Timothy: *Customary Law and the Rule of Law - the Role of Customary Law in Modern Albania*. Paper presented at the conference *Custom and Law in the Time of Transition* at University of London, organized by the School of Slavonic and East European Studies and The British Albanian Legal Association, manuscript, 1999.
- Schevill, Ferdinand: *A History of the Balkans*. Dorset Press:New York, 1991.

- Schwandner-Sievers, Stephanie: *Arenas of Power and Conflict: Between "Reforms" and "Traditions"*. Трудот е презентиран на конференцијата *Custom and Law in the Time of Transition* at University of London, организирана од Школата за словенски и источноевропски студии и британско-албанското правно друштво, ракопис, 1999.
- Seton-Watson, Robert W.: *The Historian as a Political Force in Central Europe*. Школата за словенски студии при University Of London, King's College, 1923.
- Shaw, Stanford J.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. vol I, Cambridge University Press, 1976.
- Skendi, Stavro: *The Albanian National Awakening 1878-1912*. Princeton University Press, 1967.
- Vickers, Miranda: *The Albanians. A modern History*. I. B. Tauris:London, New York, 1995.
- Weyrauch, Walter O.: *Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents*. The American Journal of Comparative Law, том XLV, Пролет, бр. 2, 1997.
- Woods, Henry Ch.: *The Danger Zone of Europe*. Fisher Unwin:London, 1911.
- Young, Antonia: *Chaos or Control: Can the Kanun Contribute to Coping with Contemporary Conflict*. Трудот е презентиран на конференцијата *Custom and Law in the Time of Transition* at University of London, организирана од Школата за словенски и источноевропски студии и британско-албанското правно друштво, ракопис, 1999.
- Schwandner-Sievers, Stephanie: *Arenas of Power and Conflict: Between "Reforms" and "Traditions"*. Paper presented at the conference *Custom and Law in the Time of Transition* at University of London, organized by the School of Slavonic and East European Studies and The British Albanian Legal Association, manuscript, 1999.
- Seton-Watson, Robert W.: *The Historian as a Political Force in Central Europe*. School of Slavonic Studies in the University Of London, King's College, 1923.
- Shaw, Stanford J.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. vol I, Cambridge University Press, 1976.
- Skendi, Stavro: *The Albanian National Awakening 1878-1912*. Princeton University Press, 1967.
- Vickers, Miranda: *The Albanians. A modern History*. I. B. Tauris:London, New York, 1995.
- Weyrauch, Walter O.: *Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents*. The American Journal of Comparative Law, vol. XLV, Spring, number 2, 1997.
- Woods, Henry Ch.: *The Danger Zone of Europe*. Fisher Unwin:London, 1911.
- Young, Antonia: *Chaos or Control: Can the Kanun Contribute to Coping with Contemporary Conflict*. Paper presented at the conference *Custom and Law in the Time of Transition* at University of London, organized by the School of Slavonic and East European Studies and The British Albanian Legal Association, manuscript, 1999.

Џоан Конјец

**Египќанецот Мојсеј и
големата црна мајка од
предвоениот Југ:
Фројд (со Кара Вокер) за
расите и историјата***

Joan Copjec

**Moses, the Egyptian and the
Big Black Mammy of the
Antebellum South:
Freud (with Kara Walker) on
Race and History***

Речиси во сите досегашни дела на Кара Вокер – вклучително и *Gone: An Historical Romance Of A Civil War As It Occurred Between the Dusky Thighs of One Young Negress And Her Heart* (1994); *The End of Uncle Tom and the Grand Allegorical Tableau of Eva in Heaven* (1995); *The Battle of Atlanta: Being the Narrative of a Negress in the Flames of Desire – A Reconstruction* (1995); *Presenting Negro Scenes Drawn Upon My Passage Through the South and Reconfigured for the Benefit of Enlightened Audiences Wherever Such May Be Found, By Myself, K.E.B. Walker, Colored* (1997) – цитирам некои од насловите за да ви ги приблиjam делата – е применета истата техника: лепење исечоци од црна хартија на бели галериски сидови. Исечоците прикажуваат луѓе со легендарна димензија, среде букетчиња пејсажи расфлани наваму-натаму, сместени во парченца приказни од предвоениот Југ. Сите човечки фигури, составени од црна хартија, технички се црни, но сепак може да се разликуваат дијагетички белите луѓе од дијагетички црните врз основа на стереотипните контури, држења и облека. Залепени за сидовите, фигурите стануваат дел од рамната површина, наместо да стојат пред неа како кога би биле поставени на платно. Длабочината се одзема и од врските меѓу фигураните, кои не стојат толку една пред или зад друга колку што се мешаат и делат, се пробиваат и се слеваат една со друга.

*Статијата на Џоан Конјец „Египќанецот Мојсеј и големата црна мајка од предвоениот Југ: Фројд (со Кара Вокер) за расите и историјата“ ќе биде отпечатен во нејзината книга *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, copyright © by MIT.

Nearly all the work of Kara Walker produced thus far – including *Gone: An Historical Romance Of A Civil War As It Occurred Between the Dusky Thighs of One Young Negress And Her Heart* (1994); *The End of Uncle Tom and the Grand Allegorical Tableau of Eva in Heaven* (1995); *The Battle of Atlanta: Being the Narrative of a Negress in the Flames of Desire – A Reconstruction* (1995); *Presenting Negro Scenes Drawn Upon My Passage Through the South and Reconfigured for the Benefit of Enlightened Audiences Wherever Such May Be Found, By Myself, K.E.B. Walker, Colored* (1997) – I cite a few of the titles to give you some flavor of the work – nearly all the work employs the same technique: the adhesion of black paper cut-outs to white gallery walls. These cut-outs depict larger-than-life-sized human figures, amidst occasional tufts of landscape, set within snippets of narrative of the antebellum South. Composed of black paper, all the human figures are, technically, black, even though we are able to distinguish the diegetically white “folk” from the diegetically black on the basis of their stereotypical profiles, postures, and clothing. Glued to the walls, the figures become part of their flat surface rather than standing out in front of them as they would had they been mounted on canvas. Depth is subtracted also from the relations among the figures, who do not so much stand in front of or behind each other as they mingle and separate, protrude from and merge into one another.

*Joan Copjec's article "Moses, the Egyptian and the Big Black Mammy of the Antebellum South: Freud (with Kara Walker) on Race and History" is a part of her forthcoming *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, copyright © by MIT.

Рамните и црни фигури наликуваат на цела низа прототоографски техники: театрите од деветнаесетиот век за проектирање сенки, со нивните необично бестежински и бестематски слики; циклорамите (енормно популарни на крајот на деветнаесетиот век, пред киното да ги истера засекогаш) ги „смалуваа“ гледачите ставајќи ги во претерани реконструкции на историски настани; и да не ги заборавиме силуетите од црна хартија кои му претходеа и делумно се преклопија со доаѓањето на фотографијата и служеа како брзо и евтино средство да се зачува ликот на саканите. Исечоците на Вокер потсетуваат на предвоениот Југ по видовите слики што им биле достапни на луѓето од тоа време.

Сепак, би било погрешно да се заклучи дека во делото се содржи обид да се надмине дистаницата што ја дели Вокер од нејзините фигури. Потпишувајќи си ги делата како „Госпоѓица К. Вокер, слободна Црница со забележителен талент“, т.е. во стилот на историските романси кои ги оживува, и пишувајќи за себе како да е една од „цирните слугинки“ што ги опишувала, Вокер, облекувајќи го костумот од тој период, сепак не се обидува да се лоцира себеси надвор од самата себе, во фигурите од стариот Југ. Накратко, не се идентификува со нив. На пример, кога го поставува прашањето што ја мотивира нејзината техника: „Можам ли да создадам уметност каква што требало да создаде некоја жена како мене на крајот на минатиот век?“. Преку користење само на достапните методи, заедно со високите амбиции и разновидното минато, во нејзиното изразување секогаш ја слушаме - како што ја гледаме во самите силуети - духовитата дистанца која ги дели нејзините „високи амбиции“ и „разновидно минато“ од фигурите од крајот на деветнаесетиот век, на кои истите им ги дава анахроно. Односно, Вокер го потврдува јазот што ја дели од нејзиното предноено минато дури и додека размислува за сопствената врска со него. Кара Вокер, млада и образована жена од средната класа, од главно урбанизирана средина, е црни уметник,

These flat, black figures recall a number of proto-photographic techniques: the shadow projection theaters of the nineteenth century, with their curiously weightless, atopic images; the cycloramas (enormously popular at the end of the nineteenth century, before cinema permanently displaced them) that dwarfed their spectators by enveloping them in exaggerated-scale reconstructions of historical events; and, not least of all, those black-paper silhouettes that preceded and partially overlapped the advent of photography and served as a quick, inexpensive means of preserving the likeness of one's loved ones. Walker's cut-outs, then, recall the antebellum South in the sorts of images available to people living at the time.

Yet it would be wrong to conclude that the work attempts to efface the distance that separates Walker from her figures. Signing her work "Miss K. Walker, a Free Negress of Noteworthy Talent,"¹ that is, in the style of the historical romances she recreates, and writing of herself as if she were one of the "nigger wenches" she portrays, Walker, while donning period costume, is nonetheless not trying to locate herself outside herself, in these figures from the old South. She is not, in short, identifying herself with them. When, for example, she relates the question that motivates her technique, "Could I possibly make the art work that should have been made by a woman like me before the turn of the last century? Using just the methods available to her coupled with a lofty ambition and a checkered past?"² we do not fail to hear in her phrasing — just as we see in the silhouettes themselves — the humorous distance that separates the "lofty ambition" and "checkered past" that belong to her from the turn-of-the-century figures to whom she anachronistically loans them. That is to say, Walker acknowledges the gulf that separates her from the antebellum past even as she ponders her relation to it. Young, middle-class, RISD-educated, mostly urban-dwelling, Kara Walker is a black artist, who has been abundantly honored by established art institutions. The life experiences of the figures she draws are completely alien to her and the inquiry in which

високо наградувана од реномирани уметнички институции. Животните искуства на фигурите што ги црта ни се сосема туѓи, а прашањето кое нејзините дела се обидуваат да го одгатнат е, како сè уште може да се каже дека ова, главно туто минато е дел од неа. На тој начин ова естетско прашање му пристапува на проблемот на идентитетот на начин спротивен на стандардниот. Вообичаено, прашањето се поставува како една група - да речеме, Црнците - се разликуваат од другите; Вокер прашува, со оглед на разликите меѓу нив, како нејзините членови може да се сметаат за припадници на една иста група.

„Семејните романси од плантажите“³, како што ги нарекува Вокер своите винети, не биле топло примени од сите. Тие остануваат контроверзни особено во црната заедница; некои Црнци жестоко се лутат на нејзината работа и започнуваат кампањи со протестни писма против изложбите на Вокер. Проблемот во очите на оние кои протестираат е што наместо приказни кои го потврдуваат достоинството на расата или ги отсликуваат вистинските достигнувања и постојаниот интегритет на поробените луѓе, но луѓе со дух, наместо позитивни и воздигнувачки слики на непокорни или самопожртвувани и доблесни робови, ваканите винети на Вокер блескотат со груби „сексуални црчиња.“⁴ Хотентотски проститутки, самбо-борачи, Мандингоси, чичкотомовци, селани и најразлични неранимајковци, ионешаланто се впуштаат во насилини неморални акти на раѓање, содомија, канibalизам, копрофагија, како и други чинови кои не знаеме ни како да ги именуваме. Нападот врз Вокер е затоа што нејзините претстави се сексуално и расно навредливи, а и затоа што немаат основа во факти, туку се само рециклирани стереотипи од расистичките сувенири или американски артефакти кои Вокер, како и многу други Црнци, признава дека ги собира. Критиката вели дека она што таа го нарекува нејзината „внатрешна плантажа“ и е вградено од белите расисти; должна е кон себе и својата раса да не ги пресоздава овие фикции, туку да ги претера преку

her work is engaged is that of figuring out how this largely alien past could still be said to form part of her own. This aesthetic inquiry thus approaches the problem of identity in a way contrary to the standard one. Ordinarily the question is asked how one group — Blacks, say — differ from others; Walker asks how, given the differences among them, its members can be counted as belonging to the same group.

The "plantation family romances,"³ as Walker calls her vignettes, have not been warmly received by everyone. In the black community, particularly, they remain controversial, with some Blacks agitating fiercely against the work, mounting letter-writing campaigns to protest against Walker's exhibitions. The problem for these protesters is that rather than narratives confirming the dignity of the race or reflecting the actual achievements and steady integrity of a downtrodden but spirited people, rather than positive and uplifting images of defiant or self-sacrificing and virtuous black slaves, Walker's nursery-rhyme raunchy vignettes offer a fulguration of uncouth "sex pickaninnies."⁴ Hottentot harlots, sambos, mandigos, Uncle Tom's, churls and scallywags of every sort engage nonchalantly in violent and licentious acts of parturition, sodomy, cannibalism, coprophany, as well as other acts we have no idea how to name. The charge made against Walker is both that her representations are sexually and racially derogatory and that they have no basis in fact, but simply recycle stereotypes found in that racist memorabilia or Americana that Walker, like many other Blacks, admits to collecting. What she calls her "inner plantation," this criticism implies, has been implanted in her by white racists; she owes it to herself, and her race, not to recreate these fictions, but to exorcise them through a recovery of her actual, truthful and, by the way, glorious origins.

откривање на нејзиното непобитно, вистинско и, патем, славно потекло.

Првата работа што треба да се прибележи е дека Фројд, пронаоѓачот на семејната романца - чија плантажна варијанта Вокер духовито ја создава - направил подеднакво скандалозен гест во очите на другите од неговата раса, како и во очите на историчарите кои сметале дека не покажал доволна почит кон историјата или одреден концепт од историјата. Во *Moses and Monotheism*, Фројд изнесе теорија за еврејскиот расен идентитет, во која, наместо да то слави Мојсеј, најценетиот предок на Евреите, ги лишил од него претпоставувајќи ги еврејските корени во некој претходен и недокажлив извор: некој претходен, египетски Мојсеј, кој бил фанатичен следбеник на „фараонскиот“ монотезизам на Атен. Откако бил убиен од семитското племе кое се обидел да го индоктринира со својата религија, првиот Мојсеј се вратил векови подоцна да го инспирира учевјето на еврејските пророци. Шокиранниот Ернест Џоунс глупаво размисувал дека Фројд, изгледа, не бил запознаен со теориите на Дарвин. Оваа иеразбирлива забелешка едноставно подвлекува дека Фројдовиот лошо именуван поим „филогенетско наследство“ (кое значи нешто како „пренесување на минатото не преку егото туку несвесно“) никогаш нема да стане материјал на историчарите позитивисти, кои лесно може да го признаат постоењето на орангутаните - големите горила во една група мајмуни - затоа што тие може да се набљудуваат, но не и египетскиот Мојсеј, кој немал координати во реалното искуство.⁵ Фројдовата теорија за корените на еврејскиот идентитет и опстанокот на Евреите и покрај многу суворите околности била издигната на различни историски постановки од оние кои го ограничувале неговиот биограф со емпирички ум. За Џоунс и нему сличните, историјата не смее да има неисполнети дупки и мора да е материјално документирана. Сепак, Фројд инсистирал на „историската вистина“ на неговата (признаваме) неверојатна и недокументирана

The first thing to note is that Freud, the inventor of the family romance whose plantation variation Walker wittily fabricates, made an equally scandalous gesture in the eyes of others of his race as well as historians who thought he had not shown sufficient respect for history, or for a certain notion of history. In *Moses and Monotheism*, Freud laid out a theory of Jewish racial identity that, rather than celebrating Moses, the most cherished ancestor of the Jews, deprived them of him, in effect, by repositioning Jewish origins in a prior and unprovable source: an earlier, Egyptian Moses, who was a fanatic follower of the "Pharaonic" monotheism of Aten. Eventually murdered by the Semite tribe that he had attempted to indoctrinate into his religion, this first Moses returned centuries later to inspire the teachings of the Jewish prophets. Ernest Jones, agast, stupidly mused that Freud seemed not to have been enlightened by the theories of Darwin. This uncomprehending remark simply underscores that Freud's poorly-named notion of "phylogenetic inheritance" (which means something like "an unconscious rather than ego transmission of the past") would never become the stuff of positivist historians, who could easily admit the existence of orangutans, the big Gorillas in a group of apes, because these could be observed, but not the Egyptian Moses, who had no coordinates in actual experience.⁵ Freud's theory of the origins of Jewish identity and of the survival of the Jews despite the harshest of circumstances, was erected on different historical tenets than those that hampered his empirically-minded biographer. For Jones and company, history must contain no unfillable gaps and must be materially documentable. Yet Freud insisted on the "historical truth" of his admittedly improbable and undocumented story of the martyred and resurrected Egyptian Moses and contrasted it explicitly with the "material truth" of "objective" historians.⁶

приказна за мачениот и воскреснат египетски Мојсеј и експлицитно ја контрастирал со „материјалната вистина“ на „објективните“ историчари.⁶

Значи, Вокер и Фројд се слични во избегнувањето на идентификувањето со цртите на емпириските (и, се надеваме, благородни) предци како основа за расен идентитет, и обајцата го започнуваат испитувањето прашувајќи се како тоа разликите што ги делат самите нив од останатите од нивната раса, автоматски не ги дисквалификуваат од членството во неа. На пример, во хебрејскиот превод на *Totem and Taboo* (овaa книга е теоретски претходник на *Moses and Monotheism*) Фројд се запита: „Што има еврејско останато во тебе?“, откако го признава своето непознавање на хебрејскиот јазик, недостатокот на религиозно убедување и непостоечката врска со еврејските националистички идеали, односно откако признава дека ги нема во него цртите кои традиционално се сметаат за главни карактеристики на еврејскиот идентитет.⁷ Не е тешко да се препознае типичниот модерен потег во отворачкиот излиз на Фројд. Соголувајќи или бришејќи ги сите позитивни црти на еврејството, тој се прашува што, ако воопшто има нешто, го преживеало нивното отстранување. Изненадување е што не дава типично модерен одговор, кој би гласел: *tabula rasa*; никој кој би можел да биде секој; празно рамно платно, или табла, или страница. Од политика до естетика, негативниот гест кој помогна да се дефинира модернизмот - бришењето - успеа да избрише сè, се до самата материјална поддршка, чиста, оригинална и која може да се генерализира: самата човечност; битието како такво; неутрална картезијанска мрежа; белите сидови на модерните музеи на кои може подеднакво добро да се прикажуваат слики од сите историски периоди; и така натаму. Но, кога Фројд ќе се обиде, открива дека нешто се опира на неговите напори за бришење, нешто одбива да биде избришано. Негирајќи ги цртите што требало да бидат јасен извор на неговото

Walker and Freud are alike, then, in eschewing identification with the traits of empirical (and, hopefully, noble) ancestors as the basis of racial identity and both begin their inquiry by wondering how the differences separating them from others of their race fail to disqualify them automatically from membership. In the Hebrew translation of *Totem and Taboo*, for example, (this book being a theoretical forerunner of *Moses and Monotheism*) Freud pointedly asks himself, “What is there left to you that is Jewish?,” after admitting his ignorance of Hebrew, his lack of religious conviction, and his detachment from Jewish nationalist ideals, that is, after admitting the absence in himself of what are traditionally considered the salient characteristics of Jewish identity.⁷ It is not difficult to recognize in Freud’s opening sally a quintessentially modern move. Peeling away or erasing all positive traits of Jewishness, he then asks what, if anything, survives their removal. The surprise is that he does not come up with the quintessentially modern answer, which would have been: a *tabula rasa*; a nobody who could be anybody; a flat, blank canvas, or screen, or page. From politics to aesthetics, the negative gesture that helped define modernism – erasure – was able to wipe the slate clean, all the way down to the material support itself, pure, pristine, and generalizable: humanity itself; Being as such; a neutral, Cartesian grid; the white walls of modern museums on which paintings of all historical periods could be equally well displayed; and so on. But when Freud tries it, he discovers that something resists his efforts at erasure, something refuses to be wiped away. Negating the features that ought to have been the tell-tale source of his Jewishness, he does arrive at a certain featureless “impersonality,” though this is not to say that he finds buried within himself that neutral, uninflected, untinctured, dispassionate humanity modernism in general claimed to have discovered and encouraged us to expect. Freud surprises us, and most likely himself in the bargain, by

еврејство, доаѓа до одредена бескарактеристична „безличност“. Сепак, со ова не се тврди дека во себе го наоѓа закопан оној неутрален, непроменет, чист и непристрасен човечки модернизам за кој главно се тврди дека открил и не охрабрил да очекуваме. Фројд не е изненадува, а најверојатно и себеси, со тоа што открива дека е всушност Евреин, откако се избришале сите позитивни карактеристики на еврејството. Да не заборавиме дека ова открытие е направено додека Фројд и пактаму тврди дека психоанализата е наука, пер се - не-еврејска наука - и дека еден од најголемите придонеси на еврејската религија е монотензмот, верувањето во еден Бог за сите. Иако останува убеден дека науката и религијата мора да се однесуваат на секого, сепак не верува дека оваа неопходност зависи или потекнува од постоењето на универзална човечност во која секој има свој удел.

Што се случило овде за да се поремети вообичаената модерна процедура? Што ѝ се оширало на негацијата, на бришењето со кое Фројд очекувал да дојде до чистото досие на еден неутрален идентитет? Египтанецот Мојсеј; блескава дамка која не само Фројд, туку и историјата и самата смрт се покажале како неспособни да ја отстранат. Изгледа дека овој Египтанец бил вдахновен со некаков „бесмртен, нездржлив живот“ кој само немртвите можат да го земат за свој во модерно време.⁸ Уметничкото дело на Вокер на сличен начин го спречува модерниот гест, затоа што ги валика белите сидови на изложбениот простор во кој се претставува со антички и навредливи духови кои (иако се одамна мртви) одбиваат да умрат, со силуети што одамна ги загубиле телата за кои биле врзани. Со тоа, празните бели сидови на галериските простори се претвораат во „касарни полни со трдоглави и сомнечави духови кои уште се опоравуваат... од треската која ја излечила болеста“ на нивното предвоено минато.⁹

discovering that he is Jewish after all, that is, after all the positive traits of Jewishness have been rubbed away. Let us not forget that this discovery is made even as Freud continues to maintain that psychoanalysis is a science *per se*, not a Jewish science, and that one of the greatest contributions of the Jewish religion is monotheism, the belief in one God for all. So that while he remains convinced that science and religion have to address themselves to everyone, he does not end up believing that this necessity depended on or stemmed from the existence of a universal humanity in which everyone shared.

What happened in this case to interrupt the usual modern procedure? What resisted the negation, the erasure, by which Freud might have been expected to arrive at the clean slate of a neutral identity? Moses, the Egyptian; a fuliginous stain which not only Freud, but history and death itself proved incapable of rubbing out. This Egyptian appears to have been endowed with a kind of “immortal, irrepressible life” to which only the undead can in modern times lay claim.⁸ The artwork of Walker thwarts the modern gesture in a similar fashion, for it stains the white walls of the exhibition spaces in which she shows with antic and obscene ghosts who, long dead, refuse to die, with silhouettes that lost long ago the bodies to which they had been attached. The empty white halls of the gallery spaces are thereby converted into “barracks filled with stubborn back-looking ghosts still recovering...from the fever which had cured the disease” of their antebellum past.⁹

Мора да се внимава да не се згреши и овој неделив и испобедлив остаток од процесот на бришење - оваа „тврда јатка“ која Лакан ќе ја нарече реалното - да се земе за некаква суштина или квази-трансцендентална дедукција која успева да ги заобиколи неизвидливите процеси на историјата. Таа грешка ја прави и Дерида во кавгата со Лакан во врска со читането на *The Purloined Letter* од По, која Џудит Батлер оттогаш ја има издигната на ниво на мантра. Време е да се ослободиме од ова глупаво недоразбирање. Што го мотивира бришењето како привилегирана модерна пракса? Што сака да постигне? Бришењето е наменето токму за да се истакне историската случајност, да се демонстрира дека зголемувањето на одредени карактеристики со овој или овој предмет, собраните наслаги од его идентификацији се резултат на историски околности кои можеле да се развијат поинаку, и дека затоа овие особени карактеристики не се суштински. Тие може лесно да се симнат или да се избришат со последователни или алтернативни околности. А сепак, овој процес на искоренување, како што го практикуваат модернистите, кулминира во производството на сопствената граница или исклучок. И покрај самопрезентацијата, бришењето се соочува со својата граница кога ќе стигне до празната страница или чистото досие, што не е доказ дека процесот е целосно завршен. Се долека останува оваа празна поддршка - неизменета, неутрална човечност; битисување како единка, како унiformност - можеме да видеме сигурни дека преживеало нешто недопрено од процесите на историската случајност. Поимот за универзална човечност стои на страна од историјата и ја одомаќува, правејќи ја чинител само на минорни варијации во веќе решеното сценарио.

Претходно сутериравме дека египетскиот Мојсеј, откриен со Фројдовите напори за бришење на карактеристиките, претставува граница или исклучок од процесот на бришење, неотстранлива дамка. Оваа карактеризација е истовремено и точна и води во тотално погрешна насока. Останува

One must be careful not to mistake this indivisible and invincible remainder of the process of erasure – this “hard kernel” which Lacan would come to call the real – for some essence or quasi-transcendent *a priori* that manages to escape the contingent processes of history. Such is the error Derrida first made in his quarrel with Lacan over the reading of Poe’s *“The Purloined Letter”* and which Judith Butler has since elevated to the status of a mantra. It is time to dispatch with this silly misunderstanding. What motivates erasure as a privileged modern practice? What does it wish to accomplish? Erasure is intended precisely to foreground historical contingency, to demonstrate that the accretion of particular features by this or that subject, the cumulate deposits of ego identifications, is the result of historical circumstances that could have developed otherwise and that these particular features are therefore inessential. They could easily be stripped away, effaced, by subsequent or alternative circumstances. And yet this process of eradication, as practiced by modernists, culminates in the production of its own limit or exception. Despite its self-presentation, erasure encounters its *limit* when it reaches the empty page or blank slate, not evidence that the process has been fully accomplished. As long as this empty support – an uninflected, neutral humanity; Being as One, as uniform – remains behind, we can be sure that something has survived untouched by the processes of historical contingency. The notion of a universal humanity stands outside and domesticates history, making the latter the agent of merely minor variations on its already decided script.

We suggested earlier that the Egyptian Moses uncovered by Freud’s feature-effacing efforts represented a limit or exception to the process of erasure, an ineradicable stain. This characterization is at once accurate and totally misleading. While it remains true that neither Freud nor history nor death itself is

вистина дека ни Фројд, ни историјата, ниту самата смрт не се способни да му стават крај на вечното враќање на првиот Мојсеј, конечно да го потиснат, но ова не е така затоа што тој постои надвор од дофатот на историјата или границите на кралството на радикалната случајност. Напротив, тоа што овој египетски остаток останува да постои во историјата што Фројд ја изложува за еврејската раса, сведочи за фактот дека таткото на психоанализата го потенцирал својот историски „бришач“ повеќе од другите модернисти, дека не дозволил ништо, никаков исклучок да му побегне на бришењето, односно, дека не дозволил ништо да избега со тоа што ќе се фати во процесите на историјата. Фројд се соочува со сенишиниот двојник на еврејскиот Мојсеј отстранувајќи го исклучокот на бришењето; тој вели дека сè припаѓа во историјата бидејќи нема надворешност. Затоа што ако историјата нема надворешност - барем во оваа точка Фројд изгледа дека имал помош од своето еврејско образование, кое го научило да не верува во живот по смртта или после оној живот кој се живее историски - ако историјата нема граница, тогаш мора да остава простор или да биде населена од безграницното, бескрајното, вечно повторување, или од немртвите. Ова сугерира нешто друго, освен едноставната очигледна вистина дека историјата е континуиран процес што се протега бесконечно во иднината; сугерира дека историјата се состои од нешто повеќе од само долгата „свита од „човекот умира““, односно, повеќе од само минливост на постоењето, на доаѓање на свет и умирање.

Делез шпекулира дека Фуко сфатил дека се нашол во тесно со тоа што ја напишал *The History of Sexuality*, дека знаел оти неговата теза дека врските на мок немаат надворешност одвела во кор-сокак, бидејќи, според тезата, не е возможно да се замисли „мок на вистината“ која повеќе не би била „вистина на мокта“, вистина која би ослободила трансверзални линии на отпор, а не интегрални линии на мок.⁷⁰ По читањето на Делез, Фуко го пробил овој сид во *The Uses of Pleasure* со повторното замислување на

capable of putting an end to the eternal return of the first Moses, of repressing him finally, this is not because he resides outside the reach of history or limits the reign of radical contingency. On the contrary, that this Egyptian remainder insists in the history Freud devises of the Jewish race testifies to the fact that the father of psychoanalysis bore down more heavily than other modernists on his historical eraser, that he allowed nothing, no exception to escape eradication, that is, that he allowed nothing to escape being caught up in the process of history. Freud encounters the ghostly double of the Jewish Moses by eradicating the exception to erasure; everything, he effectively says, belongs to the domain of history, since history has no outside. For, if history has no outside – and on this point, at least, Freud seems to have been aided by his Jewish education, which taught him to disbelieve in a life after death or beyond the one that is historically lived – if history is without limit, then it must accommodate or be invaded by the infinite, the never-ending, by undying repetition, or the undead. This proposes something other than the simple truism that history is an ongoing process stretching indefinitely into the future; it proposes that history consists of something more than just the long “cortege of a ‘One dies,’” that is to say, more than the mere finitude of existence, of a coming into being and fading away.

Deleuze speculates that Foucault realized he had backed himself into a corner with the writing of *The History of Sexuality*, that he knew his thesis that relations of power have no outside had led to a dead end since the thesis made it impossible “to conceive a ‘power of truth’ which would no longer be the ‘truth of power,’ a truth that would release transversal lines of resistance and not integral lines of power.”⁷⁰ In Deleuze’s reading, Foucault broke through this impasse in *The Uses of Pleasure* by reconceiving sexuality not simply as something that could be constructed by

сексуалноста, не едноставно како нешто што може да се конструира со моќ, туку како интериоризација на надворешноста на моќта, повлекување на надворешноста на моќта во нејзината внатрешност. Ќе забележите дека тезата, која е капитална, дека моќта нема надворешност, не е оштетена со оваа промена; останува негибната. Сепак, нема надворешност во надворешноста на моќта, иако сега има надворешност на внатрешноста. Бидејќи Делез ја поврзува оваа ревизија на теоријата на сексуалноста со она што го согледува како континуирана фасцинација на Фуко со двојникот, охрабрени сме да се сомневаме дека Фуко е мотивиран од размислување кое го поддржува она на Фројд, кој исто така го поврзува мистериозниот двојник - египетскиот Мојсеј во случајот што го разгледуваме - со бришењето на надворешноста.

Кои се чекорите во ова размислување? Фуко ја лансира својата расправа во *The History of Sexuality* спротиставувајќи ѝ се веднаш на „репресивната хипотеза“ врз основа на тоа што - наспроти она што го тврди хипотезата - моќта вели „не“ или изнудува негација која не вродува со ништо понатаму. Она што е одречено, не паѓа со самото тоа надвор од законот или надвор од моќта, туку е дел од сопствената територија на моќта. Иако законот вели „не“ за сексот, сексот не излегува од законот и ја нема моќта да се спротивставува на моќта. Проблемот, секако е тоа што моќта ја губи смислата, ако нема ништо што не е моќ, ако ништо не ѝ се спротивставува. Изгледа дека Фуко ѝ дал на негацијата премалечка улога и нејзиниот релативен неуспех ја лишува моќта од значење и ја остава со лажна сила. Но, како да се возобнови улогата на негацијата без истовремено да се врати и надворешноста? Се додека Фуко останува задоволен со својата негативна формулатија на она што го прави негацијата на моќта - повторно: не дава надворешност - проблемот останува. За да излезе од овој корсокак, мора позитивно да потврди што постигнува негацијата: негира или брише сè надвор од моќта, го негира постојењето на каква

power but as an interiorization of power's outside, or a folding back of the outside of power into its inside. You will note that the thesis, which is capital, that power has no outside is not damaged by this revision; it remains in tact. There is still no outside on the outside of power, though there is now an outside on the inside. Because Deleuze links this revision of the theory of sexuality to what he perceives as Foucault's continuing fascination with the double, we are encouraged to suspect that Foucault is motivated by a reasoning that reinforces that of Freud, who also associates the uncanny double – the Egyptian Moses, in the case we are considering – with an eradication of the outside.

What are the steps of this reasoning? Foucault launches his argument in *The History of Sexuality* by opposing immediately the “repressive hypothesis” on the grounds that, contrary to what that hypothesis claims, power says “no” or yields a negation that produces no beyond. That which is denied does not thereby fall outside the law or outside power but is rather part of power’s own territory, what it makes. Though the law says “no” to sex, sex does not fall outside the law and does not have the power, then, to counter power. The problem, of course, is that power loses its meaning if there is nothing that is not power, if nothing opposes it. It seems that Foucault had given negation too slight a role to play and its relative default leaves power bereft of meaning and endowed with a counterfeit force. But how to revamp the role of negation without also reinstating an outside? As long as Foucault remains content with his negative formulation of what power’s negation does – again: it does not produce an outside – the problem persists. To resolve the impasse he must positively assert what negation accomplishes: it negates or eradicates any beyond of power, it negates the existence of any outside. In this way, not only all that “repression” or negation makes, but also what it unmakes, or derealizes comes

било надворешност. На овој начин се појавува не само сето она што го прави „репресијата“ или негацијата, туку и она што го отправува или дереализира. Како да се сфати „што го отправува“? Ако се брише секој исклучок на надворешност на мокта, тогаш мокта мора делумно да се отпари себеси, да се дереализира, затоа што не може да има ништо надвор од мокта, никаква метадимензија, и тогаш мокта нема основа или гаранција. Фуко во *The History of Sexuality* се воздржува од соочување со оваа точка, избегнувајќи го тоа со аргументот дека мокта самата се гарантира себеси. Подоцна мора да му стане јасно дека отсуството на надворешно поле отвора простор внатре во самата моќ, простор без моќ или, во идиомот на Делез, преклон: простор на надворешната моќ.

Сепак, мора да се биде внимателен и да не се дозволи оваа силна слика на дупка, на празен простор, или преклон во центарот на мокта да функционира како пречка за понатамошна мисла. Има некаква логика да се замисли простор без позитивна содржина, зашто да се наполни со нешто би значело да се реконституира како истинска надворешност, како спротивност на моќ, и на тој начин да се уништи она што би требало да го претставува овој простор: доказ за непостоењето на надворешност. Но, кога би било контрапродуктивно и, уште повеќе, неточно да се каже дека има нешто да го йойколни овој простор, да йосиљо таму, исто така е погрешно овој простор да се смета за инерта празнина. Всушност, неопходно е да се замисли како обилен, како да тече празнина од него, како мноштво од празнина. Не е работата дека ништо не го зазема овој простор, туку дека она што таму изобилува всушност не постои. Затоа Лакан ќе го замени зборот *йосиљо*, и зборовите *инсисијира* или *йоешорува* и ќе не ќе убеди, со тоа што ќе го избутка Фројдовиот концепт на чудното на преден план во психоаналитичката теорија, да го замислим овој простор како населен со „она што требало да остане скриено, но сепак се открила“, односно, од страна на духови, немртвите.

into view. How to understand "what it unmakes"? If every exception to a beyond of power is eradicated, then power must partially unmake itself, derealize itself, for if there can be nothing outside power, no metadimension, then nothing grounds or guarantees power. The Foucault of *The History of Sexuality* refrains from confronting this point head on by arguing evasively that power guarantees itself. What must become more apparent to him later is that the absence of an exterior ground opens a space within power itself, a space empty of power or, in Deleuze's idiom, a fold: a space of the outside-power.

One must be careful, however, not to allow this strong image of a hole, an empty space, or fold at the center of power to function as an obstacle to further thought. It makes some sense to conceive of a space with no positive content, since to fill it with something would be to reconstitute it as an actual outside, as the opposite of power, and thus destroy what this space is supposed to be: evidence of the absence of an outside. Yet, if it would be counterproductive and, more, incorrect to say that something comes along to *fill* this space, to *exist* there, it is also wrong to think of this space as an inert void. In fact, it is necessary to imagine it as teeming, as pouring out emptiness, swarming with emptiness. For, it is not that nothing occupies this space, but that that which abounds there does not exist. Lacan will therefore substitute for the word *exist*, the words *insist* or *repeat* and will persuade us, by edging Freud's concept of the uncanny to the forefront of psychoanalytic theory, to conceive this space as inhabited by "what ought to have remained hidden but comes nevertheless to light," that is to say, by ghosts, the undead.

Зошто требало да останат скриени? Стандардното читанье е дека чудното е враќање на она што било потиснато, каде што се разбира дека потиснатото се наоѓа на територија надвор од свесноста. Поимот за репресија во основата на оваа идеја е токму она што Фуко се обидел да го поништи кога се спротиставил на „репресивната хипотеза“, и навистина е фалично како објаснување за чудното. Негацијата во Фројдовата теорија за чудното е токму онаа со која Фуко се заканувал на непријателите. Помните дека Фројд намерно објаснува дека чудното не е спротивно на слатливото, не е инверзија од познатото или јасното, значи дека во преминот кон разјаснувањето не минува некаква граница која го дели јасното од нешто друго. Клучната точка што треба да се потенцира е дека чудното, духовите на историјата, немртвите, не доаѓаат од некое друго место, немаат своя територија или татковина. Чудното е „бездомно“ не затоа што е бегалец од друго место, туку затоа што нема друго место освен она - ова, познатото, обичното - во кое се појавува. А тоа обично место не може да најде место, дом за него. Зошто не? Како што рековме, разурнувањето на метадимензијата (тука: другото место) предизвикува ова место да се повлече од својата територија, да се отправи. Како отстранувањето на надворешната граница, која служела како линија меѓу ова место и другото, да предизвикала некоја внатрешна граница да почне да делува внатре во обичното. Значи, она што не е обичното не е исклучено од него, туку вклучено внатре во него. Но, со ова се создава ефектот на менување на значењето на „што не е обичното“ од „тубото“ или „непознатото“ - кои имаат позитивни и спротивни дефиниции - до „чудното“ - кое нема позитивна дефиниција и се спротиставува на обичното само со тоа што го отпира, дереализира. Иако она што обичното не може да биде исклучено во јасното, не може да има соодветно место таму; мора да остане бездомно, не на свое место, за да не падне во обичното. Од ова може да генерализираме и да кажеме дека уништувањето на надворешноста, на метадимензијата,

Why should they have remained hidden? The standard reading is that the uncanny is the return of what was repressed, where the repressed is understood to inhabit a territory outside consciousness. The notion of repression underlying this idea is precisely the one Foucault tried to invalidate when he stood up against the "repressive hypothesis," and it is indeed invalid as an explanation of the uncanny. The negation operative in Freud's theory of the uncanny happens to be just the one Foucault liked to brandish at his enemies. You will remember that Freud very deliberately explains that the uncanny is not the opposite of the canny, not the inverse of the familiar or homely, which is to say that in coming to light it does not cross a border dividing the homely from some elsewhere. The crucial point to be underscored is that the uncanny, the ghosts of history, the undead, do not come from elsewhere, have no territory or homeland of their own. The uncanny is "homeless" not because it is a refugee from another place, but because there is no other place but the one — *this one*, the familiar, the homely — in which it appears. And this homely place cannot provide a place, a home for it. Why not? As was said, the demolition of the metadimension (here: the other place) causes *this* place to lose its ground, to undo itself. It is as if the removal of the external limit, which had served as the boundary between this place and the other one, had caused an internal limit to begin operating within the homely. That which the homely is not is not, then, excluded from it, but included within it. But this has the effect of altering the meaning of "what the homely is not" from the "foreign" or "unfamiliar" — which have positive and opposing definitions — to the "uncanny" — which has no positive definition and opposes the homely only by undoing, unrealizing it. While what the homely is not may be included within the homely it cannot have a proper place there; it must remain homeless, out of place, if it is not to collapse back into the homely. We can generalize from this to say that the devastation of the outside, of the metadimension, always produces an out-of-place or out-of-time — a disjointedness — within the only place and time that remains. With no proper place

секогаш произведува нешто надвор од своето место или време - раздвоеност - внатре во единственото место и време кое преостанува. Без вистинско место и без вистинско постоење (бидејќи е само она што не е), чудното може да се појави во обичното само како фундаментално „бездомен предмет“, како паразит или вампир кој ја цица познатоста од познатото, силата од мокта, чувство на зависност од историјата.¹² Ова е наследството на овој вид негација која Фуко во *The History of Sexuality* точно ја смести во модерното време: произведува не посебна и спротивна сила, туку паразит кој ја цеди силата на силата да се реализира.

Да се вратиме на расправата за историјата и расниот идентитет. Рековме дека Фројд ги шокирал и историчарите и Европе откривајќи египетски Мојсеј кому му пришипал „историска вистина“. Тој го сторил ова бришејќи ги историски предусловените карактеристики на еврејството, но на крајот на процесот открил еден неизбришлив, неприкосновен Мојсеј, паразитски двојник на овој што е историски потврден. Аргументирајќи дека овој мистериозен Мојсеј не е доказ за граница на историски зависните карактеристики кои можат да се отстранат, некој исклучок кој се опира на бришење, туку демонстрира дека непостоењето на надворешност, димензија над историската, генерира интересно повторување, враќање, бидејќи она што се враќа нема постоенje, дом, или, ќе додадеме, сопствен идентитет, и по сите овие основи е паразит на историското суштество на чиј грб се наоѓа. Она што претходно го нареков блескава дамка исто така може да се нарече и темпорална анаморфоза, затоа што предизвикува овие повторувања или анахронизми да се појавуваат во историско време.

and no proper existence (since it is only what is not), the uncanny can only make an appearance in the homely as a fundamentally "homeless object," as a parasite or vampire that sucks familiarity from the familiar, force from power, a sense of contingency from history.¹² This is the legacy of that kind of negation Foucault correctly attributed in *The History of Sexuality* to the modern era: it produces not a separate and opposing power but a parasite that drains off some of power's power to realize itself.

Let us pick up again the thread of our argument about history and racial identity. Freud, we said, scandalized historians and Jews alike by uncovering an Egyptian Moses to whom he attributed "historical truth." This he did by erasing the historically contingent features of Jewishness, only to find at the end of the process an ineradicable, unbudgeable Moses, a parasitic double of the historically verifiable one. It is not, we argued, that this uncanny Moses evidences a limit to the historically contingent features that could be stripped away, some exception resisting erasure, he demonstrates rather that the lack of an outside, a dimension beyond the historical, produces a curious repetition, a return, since that which returns has no existence, home or, we will now add, identity of its own, but is in all these parasitic on the historical being onto which it piggybacks. What I earlier called a fuliginous stain could also be called, then, a temporal anamorphosis, for it causes these repetitions or anachronisms to appear within historical time.

Црн Барок

Се коментира дека Фројд ја оставил жената, посебно мајката, надвор од еврејската семејна романца; таа е отсуства од мистериозната приказна што ја конструира во *Moses and Monotheism*. На Вокер може да се гледа како да дава корисна предност од која може да се разгледува оваа поплака затоа што нејзината плантажна семејна романца ја поставува „големата црна мајка од предвоениот Јут“ на место каде Фројд го лоцирал египетскиот Мојсеј, како „анонимниот корен“ на расниот идентитет.¹³ Запрашана во едно интервју да ја објасни посебно шокантната вињета од *The End of Uncle Tom and the Allegorical Tableau of Eva in Heaven* – „На левата страна од еден од панелите има неверојатна слика од четири жени - девојчиња и жени - како се дојат една со друга. Што стои зад оваа метафора?“ – Вокер одговори: „Историја. Мојата константна потреба или, генерално, константна потреба за доене од историјата. Како историјата да може да се види како навидум бесконечен извор на мајчино млеко претставен како големата црна мајка од старите денови. Што се однесува до мене, водам постојана битка – со стравот од доене. Таа битка ја припишуваам и на црната заедница затоа, што се вели дека сиот наш напредок има многу опиплива врска со едно брутално минато.“¹⁴ Може да се согласиме дека овој одговор не задоволува многу, бидејќи се чини дека само повторува едно популарно клише во кое мајката се гледа како суперобилен извор од кој се хранат идните генерации и кон кој водат сите синовски линии. Но, вниманието ни се задржува на дискрепанцата меѓу клишето и сликата која има намера да ја објасни. Одговорот на Вокер е најмногу незадоволувачки затоа што не успева да одговори на поставеното прашање: зошто има чештири девојки и жени во вињетата, заместо само *една* суперобилна мајка имплицирана во нејзиниот одговор? Зошто е таа дупликација, репликација на жени кон не ги дојат своите млади (потомците на расата чиј извор тие би требало да бидат, според клишето), туку една со друга? Една мала

Black Baroque

It has been commented that Freud left the woman, specifically the mother, out of the Jewish family romance; she is absent from the uncanny narrative he constructs in *Moses and Monotheism*. Walker could be seen to offer a useful vantage from which to view this complaint, for her plantation family romance positions the “Big Black Mammy of the Antebellum South” in the place where Freud located the Egyptian Moses, as the “anonymous root” of racial identity.¹³ Asked in an interview to explain a particularly striking vignette from *The End of Uncle Tom and the Allegorical Tableau of Eva in Heaven* – “In the left side of one of the panels, there’s this incredible image of four women – girls and women – suckling each other. What was this meant as a metaphor for?” – Walker responded: “History. My constant need or, in general, a constant need to suckle from history, as though history could be seen as a seemingly endless supply of mother’s milk represented by the big black mammy of old. For myself, I have this constant battle – this fear of weaning. It’s really a battle that I apply to the black community as well, because all of our progress is predicated on having a very tactile link to a brutal past.”¹⁴ We can agree that this is not a very satisfying answer insofar as it appears merely to restate a popular cliche in which the mother is viewed as a superabundant source from which future generations draw and to which all lines of filiation lead back. What captures our attention, however, is the discrepancy between the cliche and the image it purports to explain. What makes Walker’s reply most unsatisfying is its failure to respond to the question posed to her: why are there *four* girls and women in this vignette rather than just the *one* superabundant mammy her answer implies? Why this duplication, this replication of women, suckling not their young (the descendants of the race whose source they are supposed by the cliche to be), but each other? While one small silhouette is clearly that of a child, the other three cannot be distinguished by age, and none can be isolated as *the big black mammy*. In this case, how can she be said to be represented in this vignette?

силуета е јасно дека е од дете, но другите три не може да се разликуваат по возраст, а ниту една не може да биде изолирана како големаша црна мајка. Во тој случај, како можеме да кажеме дека таа е претставена на вињетата?

Дискрепанцата меѓу сликата и одговорот ја покажува Вокер како во својата уметност се оттргнува од обичноста на суперобилната мајка која преовладува, не само во психоаналитичката теорија, туку и воопшто. Ке забележиме дека и Лакан се оттргнува од стереотипската слика за да ја концептуализира мајката, напротив, како празнина, шуплина. Затоа што секогаш кога фигурира како добро снабден контејнер мајката претставува друг свет или друго место, рај на задоволство од кој субјектот бил претеран и во кој тој или таа копнееш да се врати. Елиминирајќи ја секоја трага на надворешност, или метадимензија, Лакан исто така, за да биде конзистентен, морал да ја елиминира и оваа мајчинска димензија. Значи, ја снемува од историската романца која ја конструира, исто како што ја снемува и во Фројдовата. Нејзиното отсуство не е резултат на превид, неуспех на Фројд или Лакан да обратат подеднакво внимание на мајката како и на таткото, туку е попрво резултат на радикалното бришење, без исклучок, на секоја надворешност на историјата.

Иронично, ова поништување на мајчинската функција фрла повеќе светлина, а не помалку, на жената и женската сексуалност, особено како што Лакан ги теоризира. Фројд повеќе од еднапаосочил дека момчето се разликува од девојчето по тоа што е поспособно - поради заканата од кастрација - да се оддели од мајката или, со бомбастичната фраза на Фројд (можни ли е да е исмејување?), момчето е поуспешно во реализирањето на „големото културно достигнување“ на оттргнување од мајката. Лакановите формули за сексуацијата ни дозволуваат од набљудувањата на Фројд да излечеме заклучок кој е непредвиден од страна на други толкувачи. Ако момчето полесно се оддели од

The discrepancy between image and reply shows Walker moving away in her artwork from the commonplace of the superabundant mother that prevails not only in psychoanalytic theory, but generally. Lacan, too, we note, breaks from the stereotypical image to conceptualize the mother, on the contrary, as a void, a hollow. For, whenever she is figured as a fully-supplied container, the mother represents a beyond or elsewhere, a paradise of pleasure, from which the subject has been banished and to which he or she longs to return. Eliminating every trace of an outside, or a metadimension, Lacan had also, in order to be consistent, to eliminate this mother-dimension. She is gone, then, from the historical romance he constructs, just as she is from Freud's. Her absence is not the result of an oversight, the failure of Freud or Lacan to pay the same attention to the mother as was paid to the father; it is rather the result of the radical erasure, without exception, of every outside of history.

Ironically, this voiding of the mother-function throws more light rather than less on the woman and feminine sexuality, particularly as they are theorized by Lacan. Freud made the point more than once that the boy differs from the girl in that he is more able, because of the threat of castration, to separate himself from the mother or, in Freud's bombastic phrase (could it have been mocking?), the boy is more successful in accomplishing "the great cultural achievement" of turning away from his mother. Lacan's formulas of sexuation allow us to draw from Freud's observation a conclusion unforeseen by other interpreters. If the boy separates himself more easily from the mother, it is in order to install her more insistently in a paradisiacal outside. That is,

мајката, тоа е за посигурно да ја постави во некоја рајска надворешност. Односно, момчето не го завршува целосно императивот на бришење; дозволува мајката да дефинира граница на светот надвор од историјата во кој живее како исклучок. Поставката дека момчето одржува заостанат друг свет се потврдува со формирањето на она што понекогаш се нарекувало „мајчинско“ суперего, бидејќи сурво го тера во целоживотно поклонение на различни форми на трансценденција, од кои сите носат нејзина трага.

Но, што е со девојчето? Ако момчето се одделува од мајката, таа, бидејќи не ѝ се заканува кастрација, не се одделува. Не е ли ова премисата на поголемиот дел од феминистичката теорија? Не ли ни го кажува истото ова феноменот на „женското чудно“ или „женската готика“ преку потресните приказни за млади жени - често сираци и/или неубави - кои се враќаат во чудни и древни домови на предците каде што ги прогонува немртвото присуство на нивните мајки или некоја мајчинска роднина од која не можат да се ослободат? Додека критичката литература за „женската готика“ инсистира дека овие приказни ја потврдуваат тешкотијата што ја има девојчето да се дистанцира од мајка си, која на тој начин ја опседнува ѕерката како двојник, наведени сме да заземеме спротивна позиција. Рааликата меѓу момчето и девојчето не се потпира на фактот што единството се откажува од мајката, а другото не, односно, за разлика од момчето, девојчето не ја поставува мајката во идеално другаде. Фројд, кој ја отфрли идејата дека жената има каков и да е значаен пристап до морбидната болка на моралното обвинување или до радоста на моралното воздигнување, на кратко, до моралната трансценденција, единаш отиде толку далеку, што го прекори тврдоглавниот материјализам за еден тип на жена неподложна на ништо, освен на „логиката на супа со кнедли како аргумент“. ¹⁵ Иако фразава треба да биде неласкава, не треба да се отфрли како прста навреда идејата дека жената, која нема суперегонистички диспозиции за трансцендентален друг свет, живее во иманентен свет на

the boy does not carry through to completion the imperative of erasure; he permits the mother to define a limit to the historical beyond which she dwells as exception. That the boy does maintain a residual beyond is attested to by the formation of what has sometimes been called a "maternal" superego, since it cruelly forces him into life-long obeisance to various forms of transcendence, all of which bear her trace.

But what of the girl? If the boy separates himself from the mother, she, because she cannot be threatened by castration, does not. Is this not the premise of the majority of feminist theory? Is it not what the phenomenon of the "female uncanny" or the "female Gothic" tells us through its disturbing tales of young, often orphaned and/or unloved women who return to oddly ancient ancestral homes where they are haunted by the undead presence of their mothers or some maternal relative from whom they are incapable of breaking free? But while the critical literature on the "female Gothic" insists that these tales confirm the difficulty the girl has distancing herself from her mother, who thus haunts the daughter as a double, we are led to take a contrary position. The point of the difference between the boy and the girl does not rest on the fact that one gives up the mother while the other does not, but that one places her in a transcendent position while the other does not; that is, unlike the boy, the girl does not set up the mother in an ideal elsewhere. Freud, who repudiated the notion that woman had any significant access either to the morbid pain of moral accusation or to the joy of moral exaltation, in short, to moral transcendence, once went so far as to bemoan the stubborn materialism of one type of woman as susceptible to nothing but "the logic of soup with dumplings for argument."¹⁵ Though this phrase is meant to be unflattering, the idea that woman, lacking a superegoic disposition to a transcendent beyond, live in an immanent, "soup-and-dumplings" world of historical contingency should not be dismissed as a mere insult. As we have been attempting to demonstrate, the difference

„супа со кнедли“ од историска зависност. Како што се обидуваме да демонстрираме, разликата меѓу диспозицијата за трансценденција и диспозицијата за иманентност не се сведува обично на разлика меѓу капацитет за воздигната мисла и храбро делување наспроти капацитет за единствено неинспирирана мисла и бавно дејство.

Ако жената не е опседната од мајката од која наводно не може да се оттргне, што ја опседнува тогаш? Дискусијата за *Moses and Monotheism* и е научи како да го одговориме прашањето: бидејќи за жената - која не ја идеализира мајката, не се дистанцира од неа во недостиген друг свет - нема граница или надворешност, ја опседнува „преклон“ или „интиериоризација на надворешноста“ која е сведок на непостоењето на надворешноста. Сепак, користејќи го психоаналитичкиот речник соодветен за контекстов, можно е да видеме поспецифични. Жената не е дуплирана од страна на мајката, од која дефинитивно се одделила, туку од страна на делумен предмет (предметот а, во идиомот на Лакан) кој останал по одделувањето. Фројд некаде ја посочува плацентата како предметот што некогаш го делеле мајката и детето и кој е сега загубен со пивната разделба; Лакан го зголемува ова посочување и ги вклучува градите, погледот, гласот, работи од кои и мајката и детето се отсечени со отсекувањето еден од друг. Идејата дека овие работи остануваат, остатоците од митското време на мајката, без сомнение се должи на фактот дека изгледаат како да немаат место меѓу обичните предмети од светот, еден вид вишок за кој нема никакво објаснување. А ако се делумни, или изгледа како да се оттргнати од некоја целина, тоа е затоа што не се цели предмети сами за себе, не одделни и независни, туку, како што рековме, паразитски. Значи, жената е паразитирана од страна на предмет кој ја спречува да биде сè, односно да има целосно реализирано или целосно бытие. Не велиме дека дел од неа останува некаде во резерва, неспособен во моментов да се открие; разделувањето од мајката, бидејќи не вклучува нејзина идеализација, ја отфрла

between a disposition toward transcendence and a disposition toward immanence does not break down in the commonplace way to a difference between a capacity for elevated thought and bold action versus a capacity for only uninspired thought and plodding action.

If the woman is not haunted by a mother from whom she supposedly has trouble turning away, by what is she haunted? Our discussion of *Moses and Monotheism* has taught us how to answer this question: because there is for the woman — who does not idealize the mother, does not distance her in an unreachable beyond — no limit or outside, she is haunted by a "fold" or "interiorization of the outside" which bears witness to the absence of the outside. It is possible, however, using the psychanalytic vocabulary appropriate to this context, to be more specific. The woman is not doubled by the mother, from whom she has definitively separated, but by a partial object (the object a, in Lacan's idiom) left behind by the separation. Freud refers somewhere to the placenta as that object once shared by mother and child which is lost by their disunion; Lacan enlarges this reference to include the breast, gaze, voice, objects from which mother and child are both cut off in being cut off from each other. The idea that these objects are left behind, the remainders of a mythical time of the mother is no doubt due to the fact that they appear to be out of place among the mundane objects of the world, a kind of surplus for which there is no accounting. And if they are partial, or appear to have broken off from some whole, this is because they are themselves not wholly objects, not separate and independent, but parasitic, as we said. The woman is, then, parasitized by an object that prevents her from being all, that is from having a fully realized or whole being. This is not to say that some of her remains in reserve elsewhere, unable at this moment to reveal itself; her separation from the mother, since it does not entail an idealization of her, dissolves the possibility of an elsewhere. The being of the woman is multiple not because she is redoubled by another one, the mother, but

можноста за друг свет. Битието на жената е повеќекратно, не затоа што е дуплирано од друга, мајката, туку затоа што е декомплитирано со додавањето на овој одвишен предмет кој го прекинува или го блокира формирањето на целина. Едно, нејзиното битие, битието на жената е повеќекратно затоа што е разделена од самата себе.

Чујте го описот што го дава Делез за двојникот. Тој вели дека се работи „не за дуплирање на Едниот, туку за редуплирање на Другиот. Не се работи за репродукција на Истото, туку за повторување на Различното. Не се работи за еманација на „јас“, туку нешто што внесува во иманентноста секогаш друго или не-себе. Никогаш нема друг кој е двојник во процесот на дуплирање, тоа е едно себе кое живее како двојник на другиот. Не се сретнувам себеси во надворешноста, тоа наоѓам другиот во себе.“¹⁶ Сега споредете го овој опис и со вињетата на Вокер со четирите доилки и со следното објаснување на лаканска феминистка Мишел Монтрелеј за женската сексуалност: „Врската на жената со нејзиното тело (е)... истовремено нарцисичка и еротска. Затоа што жената ужива во своето тело како што би уживала и во телото на другиот. Секоја сексуална појава... ѝ се случува како да дошла од друга (жена): секоја појава е фасцинирачка актуелизација... на појавата на мајката... Во самљубовта што ја има за себе, жената не може да го разликува сопственото тело од она што било „првниот предмет“.¹⁷

Извадокот од Делез го засилува и помага во спречувањето на можноото погрешно читање на извадокот од Монтрелеј. Нема две единики во чудното на женската сексуалност, самата жена и мајката која не може да ја напушти. Жената не е дуплирана од страна на друга иста како неа, од страна на друго едно: мајката. Или едноставно: мајката не е двојник на жената, како што веќе прибележавме. Всушност, жената се живее себеси - или ужива во своето тело - како да не е нејзино, туку на друг, како таа да е двојникот на друг. Жената не се соочува со мајка си во чудното искуство на нејзината

because she is decompleted by the addition of this surplus object that interrupts or blocks the formation of the whole, the One, of her being. The being of the woman is multiple because she is split from herself.

Listen to the description Deleuze offers of the double. It is, he says, "not a doubling of the One, but a redoubling of the Other. It is not a reproduction of the Same, but a repetition of the Different. It is not the emanation of an "I," but something that places in immanence an always other or a Non-self. It is never the other who is a double in the doubling process, it is a self that lives me as the double of the other: I do not encounter myself on the outside, I find the other in me."¹⁶ And now compare this description both to the vignette by Walker of the four suckling women and the following account by the Lacanian feminist, Michelle Montrelay, of feminine sexuality: "The woman's relation to her body [is]...simultaneously narcissistic and erotic. For the woman enjoys her body as she would the body of another. Every occurrence of a sexual kind...happens to her as if it came from another (woman): every occurrence is the fascinating actualization...of that of the mother....In the self-love she bears herself, the woman cannot differentiate her own body from that which was "the first object."¹⁷

The passage from Deleuze reinforces and helps to forestall a possible misreading of the one from Montrelay. There are not two one's in the uncanny of feminine sexuality, the woman herself and the mother whom she could not abandon. The woman is not doubled by another just like her, by another one: the mother. Or simply: the mother is not the double of the woman, as we have already noted. Rather, the woman lives herself —or enjoys her body — as if it were not her own but another's, as if she were the double of another. The woman does not encounter her mother in the uncanny experience of her own sexuality anymore than

сексуалност ишто повеќе отколку што Фројд се сретнува со тугинец во возот во малата вињета што ја нуди во својот есеј за чудното од неговото сопствено искуство со гледање на двојникот. Овој двојник излегува дека е неговиот сопствен одраз во огледалото, некој во овој случај изгледа дека е отстрането чувството на познатост кое обично се приврзува за гледањето на сопствениот лик. Зјапа во себеси небаре е тугинец кој залутал во неговото купе.

Анксиозноста ги придржува овие мистериозни искуства, не стравот, кој има предмет и чие будење би значело дека жената или Фројд, во својата наметка и влечки, навистина сретнал(а) некоја друга личност, некој надвор од неа или него, мајката или дезориентиран сопатник. Анксиозноста сигнализира дека заканата не може да се екстериоризира, објективизира, но наместо тоа е внатрешна, предизвикана од онаа граница која спречува некој да се сртне со себеси. Критичарите кон ја студирале женската готика тврдат дека неспособноста да се оддели од мајка си ја спречува младата жена да стане субјект, да воспостави сопствен автономен идентитет. Нема да се согласиме и тоа не само со повторување дека не мајката, туку предметот а, е бариерата што го спречува формирањето на цело или комплетно суштество, туку и со инсистирањето дека токму оваа инхибиција е она што ја конституира жената како субјект. Да се биде жена, значи да се биде не-цела, да се биде паразитиран од страна на предмет кој постојано ја одлепува од нејзиниот сопствен изглед, не со тоа што ја дефинира како нешто различно од нејзиниот изглед, туку со тоа што ја пореметува сличност на нејзиниот изглед со самиот себе. Слично на ова, она што предизвикало анксиозност кај Фројд не било дека неговиот одраз во огледалото за миг не наликувал на него, туку дека не наликувал на другите негови слики. Во тој момент на чисто предупредување сигурно е да се каже дека Фројд не сретнал никого, или поточно, дека не сретнал никој кој би можел да му го гарантира или докаже

Freud encounters a stranger on the train in the little vignette he offers in his essay on the uncanny of his own experience with seeing his double. This double turns out to be his own reflection in a mirror, although on this occasion that sense of familiarity which usually adheres to the sight of his own image seems to have been leeched from it. He glowers at himself as if he were a stranger who had wandered into his compartment.

Anxiety accompanies these uncanny experiences, not fear, which has an object and whose arousal would have meant that the woman or Freud, in his robe and slippers, had indeed encountered some other person, someone outside her- or himself, the mother or a disoriented fellow traveller. Anxiety signals that the threat cannot be exteriorized, objectified, that it is instead internal, brought on by that limit which prevents one's coincidence with oneself. Critics who have studied the female Gothic argue that the inability to separate from her mother prevents the young woman from becoming a subject, from establishing her own autonomous identity. We would disagree, not only by repeating that it is not the mother but the object a which is the obstacle inhibiting the formation of a whole or complete being, but also by insisting that this very inhibition is what constitutes the woman as a subject. To be a woman is to be not-all, to be parasitized by an object that continuously unglues her from her own appearance, not by defining her as something other than her appearance, but by disrupting her appearance's resemblance to itself. Similarly, what aroused anxiety in Freud was not that his mirror image ceased for that split second to resemble him, but that it ceased to resemble other images of him. In that moment of pure warning it is safe to say that Freud did not encounter anyone, or more precisely, that he encountered no one who might guarantee or ground the phenomenal world for him and it was this which caused his image to falter, to begin to look different.

феноменалниот свет, и поради ова неговиот лик се затетеравил, почнал да изгледа поинаку.

Сликата од *The End of Uncle Tom...* и доилките има логика само со оваа заднина. Спротивно на она што го вели Вокер, јасно е дека не ја претставува големата црна мајка од предвоениот Југ или од историјата како таква. Единствено празнината оставена со дефинитивната загуба на оваа мајка може да биде факторот за репликацијата на жената, или за разделувањето на сликата од самата себе, и доловувањето на оваа чудна форма на сексуалност во која жената е покажана како ужива во своето тело како во телото на друг. Ако ова не е слика на една суперобилна мајка, не е ни слика на четири различни жени. Вињетата покажува жена паразитирана од страна на вишок кој ја крши, ја дели од самата себе. Сепак, не е сосема погрешно да се даде „големата црна мајка“ во овој контекст, како што прави Вокер. Ако паразитскиот вишок кој ја опседнува историјата нема вистински идентитет, значи може да се појави само во позајмена облека. Ако секогаш изгледа дека го прекинува одот на историјата, се меша во неа нравејќи редот на историски случајувања да изгледа дека е нешто друго од она што е, да внесе во историјата темпорална анаморфоза, како што рековме претходно, тогаш би било соодветно да се види овој вишок во феноменот на повторување и да се замисли како враќањето на големата црна мајка. Ова, сè додека се има на ум дека мајката не ѝ претходи на нејзиното враќање, не чека на крилјата на друг свет или некоја надворешност додека биде повикана да се врати. Повторувањето не е враќање на нешто што постоело претходно, туку е повторно соочување со различноста, различноста од себеси. Лакан вели дека реалното е она што секогаш се враќа на истото место, местото каде личноста не успева да се сретне со себе. Да се зборува за тоа како ишто место и да се опишува средбата како враќање, значи да се инсистира дека отворањето на оваа разлика на субјектот од самиот себе не

The image from *The End of Uncle Tom...* of the suckling women makes sense only against this background. Contrary to what Walker herself says, it plainly does not represent the big black mammy of the antebellum South or of history as such. Only the void left by the definitive loss of this mammy can account for the replication of the woman, or the splitting of the image from itself, and the depiction of this uncanny form of sexuality in which "the" woman is shown to enjoy her own body as the body of another. If this is not an image of one superabundant mammy, neither is it an image of four separate women. The vignette shows a woman parasitized by a surplus that fractures her, splits her from herself. And yet to invoke the "big black mammy" in this context, as Walker does, is not altogether wrong. For if the parasitic surplus that haunts history has no proper identity, then it can only appear in borrowed garments. And if it always seems to interrupt the march of history, to interfere in it by making the order of historical appearing appear to be something other than what it is, to introduce into history a temporal anamorphosis, as we said earlier, then it would be appropriate to see this surplus in the phenomenon of repetition and to picture it as the return of the big black mammy. This, as long as one keeps in mind that the mammy does not precede her return, does not wait in the wings of an elsewhere or an outside until being called to come back. Repetition is not the return of some preexisting thing, it is the reencountering of difference, of one's difference from oneself. Lacan says that the real is that which always returns to the same place, the place where one fails to coincide with oneself. To speak of it as the *same* place and to describe the encounter as a return is to insist that the opening up of this difference of the subject from itself does not constitute a dispersal of the subject. It is to define the same as the returning of self-difference.

представува растурање на предметот. Истото се дефинира како враќање на само-различноста.

Анонимниот корен на расниот идентитет

Во својот каталог-есеј за изложбата, *Voici: 100 ans d'art contemporain*, Тиери де Див нè воведува во уметноста од минатиот век не низ порталот на *Olympia* на Мане, што би бил стандардниот гест, туку преку *Christ aux anges* на Мане (1864), внесува слика „несудена за ниту една црква“ и на тој начин нерелигиозна слика, во која Христос е насликан на начин што го остава да виси, како на фотографија, меѓу статусот на веќе мртв, и на тој начин повеќе не е Бог, а се уште невоскреснат, само смртник.¹⁸ Критичниот аргумент на Див, оној што ѝ ја обезбедува на сликата почетната положба, е дека во следниот момент Христос ќе воскресне не како Бог, туку како човек. Ако сликава го сигнализира почетокот на модерното време, тоа е затоа што оваа уметност разбира дека Христовата смрт ја дала задачата за воскреснување на животот, создавање нов живот од ништото што се наследило од раскинувањето со минатото.

Фројд, теоретичарот на модерниот живот, изгледа дека се согласува со премисата на сликата на Мане: можно е некакво воскреснување на човекот. Како и Мане, и Фројд не верувал во конечноста на човекот велејќи во својот есеј за чудното дека „иако фразата „сите луѓе се смртни“ парадира во учебниците по логика како пример за генерална пропозиција, ниту едно човечко суштество навистина не ја сфаќа и нашето несвесно сега има исто толку мала корист како и кога било од идејата за сопствената смртност“.¹⁹ Овој есеј за чудното, еден од неговите ретки обиди во полето на естетиката, тврди дека иако модернисти енергично ја одрекуваме мокта на смртта измислувајќи двојник како осигурување од сопственото истребување. Чувството на чудното - шпекулира тој - резултира од фактот дека штом единаш се формира како осигурување за бесмртност, овој

The Anonymous Root of Racial Identity

In his catalogue essay for the exhibition, *Voici: 100 ans d'art contemporain*, Thierry de Duve ushers in the art of the last century through the portal not of Manet's *Olympia*, which would have been the standard gesture, but through Manet's *Christ aux anges* (1864), a painting "never destined for any church" and thus a nonreligious painting, in which Christ is painted in a way that leaves him suspended, as if in a snapshot, between the status of an already-dead, and thus no longer God, and a not-yet resurrected, merely mortal man.¹⁸ De Duve's critical argument, the one that secures for this painting its inaugural position, is that it is not as God but as man that Christ will resurrect himself in the next moment. If this painting can signal the beginning of modern art it is because this art understood the event of Christ's death to have bequeathed to it the task of resurrecting life, creating new life from the nothing it inherited from its break with the past.

Freud, the theorist of modern life, seems to have agreed with the premise of Manet's painting: some resurrection of man is possible. Like Manet, Freud disbelieved in the finitude of man, arguing in his essay on the uncanny that while "the statement 'all men are mortal' is paraded in text-books of logic as an example of a general proposition,...no human being really grasps it and our unconscious has as little use now as it ever had for the idea of its own mortality."¹⁹ This essay on the uncanny, one of his rare forays into the field of aesthetics, argues that we moderns energetically deny the power of death by inventing a double as insurance against our own extinction. The feeling of the uncanny, he speculates, results from the fact that once formed as assurance of immortality, this double later "reverses its aspect" and returns as a harbinger of death, as a spirit or ghost of the dead.

двојник подоцна „го менува ликот“ и се враќа како предвесник на смртта, како дух на мртвите.

Со пишувањето на *Moses and Monotheism* Фројд како да се враќал и да го проширувал ова тврдење, премногу осакатено за да има логика. Прво, двојникот го менува ликот и се враќа не како „предвесник на смртта“ или „дух на мртвите“, туку како *непрѣвиви*. Како што видовме, *Moses and Monotheism* го потврдува ова заедно со друга забуна. Изгледа дека има два различни начина за дуплирање на себеси како осигурување од истребување, но единствената трага од ова што ја добиваме во мистериозниот есеј е Фројдовиот прекор дека моралната анксиозност не е истата онаа покрената од чувството на чудното. Фројд никогаш експлицитно не ја слаборирал разликата меѓу двете форми на дуплирање, но нудејќи ја својата теорија на расен идентитет како имплицитна критика на расизмот поттикнувајќи од нацистичката идеологија, многу силно сутерира разлика.

Еве што можеме да заклучиме од Фројдовата теорија генерално и од неговите специфични тврдења за расниот идентитет во книгата со Мојсеј. Модерниот човек, одбивајќи да ја прифати конечноста која модерната мисла му ја наметнува, се дуплира преку поимот за раса што му дозволува да ја преживее сопствената смрт. Од тогаш тој не е само индивидуален субјект, туку и член на расна група. Феноменот на расата (и расизмот) кој резултира е поинаков од што и да е пред него, и тоа не само затоа што расата сега ја презема улогата на рај, вечношт, чување на бесмртноста на субјектот. Модерниот човек, потонат во средината на историјата, не може сигурно да ја одржи старата идеја за вечноштта која потоа мора да се составува од делчиња, или од едно делче, единственото што преостанува од старата идеја. Ова е, веќе рековме, суперегото, либидозно исполнетата идеја дека има - ако не рај - барем нешто што го избегнува пустошот на историската зависност. Оваа идеја не е ништо повеќе од убедувањето дека секогаш има јаз меѓу нашите

It is as if in writing *Moses and Monotheism* Freud were returning to and expanding this argument, which is too truncated here to make much sense. First, it is not as a "harbinger of death" or as a "spirit of the dead" but as *the undead* that this double reverses its aspect and returns. *Moses and Monotheism* clarifies this, as we saw, along with another confusion. There are it would appear two different ways of doubling oneself as insurance against extinction, but the only hint we receive of this in the uncanny essay is Freud's admonition that moral anxiety is not the same as the one aroused by the feeling of the uncanny. Freud never explicitly elaborates a distinction between two forms of doubling, but by offering his theory of racial identity as an implicit critique of the racism fomented by Nazi ideology, he does most powerfully suggest a distinction.

Here is what we can gather from Freud's theory in general and from the specific arguments he makes about racial identity in the *Moses* book. Modern man, refusing to accept the finitude that modern thought thrusts upon him, doubles himself through a notion of race that allows him to survive his own death. Henceforth he is not only an individual subject, but also a member of a racial group. The phenomenon of race (and of racism) that results is unlike anything that preceded it and not only because race has now to assume the role of heaven, of eternity, in safeguarding the subject's immortality. Sunk in the middle to history, modern man cannot reliably sustain the old idea of eternity, which has then to be reassembled from scraps, or from one scrap, the only one that remains of the old idea. This is, we have already said it, the superego, the libidinally cathected idea that there is — if not a heaven — at least something that escapes the ravages of historical contingency. This idea is nothing more than the conviction that between our expectations and their realization there is always a shortfall, some compromise. Yet

очекувања и нивната реализација, некаков компромис. Сепак, и покрај јасното потекло, оваа идеја е она што преживува од вечноста во модерниот свет и на поимот раса му дава елемент на идеалност кој е извор на неговото тешко насилиство и презирот кон секоја зависност што му се спротиставува.

Додека се трупале доказите за ова идеализирано и на тој начин единствено насилиство, Фројд продолжувал со работата на книгата за Мојсеј. Целосно ќе го избришел поимот за раса, но неговата теорија не му дозволувала. Како што видовме, напорите за бришење, гонејќи го секој исклучок каде насилиството би можело да се вкорени, ја произвеле чудната форма на дуплирање што ја описуваме.

Бидејќи нацистичката расна идеологија се засновала на идеализација - на разликата меѓу она што историјата им го дала до тогаш и она што би можеле да го очекуваат во иднина - била врзана за проблемот на идентификација, каде идеалот би бил нешто со што личноста се идентификува. Како што знаеме, ова имало последици за замислувањето на ариевското тело. Идеалот во срцето на овој поим за расен идентитет, во овој момент не можел да резултира во наивно заборавање или оставање на телото во прилог на бестелесното размислување за идеалното утре за кое субјектот, како член на ариевската раса, би бил зачуван. Попрво резултирало во идеализација на самото тело, во конструкцијата на поимот за „тело-машина“, погодно за употреба, падури и за корисни задоволства, чии слаби точки би можело да се дисциплинираат со вежбање. На тој начин нацистите стимулирале идентификација со сопственото тело.

Фројд го отстранил својот концепт за расата од овој проблем на идентификувањето; го соголил од идеалноста. Во тој процес открил анонимен корен на расен идентитет: сексуалниот нагон. Како тоа? Тој открива дека

despite its homely origins, this idea is what survives of eternity in the modern world and it lends to the notion of race an element of ideality which is the source of its profound violence and its disdain for every contingency that opposes it.

As evidence of this idealized and thus unparalleled violence was mounting, Freud pressed forward with the composition of his Moses book. He would have erased the notion of race altogether, but his theory would not let him. As we saw, the efforts at erasure, at driving out every exception where violence might take root, produced the uncanny form of doubling we have described.

Since Nazi racial ideology was founded on an idealization – of the difference between what history had so far accorded them and what they could expect in the future – it was bound to a problematic of identification, the ideal being something with which one identifies. This had consequences, as we know, for the conception of the Aryan body. The ideality at the core of this notion of racial identity could not have resulted at this point in a naive forgetting or leaving behind of the body in favor of the disembodied contemplation of the ideal tomorrow for which the subject, as member of the Aryan race, would be saved. It resulted rather in an idealization of the body itself, in the construction of the notion of a “machine body,” fit for use and even for useful pleasures, whose frailties could be disciplined by exercise. The Nazis thus encouraged identification with one’s body.

Freud removed his notion of race from this problematic of identification; he stripped it of ideality. In the process he uncovered an anonymous root of racial identity: the sexual drive. How so? The uncanny double he discovers does not spare the subject the pummelings of history, but hits him with an additional

мистериозниот двојник не го поштедува субјектот од ударите на историјата, туку му задава дополнителен вид удар. Наместо да функционира како протеза, овој паразитски двојник го расцепува субјектот од самиот себе. Ова веќе беше речено. Сега сакаме да посочиме дека ова расцепување, или поделба на субјектот, е она што дозволува субјектот да е поврзан со себе како друг, и оваа „врска со себе како друг“, оваа само-љубов на субјектот, ја опишува траекторијата на нагонот или, кратко, на сексуалноста како таква. Дистанцирајќи се од проблемот на расно идентификување, особено идентификувањето со сопственото тело, Фројд го одобрува уживањето во сопственото тело или уживањето во себе. Го одобрува ова уживање, оваа само-љубов - односно задоволувањето на нагонот - бидејќи самото тоа дозволува човекот, со зборовите на Фуко во *The Use of Pleasure*, „да се ослободи од себе“. ²⁰ Ова е бесмртноста, воскреснувањето што му е достапно на модерниот човек: може „да се издигне“ над себеси за да се ослободи од она што го врзува за самиот себе.

Фројд се идентификува како Евреи, не затоа што дели некои од идентификувачките карактеристики на Евреите, туку затоа што верува дека Евреите преживеале и ќе преживеат преку уживање, преку способноста да го отфрлат и да се ослободат од своето минато, заглупувачките традиции. Ова е концепт за расен идентитет кој го предизвикува самиот концепт на идентитетот поврзувајќи го со вечноот враќање на различното од себе. Односно, „истоста“ на расниот идентитет се лоцира во повторувањето на разликата.

Силуетите на Кара Вокер се исполнети со фигури во процесот на насиливо сливање и пробивање една од друга. Голтаат и лачат, се кинат и мачат една со друга. Прашањето што треба да им се постави е дали претставуваат неколку тела од едно паразитирано тело кое радосно се обидува да се ослободи од сопственото рабство на самото себе. Сугерирам дека последниот опис е поточен. Со ова не се вели дека силуетите го одрекуваат фактот на расниот идентитет,

sort of blow, as it were. Instead of functioning as a prosthesis, this parasitic double splits the subject from itself. This has already been said. But what we now want to point out is that this splitting or bi-partitioning of the subject is what allows the subject to have a relation to itself as other than itself, and this "having a relation to oneself as other than oneself," this autoaffection of the subject, describes the trajectory of the drive or, in short, sexuality as such. Distancing himself from the problematic of racial identification, particularly identification with one's body, Freud ends up endorsing the enjoyment of one's body or enjoyment of the self. And he endorses this enjoyment, this autoaffection, because it – that is, the satisfaction of the drive – alone allows one, in the phrase used by Foucault in *The Use of Pleasure*, "to get free of oneself."²⁰ This is the immortality, the resurrection, available to modern man: he can "rise above" himself to free himself from what fetters him to himself.

Freud identified himself as a Jew not because he shares any of the identifying traits of Jews, but because he believed the Jews had survived and would survive through enjoyment, by being able to overturn and break free of their past, their stultifying traditions. This is a notion of racial identity that challenges the very notion of identity by linking it to the eternal return of one's difference from oneself. That is, it locates the "sameness" of racial identity in the repetition of difference.

Kara Walker's silhouettes are filled with figures in the process of violently merging and protruding from each other. They swallow and secrete, tear at and torture each other. The question that needs to be asked of them is whether they represent several bodies or one parasitized body joyously trying to free itself from its own slavery to itself. I suggest that the latter description is more accurate. This is not to say that the silhouettes deny the fact of racial identity, but that they locate it, like Freud, in the erotics of the body rather than in the idealization of discontent.

туку дека го лоцираат, како и Фројд, во еротиката на телото, а не во идеализацијата на незадоволството.

Превод: Саша Тасеа

Белешки

- Ден Камерон "Kara Walker: Rubbing History the Wrong Way," *On Paper*, Мојсеј, Египќанецот и големата прва мајка од предвоеното Југ, том 2 (септ./окт. 1997), стр. 11.
- Кара Вокер, "The Emancipation Approximation," *Heart Quarterly*, том 3, бр. 4 (пролет 2000), стр. 25.
- Кара Вокер, "The Big Black Mammy of the Antebellum South is the Embodiment of History," во Kara Walker, *The Renaissance Society at The University of Chicago, Jan. 12 - Feb. 23, 1997*, без страница.
- Џејмс Ханахам, "The Shadow Knows: An Hysterical Tragedy of One Young Negress and Her Art," *New Histories* (Boston: The Institute of Contemporary Art, 1996), стр. 177.
- Жак Лакан, *Le séminaire XVIII: L'envers de la psychanalyse* (Paris: Seuil), стр. 128.
- Сигмунд Фројд, *Moses and Monotheism*, S.E., 23:129.
- Сигмунд Фројд, *Totem and Taboo*, S.E., 13:xv.
- Ова се заборовите што ги користи Лакан да го описне чистиот животен истицник од кој сме разделени, но кој е претставен од објектите a. Види, Жак Лакан, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, превод на Аллан Шеридан и Жак-Ален Милнер, издание (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977), стр. 197-198.
- Вилајам Фокнор, *The Sound and the Fury* стр. 6.
- Жил Делез, "Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)," во *Foucault*, превод на Шон Хенд (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), стр. 95.
- Ibid, стр. 96.
- Го позајмувам описот на чудото како изразот од Жан-Клод Милнер, в. неговиот есеј "The Doctrine of Science" во *Umbris(a) 1* (2000), специјален уредник на изданието, Тереза Гирон. Есејот го пренесе Оливер Фелтам од Милнеровото *L'œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie* (Paris: Seuil, 1995).
- Кара Вокер ја користи оваа фраза во интервјуто со Џери Сати, "Kara Walker, Ill-Will and Desire," *Flash Art International*, бр. 91 (ное/дек 1996), 84.
- Интервјуто на Лиз Армстронг со Кара Вокер во *No Place (Like Home)* (Minneapolis: Walker Art Center, 1997), стр. 108.
- Сигмунд Фројд "Observations on Transference Love," SE, 12:167.
- Делез, стр. 98.
- Минвел Мотрелеј, "Inquiry into Femininity," *The Woman in Question*, издание Parveen Adams and Elizabeth Cowie (Cambridge and London: MIT Press, 1990), стр. 262.
- Тиери де Див, *Voici: 100 ans d'art contemporain* (Brussels: Ludion/Flammarion, 2000). Де Див исто така беше и кустог на изложбата што го придружува каталогот.
- Сигмунд Фројд, "The Uncanny," SE, 17:242.
- Цитирано во Делез, стр. 96, оригинално кај Минвел Фуко, *The Use of Pleasure*, превод на Роберт Харли (New York: Random House, 1985), стр. 8.

Notes

- Moses, the Egyptian and the Big Black Mammy of the Antebellum South I. Dan Cameron, "Kara Walker: Rubbing History the Wrong Way," *On Paper*, vol. 2 (Sept./Oct. 1997), p. 11.
- Kara Walker, "The Emancipation Approximation," *Heart Quarterly*, vol. 3, no. 4 (Spring 2000), p. 25.
- Kara Walker, "The Big Black Mammy of the Antebellum South is the Embodiment of History," in Kara Walker, *The Renaissance Society at The University of Chicago, Jan. 12 - Feb. 23, 1997*, not paginated.
- James Hannaham, "The Shadow Knows: An Hysterical Tragedy of One Young Negress and Her Art," *New Histories* (Boston: The Institute of Contemporary Art, 1996), p. 177.
- Jacques Lacan, *Le séminaire XVIII: L'envers de la psychanalyse* (Paris: Seuil), p. 128.
- Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, S.E., 23:129.
- Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, S.E., 13:xv.
- These are the words Lacan uses to describe the pur life instinct from which we are separated but which is represented by the objects a. See, Jacques Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. Alan Sheridan, Jacques-Alain Miller, ed. (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977), pp. 197-198.
- William Faulkner, *The Sound and the Fury* p. 6.
- Gilles Deleuze, "Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)," in *Foucault*, trans. Sean Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 95.
- Ibid, p. 96
- I borrow the description of the uncanny as a parasite from Jean-Claude Milner. See his essay, "The Doctrine of Science," in *Umbris(a) 1* (2000), special issue editor, Theresa Giron. This essay was translated by Oliver Feltham from Milner's *L'œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie* (Paris: Seuil, 1995).
- Kara Walker uses this phrase in her interview with Jerry Saltz, "Kara Walker, Ill-Will and Desire," *Flash Art International*, no. 191 (Nov/Dec 1996), 84.
- See Liz Armstrong's interview with Kara Walker in *No Place (Like Home)* (Minneapolis: Walker Art Center, 1997), p. 108.
- Sigmund Freud, "Observations on Transference Love," SE, 12:167.
- Deleuze, p. 98.
- Michelle Montrelay, "Inquiry into Femininity," *The Woman in Question*, ed. Parveen Adams and Elizabeth Cowie (Cambridge and London: MIT Press, 1990), p. 262.
- Thierry de Duve, *Voici: 100 ans d'art contemporain* (Brussels: Ludion/Flammarion, 2000). De Duve also curated the exhibition which this catalogue accompanies.
- Sigmund Freud, "The Uncanny," SE, 17:242.
- Quoted in Deleuze, p. 96; found originally in Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley (New York: Random House, 1985), p. 8.

Марта Чабай

Амблеми или Карикатури? Дискурси за Хистеријата и Anorexia Nervosa

*И*ако името на симболичкото женско пореметување може да се менува од еден историски период во друг, родовата асиметрија на репрезентативната традиција останува истина. На тој начин лудилошто, дури и кога ги зафака мажите, мешаворички и символички се прештавува како женско: женска болештина.
(Шоултер, 1987, 4)

Се чини дека статистиките објавени во мноштво различни земји посочуваат на фактот дека е многу повеќе жените да побараат психијатрска/психотерапевтска нега отколку мажите. Иако нема јасни аргументи дали повеќе жени страдаат од психијатрски/ментални болести, непобитно е дека жените доминираат во посебни категории на болести: депресија, пореметувања во исхраната, анксиозност, и фобии – синдроми кои порано беа покриени со етикетата „хистерија“ (Ашер, 1991). Во последните неколку декади забележуваме огромен пораст на интересот за академскиот дискурс поврзан со хистеријата. За ова најмногу потпомогнаа феминистичките мислители, кои тврдеа дека таканаречените женски болести се израз на протестот на жените против опресивните социјални и медицински практики. Преку примерите од класичната хистерија и една од нејзините денешни потомци, anorexia nervosa, ќе ја расправам за различните – психолошки, психоаналитички

Márta Csabai

Emblems or Caricatures? Discourses about Hysteria and Anorexia Nervosa

*W*hilst the name of the symbolic female disorder may change from one historical period to the next, the gender asymmetry of the representational tradition remains constant. Thus madness, even when experienced by men, is metaphorically and symbolically represented as feminine: a female malady. (Showalter, 1987, 4)

Statistics published in many different countries seem to point to the fact that women are much more likely than men ask for psychiatric/psychotherapeutic care. Although there is not a clear-cut case for saying that more women suffer from psychiatric/mental illnesses, it seems to be unquestionable that women dominate in particular disease categories: depression, eating disorders, anxiety and phobias – syndromes which were formerly covered by the label "hysteria" (Ussher, 1991). There has been a vast increase in the interest in the academic discourse related to hysteria in the last few decades. It was facilitated mostly by feminist scholars who argued that the so-called female diseases are expressions of women's protest against oppressive social and medical practices. Through the examples of classical hysteria and one of its contemporary "descendants", anorexia nervosa I am going to discuss different – psychological, psychoanalytic and feminist – discourses which may help to answer the question: is it that women are more prone to particular psychiatric illnesses

и феминистички - дискурси кои можеби ќе помогнат да се одговори прашањето: дали жените се поподложни на одредени психијатриски болести или само така се дијагнозираат? Ќе заклучам дека покрај истражувањето на постојаната поврзаност меѓу женската сексуалност, девијантност и болест, овие социјални, научни и клинички пристапи и самите придонесоа за опстојувањето на (психијатристката) асиметричноста на родовите.

Хистеријата, таа мистериозна женска болештина, отсекогаш имала посебен статус меѓу болестите како показател на фундаменталните проблеми на (медицинската) наука и прашањата на родот. Еден од најзначајните пресврти во историјата на болеста беше направен од Зигмунд Фројд и неговото откритие на раните трауматски искуства како показатели на скриените извори на болеста на пациентот. Разоткривањето на *secrets d'alcôve* - сексуалните конфлиktи скриени и од самите страдалници - го отвори патот кон поосновниот проблем на развојот на самата полова разлика. Револуционерната идеја за истражување на наративните *истории* на хистериците како најоднос доволен материјал и за дијагноза и за терапија беше обид не само за давање глас за психичките причини во симптоматологијата туку и за пронаоѓање на *фрагменти* кои недостасуваат од сложувалката на (женската) сексуалност, која толку го мачела Фројд. Иако Фројд успешно докажал дека психолошките процеси имаат свои физиолошки ефекти и дека хистеријата е преселување или транспозиција на либидото од еден орган или телесна зона на друг, ниту тој ниту неговите критичари биле задоволни со неговите објаснувања на специфично „женските“ карактеристики на болеста. Но сепак, и покрај нејзините контрадикторности и „мистичноста“ во очите на воспоставените академски институции, Фројдовата теорија заврши голема работа на модерната наука: помогна во територијата на јазикот на науката насила да се вратат описи нејасни пораки кои доаѓаат од телото зад границите на рационалниот ум. Но, тоа беше

or that they are merely diagnosed as such? I am going to conclude that while exploring the continued association between female sexuality, deviancy, and disease these social scientific and clinical approaches themselves contributed in a way to the survival of (psychiatric) gender asymmetry.

Hysteria, the mysterious *female malady* has always occupied a particular status amongst diseases as a marker of the fundamental problems of (medical) science and gender issues. One of the most significant turns in the history of the disease was brought about by Sigmund Freud and his discovery of early traumatic experiences as clues to the hidden sources of patient's disabilities. The disclosure of the *secrets d'alcôve* - the sexual conflicts hidden from the sufferers themselves - opened the way to the more profound problem of the development of sexual difference itself. The revolutionary idea of exploring the narrative *histories* of hysterics as supposedly sufficient material for both diagnosis and therapy was not only an attempt to give a vote for psychic causes in symptomatology, but to find missing *fragments* of the puzzle of (female) sexuality Freud was troubled by. Although Freud was successful in proving that psychological processes have their physiological effect, and that hysteria means a displacement or transposition of libido from one organ or bodily zone to another, neither he nor his critics were satisfied with his explanations about the specific "female" characteristics of the disease. Despite its contradictions and "mystical" nature in the eyes of established academic institutions, the Freudian theory rendered an enormous service to modern science: it helped to force back the obscure messages coming from the body behind the borders of rational mind, into the territory of language of science. But it was just a transitory victory, since the message remained half-decoded, many *secrets d'alcôve* were still closed away, symptoms of hysteria survived and turned up again in their transformed manifestations. Official medical science was not

само минлива победа, бидејќи пораката остана наполу декодирана, многу *secrets d'alcôve* сè уште беа затворени, симптомите на хистерија преживеа и повторно се појавија како трансформирани манифестиции. Официјалната медицинска наука не беше заинтересирана и не сакаше да ја чуе фрустрираното прашање на Фројд: „Што сака жената?”, и заместо тоа одлучи во уште помали парченца да го раскриши веќе фрагментираното хистерично тело. Конечниот исход на овој потфат беше бришењето на оригиналната дијагноза од речникот на *mainstream* психијатријата. Дијагнозите беа заменети со фрагменти од оригиналната класификација, со термини како „соматизационо пореметување”, „конверзиско пореметување” итн. Новите имиња, со новата аура на респектабилност, не ја исполнуваат желбата за „ослободување” од срамот предизвикан од мистериозната природа на одредени симптоми кои сè уште постојат.

Иако класичните форми на хистерија исчезнаа - во некои случаи беа само преименувани, што значи дека беа преместени во лингвистичката област на психијатрски категории - болеста сè уште ја има, сè уште постои во изменети формации или со нови имиња. Скорешното појавување на *anorexia nervosa* како главно „женско пореметување” - статистиката покажува дека 9 од 10 жртви на анорексија се жени - е причина за повторно размислување околу хипотетичката родова природа и значења на овие телесни пораки. Ако прифатиме дека во случајот на хистерија и анорексија во телото на страдалникот длабоко е впишана културната и симболичка конструкција на женскоста амблематична за одредено време, тогаш исто така мора да се запрашаме зошто адолосцентките и младите жени ќе скоро секогаш централни во овие периодични ерупции на социјални и културни неприспособувања.

interested in and did not want to hear Freud's frustrated question "What does woman want?" but instead decided to break into further pieces the already fragmented hysterical body. This undertaking has ended up in the deleting of the original diagnosis from the vocabulary of mainstream psychiatry. The diagnoses was replaced with *fragments* of the original classification, terms like "somatization disorder", "conversion disorder", etc. The new names with the new aura of respectability have not fulfilled the wish to get rid of the embarrassment caused by the mysterious nature of certain symptoms still alive.

Although classical forms of hysteria have disappeared - in some cases they were just renamed which means they were displaced in the linguistic realm of psychiatric categories - the disease still exists, it is still around in altered formations or under new names. The recent emergence of *anorexia nervosa* as a mass-scale "female disorder" - its statistical prevalence shows that 9 of 10 anorexics are women - invites us again to think about the hypothetical gendered nature and meanings of these bodily messages. If we accept that in the case of hysteria and anorexia the body of the sufferer is deeply inscribed with a cultural and symbolic construction of femininity emblematic of the given historical era, we have also to ask why adolescent and young adult women are almost always central to these periodic eruptions of social and cultural maladjustments.

Повратната условеност на женската Желба

Anorexia nervosa, болеста карактеризирана со бихевиоралниот образец на прекумерна диета и одбивање на храна, беше идентификувана во 1870-тите, но како дијагнозирана форма на болест речиси еден век беше релативно ретко пореметување. За денешната култура, анорексијата е уникатна колку и епидемијата на хистерија за време на Викторијанската ера. Нејзиниот подем беше по Втората светска војна, и покажува постојано зголемување последните 50 години. Пореметувањето денес има поинаква природа отколку во Викторијанската ера или дури и во педесеттите години на овој век (Брумберг, 1992). Првата разлика е поврзана со ставовите на жените, тогаш и сега, за изгледот на нивните тела и начинот на јадење и самата храна. Викторијанските анорексичари сакале да останат витки поради спиритуалните и социјалните значења на виткото тело, аја објаснувале рестрикцијата на внесувањето храна со соматски причини. Реченицата „Не можам да јадам бидејќи ме боли“ го објаснува потеклото на анорексичарот во 19-тиот век, а денешните жени се ужаснати од дебелина: „Не сакам да јадам бидејќи сум многу дебела“. Друга разлика меѓу анорексичното однесување во минатиот век и денес е што овој вториот е обоеен со булимија, прекумерно земање храна и повраќање, која не е присутна во документите од 19-тиот век. Причините за ова - за кои подоцна ќе разговараме нашироко - можат да се поврзат со промените во „социјалното тело“ и културните норми. Иако претставите за жената покажуваат многу од двојбите што општеството од 19-тиот и раниот 20-ти век ги имало за жените, амбивалентноста околу улогите на родовите била помалку очигледна отколку денес. Една од причините може да е тоа што „опасната“, „ириационална“ женска глад - и конкнеж - изгледала полесна за контрола, бидејќи контрадикциите околу улогите на родовите само што не биле формулирани во подиректни јавни пораки. Ова не значи дека тензиите

The Double-Bound Female Desire

Anorexia nervosa, the disease characterized by the behavioural pattern of excessive dieting and refusal of food was identified in the 1870s, but as a diagnosed form of disease it has remained a relatively rare disorder for nearly a century. The taking up of anorexia is as unique to today's culture as the epidemic of hysteria was to the Victorian era. Its rise began after World War II, and has shown a continuous acceleration during the past fifty years. The disorder has a different character today than it had in the Victorian era or even in the fifties of this century (Brumberg, 1992). The first difference is connected to the attitudes of women then and now to their body-image and towards the act of eating and food itself. Victorian anorexics wanted to remain slim because of the spiritual and social meanings of the slender body, but explained the restrictions of food-intake with somatic reasons. "I am not able to eat because it *hurts*" explained the background of her behaviour the 19th century anorexic, while contemporary women are horrified by fatness: "I don't want to eat since I am *too fat*". Another difference between last century and today's anorectic behaviour is, that the latter is coloured by bulimia, excessive food-intake and vomiting which was not present in 19th century case records. The reasons behind this - which will also be discussed later in detail - can be connected to the changes in the "social body" and cultural norms. Although representations of women reflected much of the ambiguities 19th and early 20th - century society had about women, the ambivalences about gender roles were less obvious than today. One reason can be that the "dangerous", "irrational" female hunger - and desire - seemed to be more easy to control since contradictions around gender roles were just about to formulate into more direct public messages. It does not mean that the tensions around femininity would have been weaker than today, but there was a big difference in the social context which articulated both the forms of protest and also repression. The contradictory feelings about desire and femininity could not show

околу женскоста биле послаби отколку денес, туку дека имало голема разлика во социјалниот контекст кој ги артикулирал и формите на протест и репресијата. Контрадикторните чувства за копнежот и женственоста не можеле да се покажат во толку голем степен како што можат денес, кога се полесно достапни преку медиумите и други канали на информација. Другата фундаментална разлика може да му се припише на развојот и на парадоксалниот удел на потрошувачката култура (Бордо, 1993). Женската глад (и копнеш) отсекогаш била културна метафора за опасност и неконтролираност. Модерната потрошувачка култура се однесува со копнежот на таков начин што „ставот на повратната спрега“ е норма: од една страна постои императив да се конзумира (купува, јаде, има) што повеќе, но во исто време жената мора да остане витка и кротка, тело корисно за општеството. Генералната порака е да се задоволат желбите, но да не се покажуваат явно, туку да се пријат. Овде мораме да ја забележиме динамиката на привлекување и одбивање, за кој психоанализата вели дека се основната структура на механизите на желбата, но и на конституцијата на хистеричниот симптом. Менливиот образец на однесување на прекумерното внесување и одбивање храна кај булимијата се симболички маркер на невротичниот (хистеричен?) начин на кој современиот потрошувач го гледа копнежот. Оваа амбивалентност исто така ги отсликува сè йозаострениште контрадикции во концептите за женственоста. (Може да биде од важност да тој насочиме вниманието кон постојаното истенчување на женското тело, изосрзувањето на неговите контури кај анорексијата). Современите културни идеали за жената нудат слобода од домашната, чисто репродуктивна женственост, истовремено предлагајќи кревкост и недостиг на мок во поглед на социјалниот простор. Сериозноста на проблемот кој ги предизвикуваат овие нови очекувања од жените исто така може да се види во разликата меѓу анорексијата од минатиот век и современата болест: денешните анорексичари се потенки од нивните

themselves on such a wide scale as today when these are more easily available through the media and other channels of information. The other fundamental difference can be attributed to the development and paradoxical impact of consumer culture (Bordo, 1993). Female hunger (and desire) has always been a cultural metaphor of danger and uncontrollability. Contemporary consumer culture handles desire in a way that it makes the "double-bind" attitude a norm: on the one hand there is an imperative to consume (buy, eat, possess) more but at the same time a woman must remain slender and docile, a useful body for society. The general message is to satisfy desires while not to show them publicly but hide them away. We have to notice here the dynamics of attraction and repulsion which are attributed by psychoanalysis as the fundamental structure of the mechanisms of desire and also the constitution of the hysterical symptom. The alternating behaviour pattern of excessive food intake and refusal in bulimia is a symbolic marker of the neurotic (hysterical?) way contemporary consumer society relates to desire. This ambivalence also reflects increasingly sharpening contradictions in concepts about femininity. (It may be of importance to call attention to the continuous attenuating of the female body, the sharpening of its contours in case of anorexia). Current cultural ideals of the woman offers freedom from domestic, a purely reproductive femininity while simultaneously suggesting fragility and lack of power over social space. The seriousness of the problems brought by these new expectations towards women can be also seen in the difference between last century anorexia and the contemporary disease: today anorexics are more thinner than their last century "forerunners" what makes the condition more hazardous. What makes it more threatening is the paradoxical effect of the popularization of the disease which heightened the public awareness of anorexia. We may think that the growing knowledge of the dangers of extreme dieting should help sufferers to cope with the problem, but paradoxically, public awareness and availability of information had a more negative impact (Brumberg, 1992). An article published in 1986 in the *American Psychologist* called attention

„претходници“ од минатиот век и ова ја прави состојбата уште поопасна. Заканата се зголемува и со парадокасалниот ефект на популаризација на болеста, со што се подига свесноста најавноста за анорексијата. Можеби мислиме дека поголемото знаење за опасностите од екстремната диета ќе им помогне на страдалниците да се спрват со проблемот, но, парадокаслино, јавната свест и достапноста на информации имаа негативен ефект (Брумберг, 1992). Извесен напис објавен во 1986 во *American Psychologist* го сврте вниманието кон еден зачудувачки феномен: младите жени кои најмногу знаат за алогешија нервоса се во најголем ризик да ја стекнат (Стригел-Мур, Силберштајн и Родин, 1986). Вчудовидувачката опсервација помага да разбереме зошто анорексијата во последните неколку декади стана „комуникациска“ болест, вистинска епидемија. Џоан Цејкобс Брумберг (1992) го сврте вниманието кон фактот дека во САД, каде анорексијата е најрасширена, ниеден популарен/научен текст немал поголем тираж од овој на Хилда Бранч, *Злашниот кафез: Енигмата на Anorexia Nervosa* (Бранч, 1979) кој се продал во повеќе од 150 000 копии. Случаите на славните, кои добиваат публицитет преку медиумите - најистакнат беше овој на принцезата Дијана - исто така ја подигнаа свеста и исто така го помогнаа ширењето на нарушувањето. Современиот морален императив „трчај повеќе и јади помалку“ несомнено придонесува за ширење на „заразата“ на нарушувањата во исхраната меѓу следбениците на религијата на здравјето. Новата компонента на женскиот морал - меѓусебното проверување на диетата и тежината - можеби навистина ни ги дава причините кои се во позадината, но и не мораме да бараме понатамошни објаснувања. Самата виткост не е ништо друго освен врвот на сантата. Бајќи појасна слика ќе се обратиме кон теориите на симболичките значења на телото и женственоста.

to a startling phenomenon: young women who know most about anorexia nervosa are *most at risk* to develop it (Striegel-Moore, Silberstein and Rodin, 1986). This astonishing observation contributes to the understanding of why anorexia became in the last few decades a "communicable" disease, a real epidemic. Joan Jacobs Brumberg (1992) calls attention to the fact that in the United States where anorexia is the most widespread no popular/scientific text has had a wide circulation than Hilda Bruch's *The Golden Cage: The Enigma of Anorexia Nervosa* (Bruch, 1979) which has sold over 150 000 copies. Cases of celebrities who got publicity through the media - the most prominent was that of Princess Diana - also heightened awareness and also contributed to the spread of the disorder. The contemporary moral imperative "Run more and eat less" undoubtedly contributes to the "contagion" of eating disorders among the followers of the religion of health. The new component of female morality of checking one another's diet and weight may well articulate the reasons behind, but we have to look for further explanations. Slenderness itself is only tip of the iceberg. For a more articulated picture we have turn to theories about the symbolic meanings of the body and femininity.

Бунтување против дуализмот на телото

Наместо да биде форма чија содржина ја дава историјата, во 19-тиот век телото се смета за база врз која се основаат културни конструции. Женското тело стана метафора за телесниот пол на картезијанскиот дуализам, претставувајќи ја природата, емоционалноста и ирационалноста. Во овие претстави, сликата на опасното, алчно женско тело, со кое владеат емоциите, ѝ се спротиставува на машката волја, центарот на рационалноста, социјалната мок и самоконтролата. Многу современи феминистички научници ја интерпретираат симптоматологијата на хистеријата како бунтување против овој дуализам и (патријархалиот) поредок кој лежи во основата. Овие читања на хистеријата предлагаат дека по пат на трансформација на нивните тела, хистериците „ја подбиваат на културата“ (Клеман и Сиксус, 1986). Неспособноста да зборуваат - понекогаш и буквально, т.е. во случајот на афазија - се интерпретира како бунтување против јазикот и културата на таткото. Според овие феминистички теории хистериците сакаат да се вратат на нивниот „мајчин јазик“, кон регресивната комуникација на раното детство, во пределот на семиотското. Нивната неволност (неможност?) да го прифатат Законот на Таткото, Елен Сиксус ја описува мошне страстно: „тие прекрасни хистерици, кои го подложија Фројд на многубројни сладострастни моменти, толку срамни што не смеат ни да се спомнат, бомбардирајќи го неговиот мозаичен Мојсиев статут/закон со нивните сладострастни, плотни-тело зборови, прогонувајќи го со нивните нечујни громогласни осудувања“ (Клеман и Сиксус, 1986, 95). Џоан Цејкобс Брумберг се огласи со слично мислење во однос на анорексијата: „Anorexia nervosa е слободно избран метод на комуницирање и наметнување мок - во суштина, покажување на слободната волја“ (Брумберг, 1988, 37). Она што на овие интерпретации им недостасува е себе-

Rebellion Against the Dualism of the Body

Instead of being a form whose contents are historically provided, after the 19th century the body has been regarded a base on which cultural constructs are founded. The female body became a metaphor for the corporeal pole of the Cartesian dualism, representing nature, emotionality and irrationality. In these representations the image of the dangerous, greedy female body, which is ruled by emotions is opposed to the masculine will, the locus of rationality, social power and self-control. Many contemporary feminist scholars have interpreted the symptomatology of hysteria as a rebellion against this dualism and the underlying (patriarchal) order. These readings of hysteria suggest that by way of the transformation of their bodies, hysterics made a "mockery of culture" (Clément and Cixous, 1986). Their inability to speak - sometimes in the literal sense of the word, i.e. in the case of aphasia - was interpreted as a rebellion against the language and the culture of the father. According to these feminist theories hysterics wanted to return to their "mother-tongue", to a regressive communication of infancy, into the realm of the semiotic. Their unwillingness (inability?) to accept the Law of the Father is described by Hélène Cixous in a very passionate way: "those wonderful hysterics, who subjected Freud to so many voluptuous moments too shameful to mention, bombarding his mosaic statue/law of Moses with their carnal, passionate body-words, haunting him with their inaudible thundering denunciations" (Clément and Cixous, 1986, 95). Joan Jacobs Brumberg gave voice to a similar opinion concerning anorexia: "Anorexia nervosa is a freely chosen method of communicating and asserting power – in essence, an exercise in free will" (Brumberg, 1988, 37). What is missing from these interpretations is the self-defeating, counterproductive nature of the protest, the recognition, that the revolt typically collapses into its opposite. While the hysterical (anorexic) rejects the symbolic order in favor of the semiotic world of the mother, the

поразителната, контрапродуктивна природа на протестот, воочувањето дека револтот типично се урива во својата спротивност. Ако хистерикот (анорексичарот) го отфрла симболичкиот поредок во замена за семиотскиот свет на мајката, тогаш болното, изолирано, неподвижно, немо (главно кај хистеријата) врзано за домот тело, кое се нуди на медицината, е токму условот на тивката жена, без поплаки, идеалот во патријархалната култура. Во оваа смисла, мнозинството современи феминистички читања на хистеријата даваат еднострана интерпретација, романтизирајќи го поткупувањето на хистерикот на фалоцентричниот поредок (Бордо, 1993). „Јазикот на женственоста“ во неговата прекумерна форма се претвора во својата спротивност и го прави достапно само илузорното искуство на мокната жена - која всушност не може да стане од креветот. Аргументите против „протест-теоријата“ се зајакнуваат уште повеќе со фактот дека и хистериците и анорексичарите може да се сметаат за конкретизации - или карикатури - на „женската мистика“ за периодот во кој живеат. Замаеноста, сексуалната пасивност, емоционалната нестабилност, подложноста на сугестија се карактеристики и на хистеричната личност и нормативни женски својства во 19-тиот век, а истото може да се рече и за хипервигтоста на денешните анорексичари. Одбивајќи ја храната, анорексичарот симултано ја одбива и ја репродуцира мокта над себе тврдејќи дека има контрола. Анорексичниот „парадокс на контролата“ (Лоренс, 1979) или „мок сартена навнатре“ е состојба на постоенje која е и избрзана и репродуцирана од сопствената немоќност. На тој начин хистеријата и анорексијата можат да се сметаат за парадигми на отпор кои во исто време се употребени во одржувањето и репродукцијата на релациите на мок. Од друга страна, пак, овие болести се амблематски медиуми на традиционални погледи за женственоста, кои се изградени на скриени структури од симболички репрезентации.

sick, isolated, house-bound, motionless, mute body (mostly in case of hysteria) which is offered to medicine, is exactly the condition of the silent, uncomplaining woman - an ideal of patriarchal culture. In this sense the majority of contemporary feminist readings of hysteria give a one-sided interpretation romanticizing the hysteriac's subversion of the phallocentric order (Bordo, 1993). The "language of femininity" in its excessive form turns into its opposite and makes available only an illusory experience of power to the woman - who is confined to her bed. The arguments against the "protest-theory" are further strengthened by the fact that both hysterics and anorexics can be regarded as concretizations - or caricatures - of the "feminine mystique" of the historical period they live in. The dreaminess, sexual passivity, emotional lability, suggestibility were both characteristics of the hysterical personality and normative feminine qualities of the 19th century, and the same can be said about the hyperslenderness of the anorexic today. By refusing food the anorexic simultaneously rejects and reproduces control over herself by claiming to own that control. The anorexic "control paradox" (Lawrence, 1979) or "power turned inward", a state of being that is both precipitated by and reproducing of one's powerlessness. In that way hysteria and anorexia can be seen as paradigms of resistance which are at the same time utilized in the maintenance and reproduction of power relations. On the other hand these diseases are emblematic media of traditional views about femininity which are built on hidden structures of symbolic representations.

„Недостизи“ и „Вишоци“ на женственоста

Појавата на хистерија кај жените со векови била поврзувана со теории за матката (*hyster[о]* на латински). Најстарата позната медицинска рефенда за хистеријата доаѓа од Египет во 19-тиот век п.н.е. и вели дека одредени болести кај жените се предизвикани од матката која патува низ целото тело (Крид, 1993). Старите Грци верувале дека матката на сексуално фрустрираните жени ги суши нејзините телесни течности и тоа ја тера матката да се двжи наоколу и да ѝ прави повеќе проблеми на жената. Би можеле да ја поминеме целата историја на предмодерната наука и би нашле слични објаснувања. Треба ли да го прифатиме предлогот на Питер Брукс (1993) дека номенклатурата, самото име „хистерија“ била двеилјадогодишна судбина на болеста, која конечно била совладана од модерната наука - најмногу од психоанализата - и потоа да го оставиме проблемот, или пак можеме да ги земеме овие претставувања како значајни дури и во нашето денешно разбирање на хистеријата и нејзините различни форми? Во културните дискурси матката била - и сè уште е претставувана на двоен начин. Кон овој орган, како место на креација и репродукција делумно се пристапува со чудење и фасцинација, но од друга страна е и извор на страв и анксиозност. Преку нејзината матка, жената е поврзана со кругот на раѓањето, пропаѓањето и смртта, што ги потсетува мажите на нивната смртност и кревкоста на сиот свет кој ги опкружува. Според Фројд надворешните „кастрирани“, гениталии на жената (мајката) се најстрашната глетка за мажите. Меѓутоа, Фројд матката ја смета и за слика во фантазијата која го ослободува чувството на Чудното кое „несомнено е поврзано со застрашувачкото - со она што предизвикува страв и уплаш“ (Фројд, S.E. 219):

“Lacks” and “Excesses” of Femininity

The occurrence of hysteria in women was for many centuries linked to theories about the womb (*hyster[о]* in Latin). The earliest known medical reference to hysteria is from Egypt in the 19th century B.C. which suggests that certain illnesses of women were caused by the womb traveling around in the body (Creed, 1993). The ancient Greeks who believed that the womb of sexually frustrated women dries up her bodily fluids what makes the womb to move around and make more trouble for the woman. We could go through the whole history of premodern medicine and would find the similar explanations. Should we accept the proposition of Peter Brooks (1993) that nomenclature, the name “hysteria” itself was a two thousand year *destiny* of the disease, which was finally defeated by modern science - mostly by psychoanalysis - and then leave the problem, or could we use these representations as meaningful even in our understanding of hysteria and its different forms today? The womb was - and still is - represented in cultural discourses in an ambivalent way. This organ as a site of creation and reproduction is partly handled with amazement and fascination, but on the other hand it is a source of fear and anxiety. Through her womb, the woman is connected to the cycle of birth, decay and death what reminds men to their mortality and the fragility of all the surrounding world. According to Freud those are the outer - castrated - genitalia of the woman (the mother) which are the most horrifying sights for men. However Freud also refers to the womb as an image in fantasy what releases the feeling of the *uncanny* which “is undoubtedly related to what is frightening - to what arouses dread and horror” (Freud, S.E. 219):

Често се случува невротичните мажи да изјават дека постои нешто чудно (*un-heimlich*, герм.) кај женските генитални органи. Меѓутоа, ова чудно место е влезот за претходниот *Heim* [дом] на сите човечки суштества, за местото каде што секој од нас живеел еднаш одамна и на почетокот. Има една щега која вели „Љубовта е желба за дома“; и кога и човек да сонува место или земја и си каже, уште додека сонува: „ова место ми е познато, сум бил тук и порано“, можеме да го интерпретираме местото како гениталиите или телото на неговата мајка“. (Фројд, S.E. 245)

Современичките на Фројд (Карен Хорни, Хелен Дојч, Мелани Клајн) го сартеле вниманието кон - несвесните - значења на матката како извори и на анксиозност и на љубомора. Теоријата за страв или љубомора кон репродуктивните способности (и органи) на жената всушност била одговор на раните психоаналитичари на фројдовата теорија на завист за пенисот, но дебатата завршила во ѕорсокак и продолжила дури во последните неколку години на феминистичката психоаналитичка теорија (Мичел, 1974).

Ако сево ова го поставиме во контекстот на динамиката на хистеријата и *anorexia nervosa*, ќе биде интересно да се види како концептите на недостиг (недостиг на пенис) и вишок (постоењето на матката кај жените како „екстра“ орган) ќе бидат претставени во психоаналитичките концепти на женскоста. Самите хистерични и анерексично-булинични тела исто така покажуваат недостизи и вишоци: недостаток на сексуален копнек кај хистеријата и анерексијата, недостаток на апетит и „женски“ телесни форми и функции, како што е менструацијата кај анерексијата; „вишокот“ во функционирањето на одредени делови од телото кај хистеријата и булимијата; прекумерно внесување на храна кај булимијата, итн. Интересно е да се забележи разградувањето на „недостигот“ и „вишокот“ во психоаналитичката мисла: ако класичната фројдијанска теорија го потенцира

It often happens that the neurotic men declare that they feel there is something uncanny about the female genital organs. This unheimlich place, however, is the entrance to the former *Heim* [home] of all human beings, to the place where each one of us lived once upon a time and in the beginning. There is a joking saying that "Love is home-sickness"; and whenever a man dreams of a place or a country and says to himself, while he is still dreaming: "this place is familiar to me, I've been here before," we may interpret the place as being his mother's genitals or body." (Freud, S.E. 245)

Contemporaries of Freud (Karen Horney, Helene Deutsch, Melanie Klein) called attention to the - unconscious - meanings of the womb as sources of both anxiety and jealousy. The theory of fear or jealousy of the reproductive abilities (and organs) of the woman was basically a reply of early psychoanalysts to Freud's penis-envy theory, but the debate ended up in a deadlock and continued only in the last few decades in feminist psychoanalytic theory (Mitchell, 1974).

If we put all of these in the context of dynamics of hysteria and *anorexia nervosa*, it is interesting to see how the concepts of both *lack* (lack of the penis) and *excess* (the existence of the womb in women as an "extra" organ) are both represented in psychoanalytic concepts of femininity. The hysterical and anorexic-bulimic bodies themselves also display both *lacks* and *excesses*: lack of sexual desire in hysteria and anorexia, lack of appetite and "feminine" bodily forms and functions such as menstruation, in anorexia; the "excessive" functioning of different parts of the body in hysteria and bulimia; excessive food-intake in bulimia, etc. It is interesting to notice the bifurcation of "lacks" and "excesses" in psychoanalytic thought: while classical Freudian theory emphasized lack, post-Freudian (feminist) object-relations theory puts stress on the excesses of the maternal in interpreting femininity. However there are some

недостигот, пост-фројдијанската (феминистичка) теорија на објект-релации го става акцентот на вишокот на мајчинското во толкувањето на женственоста. Меѓутоа, постојат неколку посебни културни репрезентации на женственоста кои ги отелотворуваат обата атрибути. Најизразената манифестија на внатрешната поврзаност на недосега и вишокот како симболички маркери на женственоста може да се види во оние претстави на жената кои на нејзиното тело му придаваат абнормални, монстрозни карактеристики. *Тийосои* на жената како знак на абнормалност секогаш бил постојан елемент на западната култура и научен дискурс. Своите височини ги достигна во романтизмот, кога фасцинацијата со смртта во себе го содржеше и еротизмот (Геј, 1984). Оваа мешавина на морбидното и еротското исто така е претставена во женското-како-чудовиште. Посочувајќи на опсервацијата дека неколку од пациентите на Фројд биле многу измачувани од фантазии со циркусни животни и карневалски нарушувања, и дистинцијата на Бахтин на „класични“ и „гротески“ тела, Сара ван ден Берг забележува дека хистериичното тело се бори да го достигне класичниот идеал на „чистото, затворено, мазно, дисциплинирано, мирно, хармонично, облечено, грациозно, исправено, миризливо“ тело, но без да сака го преставува гротескиот „нечист, отворен, рапав, несреден, бучен, гол, одбивен, извртен, смрдлив“ труп (ван ден Берг, 1994). Самошто тело за неа претставува пречка, посебна граница, која не ѝ дозволува да живее во светот.

Во *Моќи на ужасот*, Јулија Кристева дава типологија на личниот страв кој го покажува значењето на различните отвори и граници на телото (Кристева, 1982). За Кристева, цената на појавувањето на чисто и прописно, социјално тело е одбивното. Одбивното (*abject*) не е она што е валикан или нечишто на телото, туку она што не си е на вистинското место. Одбивното како маргинално и неаклопливо покажува место на можни опасности и закани, и за личноста и за општеството. Јасната двојничност на емоциите ослободени

particular cultural representations of femininity which embody both attributes. The most expressive manifestation of the interconnectedness of *lack* and *excess* as a symbolic marker of femininity can be found in those representations of the woman which attribute her body abnormal, monstrous characteristics. The *topos* of woman as a sign of abnormality has always been a constant element in Western culture and scientific discourse. It reached its heights in romanticism, where the fascination with death contained also eroticism (Gay, 1984). This mixture of the morbid and erotic is also represented in the female-as-monster. Referring to the observation that several of Freud's patients were deeply troubled by fantasies of circus animals and carnivalesque disorders, and Bakhtin's distinction of the "classical" and "grotesque" bodies, Sara van den Berg notes, that the hysterical body struggles to reach the classical ideal of the "pure, closed, smooth, disciplined, still, harmonious, clothed, graceful, upright, fragrant" body, while unwillingly represents the grotesque "impure, open, rough, disorderly, noisy, naked, awkward, inverted, smelly" corps (van den Berg, 1994). The body itself becomes an obstacle to her, a special boundary, which blocks her from living in the world.

In *Powers of Horror*, Julia Kristeva gives a typology of personalized horror which shows the significance of the various orifices and boundaries of the body (Kristeva, 1982). For Kristeva the cost of the emergence of a clean and proper, social body is *abjection*. The abject is not that which is dirty or impure about the body, but that which is not in its proper place. The abject as marginal and unincorporable signals a site of possible dangers and threats both for the individual and society. The sharp ambiguity of emotions released by the female body is attributed

од женското тело, Јулија Кристева ја припишува на - и светото и извълкано - мајчинското, прагот на постоењето, но и фигура на одбивното (abject). Обожувањето и сгравот поврзани со одбивното (abject) произлегуваат од неговата способност да ги пречекори и надмине ограничувањата на нормите и дефинициите. Мајката - а и: жената - е место на *пощекло* и, како такво, предизвикува анксиозност од императивот за одвојување (од мајката) и прифаќање на Законот на Таткото. Коегзистенцијата на *вишокот* (способност за надминување на ограничувањата) и *недосийгот* (немањето значително заедништво кај машкиот субјект) ја прават жената (опскурен, недопирлив) објект на копнеене, како и невротичен субјект.

Ова нѝ помага да објасниме зошто идеализацијата на жената и на жената како тема на насиљство се две страни од истата паричка. Најтипично на преминот на 19-тиот и 20-тиот век, истото тело, чии репродуктивни капацитети вршеа почитувани, дури и свети функции, беше и безбожно. Денес ова е добро представено со скорошниот пораст на хорор филмови, каде репродуктивните функции на жената станаа тема на најстрашни слики. Во овие филмови, матката симболички е покажана во прикази на интра-материични простори - долги, тесни, кривулести визби или буквально поврзани со женското тело, кое раѓа вонземјани или други застрашувачки суштества (Крид, 1993).

Одвишноста, намноженоста, кои претходно беа асоциирани со мајчинското, денес се заменети во областа на технологиите на репродукција: радио, филм, видео, компјутер, итн. (Дуен, 1990). Како што видовме претходно, слично како во поглед на двосмисленоста на женственоста, овие техники не се само објекти на фасцинација туку и на анксиозност. Удвојувањето, повторувањето, умножувањето на објектите е тесно поврзано со матката во фантазија, не само во смисла на репродукција (и мајчинското) туку, како што вели Фројд, обете може да се сметаат за извори на

by Julia Kristeva to the - both sacred and soiled - maternal, the threshold of existence, but also a figure of abjection. The adoration and fear connected to the abject derives from its capacity to trespass and transgress the boundaries of norms and definitions. The mother - and also: the woman - is a site of *origin*, and as such, releases anxiety about the imperative to separate (from the mother) and to accept the Law of the Father. The coexistence of excess (capacity to transgress boundaries) and lack (missing the substantial unity of the male subject) make the woman the (*obscure, unreachable*) object of desire, and also a neurotic subject.

This helps to explain why the idealization of women and the woman as a theme of violence are the two sides of the same coin. Most typically at the turn of the 19th and 20th centuries, the same body, the reproductive capacities of which performed venerable, even sacred functions, was also to be profaned. Today it is well represented by the recent upsurge of horror films where the birth-giving function of the woman has become a theme of most horrifying images. In these films the womb is shown symbolically in images of intra-uterine settings which are dark, narrow, winding cellars or literally in relation to the female body which gives birth to aliens or other terrifying creatures (Creed, 1993).

The excessiveness and overproliferation previously associated with the maternal, today is replaced into the realm of technologies of reproduction: radio, film, video, computer, etc. (Doane, 1990). As we saw earlier in relation with the ambiguity of the feminine, similarly, these techniques are not only objects of fascination but also of anxiety. The doubling, repetition, the multiplying of objects is closely related to the womb in fantasy not only in terms of reproduction (and the maternal), but as Freud says, both can be regarded as sources of the feeling of the uncanny. These anxieties today can be partly attributed to the increasing

чувството на чудно, невообичаено. Денес, оваа анксиозност делумно му се припишува на зголеменото вклучување на жените во производството на стока во 20-тиот век, што го измени нашиот однос кон тајноста, знаењето и основното прашање на *пощеклайта*.

Покривања и откривања на истината

Стоковата фетишизацијата на женските тела, која беше уште потопична во втората половина на 20-тиот век, е изразена во новиот однос меѓу видливото и невидливото, претставливото и непретставливото и нивните последователни практики и дискурси (Бучи-Глуксман, 1987).

Покривањето како идеа е посебно поврзано со жените и женската сексуалност: поврзано е со женската милозливост и скромност од една страна, и со нивната потчинетост на авторитетот од друга страна. Откривањето, кога жените стануваат видливи, јавни, како репродуктивни и продажни стоки, има специјални женски конотации, не само поради еротизмот на женското тело, туку и поради (женската) персонификација на Природата и Вистината (Јорданова, 1989). Еротската динамика на покривањето (а и на *далечината, ограничувањето, и границата*) е во тоа што го тераат гледачот да фантазира за „она вистинското“ зад него. Жените и нивните тајни секогаш имале темелно двозначен статус, привлечен и страшен (на пример, митскиот случај на Пандора). Традиционално, тајните на природата (универзумот) се идентификувале со тајните на женските тела, па оттаму персонификациите на жените како голи. Вистината е „конечната“ реалност која на крајот е откриена.

Хистериците често се обвинети дека само ја „имитираат“, „глумат“ нивната болест, ја заведуваат надворешната околина, нивните лекари, ја мамат науката и рационалноста,

involvement of women in commodity production in the 20th century, which has altered our relationships towards secrecy, knowledge and the ultimate question of *origins*.

Veilings and Unveilings of Truth

The commodity fetishisation of female bodies which was even more typical in the second half of the 20th century has been expressed in new relations between the visible and invisible, the representable and unrepresentable and their consequent practices and discourses (Buci-Glucksman, 1987).

Veiling as idea is peculiarly connected to women and to female sexuality: it is associated with female charity and modesty on the one hand and with their submission to authority at the other. Unveiling, the making of women visible, public, as reproducible and available commodities has special female connotations not only because of the eroticism of the female body, but because of the (female) personification of Nature and Truth (Jordanova, 1989). The erotic dynamic of veils (and also of *distance, limit* and *border*) is that they make the viewer to fantasize about the “real thing” behind. Women and their secrets have always had a profoundly ambiguous status, being both desired and feared (see e.g. the mythical case of Pandora). Traditionally the secrets of nature (the universe) are identified with the secrets of women’s bodies, so the personifications of women as naked. Truth means “ultimate” reality itself which is finally exposed.

Hysterics are often accused of just “imitating”, “role-playing” their disease, misleading the outside environment, their doctors, deceiving science and rationality, of *hiding the secret*. One

ја кријаш џајнаша. Една можна интерпретација на ова е дека телото на хистериот го „мами“ гледачот, му се „потсмева“ на медицинскиот Поглед. Тоа не дава кохерентна слика, туку фрагментирана, гротескна, на која некои делови или функции на телото станале видливи на искривен, „проблематичен“ начин, а другите секогаш остануваат скриени. Ова е едно објаснување зошто традиционалната медицинска наука отсекогаш била фасцинирана, но и под закана, од симптомите на хистеријата. Телото на хистериците си игра посебна *криенка-миженка*, повикувајќи го другиот да ја истражува тајната, но во моментот кога поканата ќе биде прифатена, хистериот се менува, ја маскира покриеноста на тајната, прави од неа уште еден телесен симптом. Оваа тенденција за покривање и откривање ја прави хистеријата толку мистична, но и срамотна болест. Исто така ни помага да објасниме зошто хистеријата отсекогаш била поврзана со женственоста и не ѝ биле придавани никакви машки карактеристики. Додека се открива - соблекува - жената секогаш има еротска или трагична конотација, а мажот е многу посмешен.

Најистакнатите сили на откривањето во денешно време се науката и медицината. Тие си го присвојуваат специјалниот статус на вистина, привилегирана врска со Вистината и Природата, па така Жената, како персонификација на природата, природно доаѓа како труп за анатомија и други медицински процедури. Сепак, мора да додадеме дека традиционалната биомедицина никогаш не можела да ја одгатне „тајната“, дури и со своите високософистицирани алатки за испитување преку гледање (рентген, ултразвук и други модерни дијагностички техники кои прават слики на внатрешните и надворешните површини на телото). Причина за - делумниот - успех на психоанализата во третирањето на хистеријата беше тоа што Фројд парадигмата на откривањето ја помести од полето на гледањето, во полето на слушањето. Тој е првата личност во историјата на медицината која сериозно ги слуша вербалните пораки на

possible interpretation of this is that the hysterick's body "plays a trick" on the viewer, makes a "mockery" of the medical Gaze. What she displays is not a coherent picture, but a fragmented, grotesque one with some parts or functions of the body made visible in a distorted, "tricky" way while other parts always remain hidden. This is one explanation why traditional medical science has always been fascinated but also threatened by symptoms of hysteria. The hysterical body plays a special *hide-and-seek*, calling the other to explore the secret, but at the moment the invitation is accepted, the hysterick changes, masks the coverage of the secret, makes another bodily symptom from it. This tendency to veil and unveil makes hysteria such a mystical and also embarrassing disease. It also helps to explain why hysteria was always connected to femininity and no male characteristics were attributed to it. While unveiling - undressing - a woman always has an erotic or a tragic connotation, the same for men is much more comic.

The most prominent forces of unveiling in modern age are science and medicine. They claimed special truth-status for themselves, a privileged relationship to Truth and Nature, and the Woman, as the personification of nature was the appropriate corpse for anatomy and other medical procedures. We must add however that traditional biomedicine has never been able to unravel the "secret" even by its highly sophisticated tools of examination connected to vision (x-rays, ultra-sound and other modern diagnostic techniques making *images* of the body's inner and outer surfaces). The reason of the - partial - success of psychoanalysis in treating hysteria was, that Freud displaced the paradigm of unveiling from the field of vision into the realm of *listening*. He was the first person in the history of medicine who listened seriously to the verbal messages of women, who thought that the secret can be found in an other dimension of the senses, in the world of *narratives* which are layered upon each other

жените, која смета дека тајната може да се открие во друга димензија на сетилата, во светот на *наративише*, кои се слоевити како и телесните ткива. Проблемот на фројдовскиот метод е што, следејќи го медицинскиот модел, Фројд - и самиот одличен анатом - ја бара и „конечната вистина“ на тој начин што систематски, еден по еден ги одвртува слоевите на наративот, копајќи подлабоко во „телото на наративот“, во деликатното ткиво на *secrets d'alcôve*, лавиринтот на сеќавања. Фројд воопшто не се сомневал дека токму психата на хистерикот го запоседнува телото. Иако ова била една револуционерна изјава, кажана премногу мистично и ненаучно за тогашната - па и подоцнешната - официјална медицина, еден сосем друг проблем многу повеќе го посрамил Фројд. Неговиот проблем е поврзан со традиционалното гледање на симитомите на хистерикот, со општото верување дека овие симитоми се само комедија, вистинска измама. Откако го наоѓа психичкиот елемент, „приказната“ зад симитомот, едно прашање останува неодговорено за Фројд: кое од двете - телото или умот - ја прави комедијата? Кое лаже? Одговорот пристигнува подоцна, од еден дел на лакановската психоанализа. Како што пишува Биче Бенвенуто: „Обете ја кажуваат вистината, вистината на нивниот конфликт, парадоксалното решение на двета реда на нешта кои конвергираат во телото на жената: средбата - судирот на Симболното и „Реалното“.“ (Бенвенуто, 1994, стр.64) Од ова се чини дека „конечната“ вистина е овде, во точката на срекавање на Симболното и Реалното, на границите на двете територии: на мајчинскиот авторитет и татковскиот Закон, на границите на умот и телото, границите на јазикот. Не е ни чудо што биомедицинските науки со нивниот арсенал насочен кон *шелоп* застанале на оваа граница, и што психоанализата, науката на *умот*, со своите лингвистички техники исто така не можела да ја премине.

Сега можеме да видиме зошто хистеријата била (е?) амблематична за конфликтите на (пост)модерната наука:

the same way as bodily tissues. The problem with the Freudian method was that following the medical model, Freud, himself an outstanding anatomist, was also searching for the "ultimate truth" by unfolding systematically, one-by-one the different layers of the narrative, digging more deeply in the "body of the narrative", into the intricate tissue of the secrets *d'alcôve*, the labyrinth of reminiscences. It was no question for Freud that it is the hysterick's psyche which takes possession over her body. Although this was a revolutionary statement sounded too mystical and unscientific for contemporary - and even later - official medicine, the problem that caused more embarrassment for Freud was something different. His problem was related to the traditional view about the symptoms of the hysterick, the general belief that these symptoms were nothing but comedy, a genuine deception. After finding the psychic element, the "story" behind the symptom, one question remained unanswered for Freud: which one of the two - body or mind - makes the comedy? Who is lying? The answer arrived later, from part of Lacanian psychoanalysts. As Bice Benvenuto writes: "They are both telling the truth, the truth of their conflict, the paradoxical solution of two orders of things converging in the body of the woman: the encounter - clash of the symbolic and of the "real"." (Benvenuto, 1994, p. 64.) From this it seems that the "ultimate" truth is there, at the meeting-point of the Symbolic and the Real, at the borders of two territories: of maternal authority and the paternal Law, at the boundaries of mind and body, the borders of language. No wonder that biomedical sciences with their armour related to the *body* stopped at this border and that psychoanalysis, the science of the *mind* with its linguistic techniques was also not able to go across it.

Now we can see why hysteria was (is?) an emblematic of the conflicts of (post)modern science: the conflict of different

конфликтот на различните димензии - симболичката и реалната, телесната и психичката - е вграден во неа. Но, сè уште нѝ останува едно прашање. Зашто хистерикот застанува на границата, зашто се држи до конфликтот? *Што сака Жената?* Сака сè и ништо. Хистерикот е во конфликт дури и со својот конфликт - како што вели Биче Бенвенуто, *што е во конфликт со собствената измама* (Бенвенуто, 1994). Можеме да претпоставиме дека таа е исплашена од задушливите, мртво-рафачки својства на „добрата“ мајка (и нејзината матка), но во исто време не сака да ја напушти безбедноста и топлината кои таа ѝ ги дава, и исковремено ја привлекува светот на таткото, но исплашена е од моктта и доминантноста кои тој ги символизира. Значи, не сака да биде *нишу мајка нишу татко*, но копнеј да биде *обајцата*. Не сака да биде ниту машко ниту женско, ама исто така сака да биде и двете. Таа се бори за *недиференцијација*.

Лесно можеме да ја проследиме оваа борба во развојот на хистеричните болести од 19-тиот век до денес. Бидејќи ниту една од страните - ни пациентите ниту лекарите - не можела да ја запре оваа криенка, поголемиот дел од класичните симптоми на хистеријата исчезнале, а нови трансформации (и имиња) се појавувале како дел од „големата игра“. Хистериците од минатиот век ги повлекуваа либидиналните сили од некои делови на телото и го пренесуваа либидото на други делови, играјќи со фрагменти од нивните тела. Современите анорексичари ја играат криенката со целата површина на нивните тела, повлекувајќи ги *сийе* (женски) витални сили од нив - ова е фатална комедија „на живот или смрт“ - понекогаш (1:10 случај!) буквально ризикувајќи си ги животите. Двоенсенеста, вечно конфликт, се покажува на еден многу помоќен начин: во случајот на современата анорексија блокирањето на телото, за да не стапи во допир со желбата, се одвива паралелно со моторна и интелектуална (хипер)активност (Блумберг, 1992). Симултаното криенje на телото (и копнегот) и покажувањето на телото во спортивите и другите активности нѝ прикажува уште поостра амбивалентност отколку што

dimensions - symbolic and real, bodily and psychic - are embedded in it. But one question still remains. Why does the hysterick stop at the border, why does she stick in the conflict? *What does Woman want?* She wants nothing and everything. The hysterick is in conflict even with her own conflict - as Bice Benvenuto says *she is in conflict with her own deception* (Benvenuto, 1994). We may suppose that she is both afraid of the suffocating, death-bearing qualities of the "good" mother (and her womb) but at the same time she does not want to leave its safety and warmness, and simultaneously she is attracted to the world of the father, but scared of the power and dominance it symbolizes. So she wants to be *neither mother nor father*, but her desire is to be *both of them*. She does not want to be either female or male, but also wants to be both of them. She is struggling for *nondifferentiation*.

We can easily follow this struggle in the development of the hysterical diseases from the 19th century to the present. As the hide-and seek could not be stopped by either party - neither by patients nor by their doctors - most of the classical hysterical symptoms disappeared while new transformations (and names) of the disease turned up as part of the "big game". Last century hysterics withdrew libidinal forces from *some part* of their bodies while transported libido to others, playing the game with the fragments of their bodies. Contemporary anorexics play the hide-and-seek with the whole surface of their bodies, withdrawing *all* (female) vital forces from it - this is a fatal, "life-or-death" comedy, sometimes (1:10 cases!) literally risking their own lives. The ambiguity, the eternal conflict shows itself in a more powerful way: in case of contemporary anorexia the blocking of the body to get involved with desire occurs parallel with the performance of motoral and intellectual (hyper)activity (Brumberg, 1992). The simultaneous hiding of the flesh (and desire) and exposition of the body in sports and other activities displays even a sharper ambivalence as we saw in the case of classical hysteria. The unresolvable conflict of desire, the desperate cry for

видовме кај класичната хистерија. Нерешливиот конфлкт на желбата, очајниот повик за недиференцијација, желбата да се биде и недоспеш и вишок, се покажани во симптоматологијата на апогехиа нервоса комбинирана со булимија со наизменично менување на одбивање и инесување храна. Меѓутоа, оваа борба не е - и никогаш не била, игра со еден играч. Ниту хистеријата, ниту која и да е друга (психијатриска) болест, не може да се протолкува со индивидуални психички процеси.

Меѓу социјалните научници кои ја проучуваат хистеријата, нашироко е прифатено дека модерниот медицински дискурс одиграл важна улога во конструирањето на женското тело како некомплетно, заболено и диво (Шоултер, 1987). Ако го прифатиме аргументот на антипсихијатриските движења од 1960-тите и 70-тите - и некои подоцнежни постструктуралнистички пристапи - дека сите психијатрички болести се зависни од општествените и културните вредности, и наслорувачките практики, а не од (научна) објективност, „тајната“ на женските болести лесно може да се открие со испитување на општествената контрола и придружните дискурси. Иако е неоспорно дека овие пристапи можат да содржат мноштво важни препознавања и дека нивната експланаторна сила е многу значајна, од друга страна, пак, може да се додаде дека секоја анализа сама по себе е еднодимензионална. Ова е точно и за пристапите кои ги прикажав во овој труд. Меѓутоа, аредностите на толкувањата на симболичките процеси што ги нуди психоанализата и релевантните пораки на академскиот феминизам за родовите односи - заедно со нивните недостатоци - мора да се признаат. Можеме да се согласиме со Џејн Ашер и другите научници кои велиат дека еден мултидимензионален приход, кој го комбинира индивидуалниот пристап со критичната анализа на социјалните процеси, може да резултира со наоѓање на најдобрите одговори; - освен ако не ја бараме „апсолутната вистина“ или „уникатната тајна“ на женските болештини.

Превод: Саше Тасев

nondifferentiation, the wish for being both *lack* and *excess* is expressed in the alternating of refusal and intake of food in the symptomatology of anorexia nervosa combined with bulimia. However this struggle is not - and never has been - a game with a single player. Neither hysteria nor any other (psychiatric) illness can be interpreted solely by individual psychic processes.

It is widely accepted amongst social scientists studying hysteria that modern medical discourse has played an important role in constructing the female body as deficient, diseased and unruly (Showalter, 1987). If we accept the argument of the 1960s and '70s antipsychiatric movements – and of some later poststructuralist approaches – that all psychiatric illnesses are dependent on social and cultural values and labeling practices, and not (scientific) objectivity, the "secret" of female maladies might be easily found by means of the examination of social control and its associated discourses. Although it is indisputable that these approaches may still hold many important recognitions in store and their explanatory force is highly significant one can add on the other hand that each analysis on its own is one-dimensional. This is also true for the approaches I have introduced in this paper. However the values of the interpretation of symbolic processes offered by psychoanalysis and the relevant messages of academic feminism about gender relations – together with their insufficiencies - have to be also recognized. We can agree with Jane Ussher and other scholars who propose that a multi-dimensional approach which combines the individual approach with the critical analysis of social processes may result in finding the best answers; -unless we are looking for the "absolute truth" or the "unique secret" of female maladies.

Белешки

- ¹ Претходна верзија на овој труд беше објавена (под наслов "Her Body Her/Self?") во *Replika, Hungarian Social Sciences Quarterly*, 1998, 99-113.
- ² За кроткото на телото види Michel Foucault: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin, 1979.
- ³ Според некои статистики, 1 од 10 анорексичари во текот на болеста запаѓа во состојба опасна по живот (Gremillion, 1992).
- ⁴ За различните модерни и постмодерни теории на телото види Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- ⁵ "Гротескно" во оваа смисла значи дека површината на телото не е затворена, целосна и мазна туку изгледа како да е отворена, растргната, како да ѝ се гледаат длабочините.
- ⁶ Хистеријата и анорексијата имаат нарцисистички карактер – одреден обид за самоидеализација – и нивните контрапродуктивни ефекти се насиљство против себе.

Notes

- ¹ A former version of this paper was published (under the title "Her Body Her/Self?") in *Replika, Hungarian Social Sciences Quarterly*, 1998, 99-113.
- ² About the docility of the body see Michel Foucault: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin, 1979.
- ³ According to certain statistics 1 of 10 anorectics gets in a life-threatening condition during the course of disease (Gremillion, 1992)
- ⁴ About different modern and postmodern theories of the body see Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- ⁵ "Grotesque" in this sense means that the body's surface is not closed, intact and smooth but it looks as being opened up, torn apart, its depths are visible.
- ⁶ Hysteria and anorexia have a narcissistic character - a certain attempt of self-idealization - and their counterproductive effects mean a violence against the self.
- ⁷ On the role of distance in the enhancement of libido and the increasing of desire see: Sigmund Freud: *On Narcissism*. In: *Standard Edition*, Hogarth Press, London, 1953-1974.

REFERENCES

- Benvenuto, Bice: *Hysteria: Comedy . . . dell'Arte*. In: Bice Benvenuto: *Concerning the Rites of Psychoanalysis Or the Villa of Mysteries*. Polity Press, 1994, 59-69.
- Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. University of California Press, 1993.
- Braidotti, Rosi: *Mothers, Monsters, and Machines*. In: Katie Conboy, Nadia Medina and Sarah Stanbury, (eds.): *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*. Columbia University Press, 1997. pp. 59-80.
- Brooks, Peter: *Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative*. Harvard University Press, 1993.
- Bruch, Hilde: *The Golden Cage: The Enigma of Anorexia Nervosa*. New York: Vintage, 1979.
- Brumberg, Joan Jacobs: From Psychiatric Syndrome to "Communicable" Disease: The Case of Anorexia Nervosa. In: Charles E. Rosenberg and Janet Golden (eds.): *Framing Disease. Studies in Cultural History*. Rutgers University Press, 1992. 134-154.
- Brumberg, Joan Jacobs: *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988
- Buci-Glucksmann: Catastrophic Utopia: The Feminine as Allegory of the Modern. In: Catherine Gallagher and Thomas Laqueur (eds.): *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. University of California Press, 1987. pp. 220-231.
- Clément, Catherine and Hélène Cixous: *The Newly Born Woman*. University of Minnesota Press, 1986. pp. 42, 95.
- Creed, Barbara: *The Monstrous-Feminine. Film, feminism, psychoanalysis*. Routledge, 1993.
- Doane, Mary Ann: *Technophilia: Technology, Representation, and the Feminine*. In: Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller, Sally Shuttleworth: *Body/Politics. Women and the Discourses of Science*. 163-177.
- Douglas, M.: *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London, 1980.
- Freud, Sigmund: The Uncanny. in: *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, Hogarth Press, 1953-1974. vol. 17, 217-52
- Gay, P.: *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*. Oxford University Press, New York, 1984.
- Gremillion, Helen: Psychiatry as Social Ordering: Anorexia Nervosa, a Paradigm. *Social Science and Medicine*. Vol. 35. No.1. pp.57-71. 1992.
- Jordanova, Ludmilla: *Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. Harvester Wheatsheaf, 1989.
- Kristeva, Julia: *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Lawrence, M.: Anorexia Nervosa - the Control Paradox. *Women's Studies International Quarterly*, 2, 93-101, 1979.
- Mitchell, Juliet: *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- Showalter, Elaine: *The Female Malady. Women, Madness and English Culture*. New York, Pantheon, 1985.
- Striegel-Moore, Silberstein, Lisa R. and Rodin, Judith: Toward and Understanding of Risk Factors in Bulimia. *American Psychologist* 41, March 1986
- Ussher, Jane: *Women's Madness. Misogyny or Mental Illness?* Prentice Hall, London, 1991.
- van den Berg, Sara: Textual Bodies: Narratives of Denial and Desire in *Studies on Hysteria*. In: Mary G. Winkler & Letha B. Cole: *The Good Body. Ascetism in Contemporary Culture*. Yale University Press, 1994. 145-171.

Аленка
Жупанчић

ЧИНОТ И ЗЛОТО ВО
ЛИТЕРАТУРАТА

Kога говори за познатиот парадокс на Зенон (Ахил и желката), Лакан (Lacan) забележува:

Бројот има граница и токму во однос на неа е бесконечен. Доволно е јасно дека Ахил може само да ја помине желката – не може да ја стигне. Ја стигнува само во бесконечноста (*infinity*).

Оваа забелешка ни дозволува да разликуваме „две лица на Ахил“: неговото „садско“ и неговото „донжуанско“ лице. Овие „две лица на Ахил“, како што ќе покажеме, многу добро покажуваат што развииме погоре како два аспекта на Кантовата теорија на чинот. Од една страна, имаме бесконечен приод кон светост на волјата за која е потребна (садската) фантазија на бессмртност на телото и, од друга страна, „самоубиствениот“ чин кој секогаш оди „предалеку“ оставајќи празнина во Другиот и со тоа станува парадигма на „диаболично зло“. Со други зборови, или е секогаш така што е потребен уште еден чекор за остварување на (етички) чин или таков чин кој веќе е минат; или уште не сме го добиле објектот (на желбата) или веќе сме го одминале.

„Садското движење“ упатува дека на целиот објект на желбата му пристапуваме *ad infinitum*. Со секој чекор му се приближуваме, сепак никогаш навистина не „го покриваме целото растојание“. Така, како што Сад (Sade) го формулира

Alenka
Zupancic

THE ACT AND EVIL IN
LITERATURE

When speaking of Zeno's famous paradox (Achilles and the tortoise), Lacan remarks:

A number has a limit and it is to that extent that it is infinite. It is quite clear that Achilles can only pass the tortoise - he cannot catch up with it. He only catches up with it at infinity (*infinity*).

This remark allows us to distinguish the "two faces of Achilles": his "Sadian" and his "Don Juanian" face. These "two faces of Achilles," as we will show, articulate very well what we developed above as the two aspects of Kant's theory of the act. On the one hand we have an infinite approach towards the holiness of the will which requires the (Sadian) fantasy of the immortality of the body and, on the other hand, the "suicidal" act that always goes "too far," leaving a hole in the Other, and thus becomes the paradigm for "diabolical evil." In other words, either it is always the case that one more step is required for the accomplishment of an (ethical) act or such an act has already been left behind; either we still have not attained the object (of desire) or we have already exceeded it.

The "Sadian movement" implies that we will approach the whole of the object of desire *ad infinitum*. With each step we come closer to it, yet we never really "cover the whole distance." Therefore, as Sade puts it in his famous statement, we (always) have

во својата позната изјава, ние (секогаш) имаме пред нас *ушие еден* најгор кој треба да се направи. Ова е причината поради која садската „парадигма“ најчесто ни се чини прилично досадна: наративите кај Сад (Sade) напредуваат со многу бавно темпо, „малку по малку“ (како Ахил навистина да сака да ја стигне желката), преоптоварени се со куп „технички детали“ и долги дигресии. Се чини како хероите на овие приказни да го имаат „сего време на светот“ и дека одлагането на остварувањето на задоволство им причинува најголемо задоволство. Ова е парадигмата која истотака го одредува она што го нарекуваме *еротично*.

Од друга страна, тука е „донжуанското движење“, можеби најдобро описано како премногу брз лов. Тука, секој пат кога ќе се упатиме кон објектот на желбата, се движиме пребрзо и без одложување го обземаме. Така, мора да почнуваме повторно и повторно. Ако „садската парадигма“ е монотона (а, сепак нё привлекува со својата неизвесност), „донжуанска“ е повторувачка (но, сепак исполнета со авантури). Разликата помеѓу овие два пристапа може да се формулира и во однос на разликата помеѓу пристап „дел по дел“ или „еден по еден“ кон објектот на уживање. Во првиот случај, телото на другиот го уживаме дел по дел, но кога сакаме да ги споиме деловите, никогаш не можат да сочинат Целина, Едно. Во вториот случај, почнуваме со Едното, уживаме во множењето - „еден по еден“, сепак не можеме да кажеме дека уживавме во *сите*. „Таа“, секоја *една* е всушност *Една-помалку-од*.

Затоа, во секој однос маж/жена – таа, засегнатата (*en cause*) – мора да биде сфатена од перспективата на Една-помалку (*Une-en moins*). Ова веќе ви го предочив во однос на Дон Жуан (...)

Најверојатно не станува збор за случајност што двата обида (обидот да се реагира на Другиот „дел по дел“ или „еден по еден“), кога се преземени сериозно, навлегуваат во територија на „дијаболично зло“. Во ова поглавје одблиску

before us *one more effort* to be made. This is the reason that the Sadian “paradigm” is apt to strike us as quite tedious: Sade’s narratives progress exceedingly slowly, “bit by bit” (as if Achilles were actually trying to catch up with the tortoise), they are overloaded with a myriad of “technical details” and lengthy digressions. It appears that the heroes of these stories have “all the time in the world” and that it is postponing the attainment of pleasure that gives them the greatest pleasure. This is the paradigm that also governs what we call the erotic.

On the other hand, we have the “Don Juanian movement,” perhaps best described as an overly hasty pursuit. Here, every time we set out for the object of desire, we move too quickly and immediately overtake it. So we find ourselves required to begin again and again. If the “Sadian paradigm” is monotonous (yet still attracts us with its suspense), the “Don Juanian” is repetitive (yet full of adventure). The difference between these two approaches can be also formulated in terms of the difference between a “part by part” and a “one by one” approach to the object of enjoyment. In the first case, we enjoy the body of the other part by part, but when we want to “put the pieces together,” they can never make a *whole*, a One. In the second case, we begin with the One, we enjoy a multiplicity “one by one,” yet we can never say that we enjoyed them *all*. “She,” each *one* of them, is essentially *One-less-than*.

That’s why, in any relationship of man with a woman – she who is in question (*en cause*) – it is from the perspective of the *One-less* (*Une-en-moins*) that she must be taken up. I already indicated that to you concerning Don Juan (...)

It is probably no coincidence that both of these attempts (trying to *rejoin* the Other “part by part” or “one by one”), when undertaken seriously, enter the territory of “diabolical evil.” In this chapter we will closely examine the logic of these two “ap-

ке ја испитаме логиката на овие два „пристана“ кон објектот на желба како два одговора на фундаментален безизлез, таа која владее над односот помеѓу волјата и *jouissance* како вистинска срж на чинот. Ке го земеме Валмон (Valmont), главниот лик на Лаклоовите (Laclos) *Les Liaisons Dangereuses*, како херој на садската парадигма и Дон Жуан како парадигма на самиот себе.

a) Случајот на Валмон

Сета приказна раскажана во *Les Liaisons Dangereuses* е поставена на основата на еден вистински мит – митскиот однос на Мертил (Merteuil) и Валмон кој беше прекинат за да почне оваа приказна. Овој однос ни е претставен како вид „оригинално Едно“ кадешто љубовта и уживањето се надополнуваат, уште повеќе затоа што се фундаментално инкомпабилни. Во однос на оваа инкомпабилност, тонот на романот соодветствува на изјавите на Жак Лакан (Jacques Lacan) од неговиот семинар *Encore*: љубовта е поврзана со идентификацијата и затоа функционира според формулата „ние сме едно“. На друга страна се наоѓа уживањето, *jouissance*, кое во принцип никогаш не е „цело“. *Jouissance* на телото на другиот е секогаш делумно, никогаш не може да биде Едно. На почетокот на романот, Мертил го предупредува Валмон за неговото планирано заведување на Мадам де Турвел (Madame de Tourvel) советувајќи го дека таа може да му понуди само половично уживање (*demi-jouissance*), нагласувајќи дека во таков однос 1+1 се секогаш 2 (а, никогаш 1, кое би било дефиниција за „цело(сно)“, „не половично“ уживање). Иако „во вистинското значење“ *jouissance*, уживање, е секогаш само половично уживање, во случајот на Мертил и Валмон стануваше збор за „целосно себе-напуштање“ и „екстаза на чувствата, кога задоволството е прочистено во сопствениот екцес“. Ова е описанот на Маркизата. Валмон пак, го поставува вака: „кога го симпазираме превезот од очите на љубовта и ја присиливме да ги просветли со својот пламен задоволствата на кои ни

proaches“ to the object of desire as two answers to a fundamental deadlock, that one governing the relationship between the will and *jouissance* as the real kernel of the act. We will take Valmont, the hero of Laclos' *Les Liaisons Dangereuses*, to be the hero of the Sadian paradigm and Don Juan to be the paradigm of himself.

a) The case of Valmont

The whole of the story told in *Les Liaisons Dangereuses* is set against the background of an original myth - the mythical relationship of Merteuil and Valmont which was broken off in order for the current story to begin. This relationship is presented to us as a kind of "original Oneness" where love and enjoyment coincided, precisely insofar as they are fundamentally incompatible. Regarding this incompatibility, the tone of the novel agrees with Jacques Lacan's statements from his Seminar *Encore*: love has to do with identification and thus functions accordingly to the formula "we are one." On the other side is enjoyment, *jouissance*, which in principle is never "whole." The *jouissance* of the body of the other is always partial, it can never be One. At the beginning of the novel Merteuil warns Valmont against his planned seduction of Madame de Tourvel, saying that she could only offer him a half-enjoyment (*demi-jouissance*), stressing that in such a relationship 1 + 1 always makes 2 (and never 1, which would be the definition of "whole," "non-half" enjoyment). Although "in the real world" *jouissance*, enjoyment, is always only a half-enjoyment, in the case of Merteuil and Valmont there was an "absolute self-abandon" and "ecstasy of the senses, when pleasure is purified in its own excess." This is the Marquise's description. Valmont on the other hand puts it like so: "when we took the bandage off the eyes of love and forced it to enlighten with its flame the pleasures it envied us." In this mythical relation the antinomy of love and enjoyment is, or rather was, thus abolished.

завидуваше". Во овој митски однос, антиномијата на љубовта и уживањето е, или поточно, била, уништена.

На почетокот постоеше (успешната) сексуална врска, реализирањето на Едно. Валмон и Мертил го раскинаа овој однос затоа што „на поважни грижи им требаше нивното внимание“, затоа што должноста повика. Тие се разделија за доброто на светот и почнаа да „проповедаат вера, секој во својата сфера“ (стр. 28). Сепак, нивниот првобитен однос опстојуваше во сите нивни понатамошни преземања како немерлива големина, споредена со која сите нивни други партнери се покажуваат како несоодветни, откаде што се создава цела серија од првобитната Една. Оваа диспропорција, или поточно, заканата од оваа диспропорција, е причина за љубомората и на Мертил и на Валмон. На пример, кога Мертил влегува во врска во Белрош (Belleroch), Валмон ќе рече:

Всушност, љубов моја, сè додека ги дистрибуираш твоите услуги во повеќе од една одаја, јас воопшто не сум љубоморен; твоите љубовници ме потсетуваат на наследниците на Александар, неспособни да ја задржат меѓусебно мокната империја кадешто јас едниш владеев самиот. Но, да се дадеш целосно на еден од нив! Да постои предизвик на мојата моќ во некој друг маж! Тоа нема да го поднесам; немој да се надеваш на тоа. Прими ме назад, или барем земи уште еден љубовник. (стр. 48)

Логиката тука е: или сум само јас (Валмон) или ред други. И колку е подолг редот, толку е поласково за Валмон. Секако дека привилегираниот љубовник никогаш не може да биде еден од низата. Маркизата го потврдува ова кога како одговор на Валмон, кој ја бара договорената награда по успешното заведување на Мадам де Турвел му вели, „Можеби некогаш сум имала претензии да прифатам цел харем самата; но никогаш не сум била убедена да припаѓам на еден“ (стр. 306).

In the beginning was the (successful) sexual relation, the attainment of a One. Valmont and Merteuil broke this relationship off because "larger concerns demanded their attention," because duty called. They separated for the benefit of the world and started "preaching the faith in their respective spheres" (p. 28). However, their original relationship remained present in all of their subsequent enterprises as the immeasurable measure compared with which all of their other partners turn out to be inadequate, whereby a series opens up from the original One. It is this disproportion or, more precisely, the threat of this disproportion, that is the cause of jealousy on Merteuil's as well as on Valmont's side. When Merteuil engages herself in the relationship with Belleroch, Valmont for instance says:

The fact is, my love, that as long as you distribute your favours in more than one quarter I am not in the least jealous: your lovers remind me of Alexander's successors, unable to maintain between them that mighty empire where once I reigned alone. But that you should give yourself entirely to one of them! That there should exist in one other man a challenge to my power! I will not tolerate it; you need have no hope that I will take me back, or at least take a second lover. (p. 48)

The logic at work here is: it is either me alone (Valmont) or a series of others. And the larger this series is, the more flattering it becomes for Valmont. Of course, the privileged partner can never be a part of the series. The Marquise confirms this when she says in response to Valmont's asking her for the agreed upon reward after his successful seduction of Mme de Tourvel, "I may sometimes have had pretensions to bodying forth a whole seraglio in my person; but I have never been persuaded to belong to one" (p. 306).

Со други зборови, нема однос, нема пропорција, помеѓу Маркизата де Мертиј (Marquise de Merteuil) на една страна, и сите други жени на друга. Истото важи за Виконт де Валмон (Vicomte de Valmont). Тој е бесен кога Маркизата (навидум) унапредува некој друг на „позицијата“ на Еден (и единствен), Мертиј е бесна кога Валмон се обидува да ја замени со низи други жени.

Кога Едното се раздвојува (по нужност), префрлени сме во логиката која математичарите ја нарекуваат „континуум на реални броеви“: бидејќи секогаш има реален број помеѓу било кои два дадени вистински броја, никогаш не можеме да ја отфрлим нивната разлика со постепено намалување, исто како што Ахил никогаш не може да ја стигне желката со постепено покривање на половина од нивната раздалечност. Всушност, тој може да ја престигне желката, но ќе ја стигне само во бесконечноста. Како што Шевалие де Дансен (Chevalier de Danceny) вели во писмо упатено до Маркизата, *ce n'est pas nous deux qui ne sommes qu'un, c'est toi qui est nous deux*. Влогот тука не е конвенционалната формула за љубовта, *ниче двајцата сме едно*, поентата е дека Мертиј е „двајцата“. *Оштитука* ставот на Мертиј: да се биде едно со другиот е можно само ако си (веке) двајцата.

Позадината на дејствата и конспирациите на Валмон и Мертиј лежи на претпоставката дека љубовта може „механички“ да се произведе и регулира, дека нејзиниот „пламен“ може да се зголемува и намалува во согласност со нечии желби. Валмон одлучува да ја натера Мадам де Турвел да се заљуби во него, така тој создава стратегија и систематски ја изведува чекор по чекор, не оставајќи ништо на случајноста. И Мадам де Турвел навистина се заљубува во него. Оваа претпоставка е, како што истакна Младен Долар (Mladen Dolar), централна тема на европската литература од 18 век. Долар, во неговата анализа на Моцартовата опера *Così fan tutte*, ја поврзува со поопштата

In other words, there is no relation, no ratio, between the Marquise de Merteuil on one side and all other women on the other side. The same goes for the Vicomte de Valmont. He is furious when the Marquise (seemingly) promotes someone else to the "post" of One (and only), Merteuil is furious when the Vicomte tries to place her in a series with other women.

When the One breaks apart (as it must), we are transposed into the logic of what mathematicians call the "continuum of real numbers": since there is always a real number between any two given real numbers we can never nullify their difference by gradually diminishing it, just as Achilles can never catch up with the tortoise by successively covering half the distance between them. He may in fact overtake the tortoise, but he will only reach it at infinity. As the Chevalier de Danceny puts it in a letter to the Marquise, *ce n'est pas nous deux qui ne sommes qu'un, c'est toi qui est nous deux*. What is at stake here is not the conventional formula of love, *we two are one*, the point is that Merteuil is "both" (of them). Thus Merteuil's attitude: to be one with the other is only possible if you are (already) both.

In the background of Valmont's and Merteuil's undertakings and conspiracies lies the assumption that love can be "mechanically" produced and regulated, that its "flame" can be risen or lowered according to one's wishes. Valmont decides to make Madame de Tourvel fall in love with him, so he forms a strategy and systematically carries it out step by step, leaving nothing to chance. And Madame de Tourvel does in fact fall in love with him. This assumption is, as Mladen Dolar has pointed out, a central theme in 18th century European literature. Dolar, in his analysis of Mozart's opera *Così fan tutte*, links it to the more general fascination with the machine, the model of *l'homme-machine* or "automaton" as a counterpart to the autonomous subjectivity of the

фасцинираност со машината, моделот на *l'homme-machine* или „automaton“ како спротивственост на автономната субјективност на Просветлението. Според оваа тематика „...највозвишениите чувства можат да се произведат механички по детерминистички закони, можат да бидат предизвикани експериментално и синтетички“. Личноста која го знае ова (во операта *Cosi fan tutte*, философот) може да ракува со овие машини како што тој/тая посакува, предизвикувајќи ги саканите резултати.

Во Лаклоовиот (Laclos) роман, Маркизата де Мертји е во таа положба. Во писмото 106, на пример, таа тврди дека жени како Сесил (Cécile) се само „machines à plaisir“, „машини за пружање задоволство“. Таа додава:

Не заборавај дека на сите им се познати механизмите и моторите на овие машини; и дека, да се употреби безбедно, потребно е да се направи со сета брзина, да се запре навремено, потоа да се уништи. (стр. 254)

Ова знаење е ефикасно само додека е привилегирано. Кога станува „општо познато“, брзо ја губи моќта и ефикасноста. Сепак, во универзумот на *Les Liaisons Dangereuses*, не е знаењето единствениот момент кој го одвојува автономниот субјект од роботите и машините за задоволство. Мертји користи и друг израз кога зборува за нё-субјектите, имено „espèces“ (видови, заб. на преведувачот). *Espèces* се луѓемашини кои можат да се манипулираат и третираат како предмети кои се еквивалентни, заменливи и надоместливи со други. На друга страна би можеле да ги ставиме оние кои Мертји ги нарекува *scélérat* („злобните луѓе“). Само *scélérat* може да се издигне над статусот на објект, машина или предмет. Со други зборови – а, ова може да се смета како суштински мотив на 18-тиот век – *иашекаша кон автономноста* води преку Злошто, злото како „етички став“, злото како проект (а, не само како „повремено зло“). Знаењето само по себе не е доволно. Тоа е всушеност основа

Enlightenment. According to this thematic "... the most sublime feelings can be mechanically produced by deterministic laws, they can be experimentally and synthetically provoked." The person who *knows this* (in the opera *Cosi fan tutte*, the philosopher) can manipulate these machines as he/she pleases, generating whatever results are desired.

In Laclos' novel it is the Marquise de Merteuil that is in such a position. In letter 106, for example, she claims that women like Cécile are nothing but "machines à plaisir," "machines for giving pleasure." She adds:

Don't forget that everyone is soon familiar with the springs and motors of these machines; and that, to make use of this one without danger it will be necessary to do so with all speed, to stop in good time, then to destroy it. (p. 254)

This knowledge, however, is effective only as long as it is privileged. When it becomes "common knowledge" it quickly loses its power and efficacy. Yet, in the universe of *Les Liaisons Dangereuses* it is not only knowledge that separates the autonomous subjects from the automatons and pleasure machines. Merteuil also uses another expression to refer to these non-subjects, namely "espèces." *Espèces* are people-machines that can be manipulated, and treated like things that are equivalent, replaceable and exchangeable for one another. On the other side we could place what Merteuil calls the *scélérat* ("the evil people"). Only the *scélérat* is able to rise above the status of an object, a machine or a thing. In other words - and this could be regarded as an essential motif of the 18th century - *the path to autonomy leads through Evil*, evil as an "ethical attitude," evil as a project (and not just as "occasional evil"). Knowledge itself is not enough. It is in fact the ground of superiority, yet in order for this superiority to be effective something more is required:

на супериорност, но за да биде таа ефикасна, потребно е и нешто друго: одлучување за зло и сила да се истрае во него, без отглед на последиците, дури и на сметка на сопствената добросостојба.

За целите на нашата дискусија, многу интересен аспект на *Les Liaisons Dangereuses* е природата на Валмонтовото заведување на Мадам де Турвел. Целта на Валмон е многу повеќе од само „победа“ над Мадам де Турвел во смисла на „поминување на ноќта“ крај неа. Последново е вушност само дополнителен продукт на еден друг план. Проектот на Валмон со Мадам де Турвел е на своевиден начин, оригинален, не е сосем како другите негови проекти. Турвел не е само мажена, таа е „срекно мажена“, нејзината доблест и лојалност се „вистински“, тие не се како кај „мнозинството жени“ - неискрени и прифатени под притисок на дадени општествени норми и вредности. Од самиот почеток, Валмоновиот пристап кон Турвел не е како кон „уште една“, не ѝ приоѓа како на уште еден вкусно залаче за задоволување на Валмоновиот непостојан апетит. Би можеле да одиме и подалеку и дури и да кажеме дека со заведувањето на Мадам де Турвел, Валмон станува Валмон. Пред ова, тој е само уште една верзија на Дон Жуан, неуморниот заводник кој „освојува“ жени една по друга. Со заведувањето на Мадам де Турвел, Валмон комплетно ја превртува парадигмата на заведувањето: логиката „една(-ен,-но) по една(-ен,-но)“ (или поточно – три по три) е заменета со логиката „дел по дел“, парче по парче, логиката на бесконечен пристап кон целта.

Валмоновиот потфат не го усложнува само светата доблест на Мадам де Турвел, туку вклучително, и особено условите за овој проект поставени од самиот Валмон. Победата мора да биде целосна, вели тој, а тоа значи дека не е доволно Мадам де Турвел да „падне“ на неговите заведувачки напори во момент на збунета страст. Наместо тоа, нејзиното предавање мора да биде направено со размислување и донесено како трезна одлука. Валмон не ја посакува Мадам

the decision for evil and the strength to persist in it regardless of the consequences, even at the expense of one's own well-being.

For the purposes of our discussion, a very interesting aspect of *Les Liaisons Dangereuses* is the nature of Valmont's seduction of Madame de Tourvel. Valmont's aim is far from being simply a "victory" over Madame de Tourvel in the sense of "spending the night" with her. The latter is rather to be a by-product of another plan. The project Valmont undertakes with Madame de Tourvel is somehow unique, it is not exactly like his other projects. Tourvel is not only married, she is also "happily married," her virtue and loyalty are "genuine," they are not - as in the case of "most other women" - feigned and adopted because of given social norms and values. From the very beginning Tourvel is not approached by Valmont as just "one more," she is not approached as just another tasty morsel for Valmont's fickle appetite. We could go further and even say that it is only with the seduction of Madame de Tourvel that Valmont will actually become Valmont. Before this he is just another version of Don Juan, the tireless seducer who "conquers" one woman after another. With his seduction of Madame de Tourvel Valmont completely shifts the paradigm of seduction: the logic of "one by one" (or rather three by three) gives way to the logic of "piece by piece," bit by bit, the logic of the infinite approach to the goal.

What makes Valmont's enterprise so difficult is not only the saintly virtue of Madame de Tourvel, but also and especially the conditions set for this project by Valmont himself. Victory must be complete, he says, which means that it is not enough that Madame de Tourvel gives in to his seductive efforts in a moment of confused passion. Instead, her act of surrender must be a result of reflection and of sober decision. Valmont does not want Madame de Tourvel on the level of the espèces, on the level of all other women - machines for pleasure. When she is to make the

де Турвел на ниво на *espèces*, на нивото на другите жени – машини за задоволство. Моментот кога треба да го направи одлучувачкиот чекор мора да е момент на јасна *свесќа* за сопствената постапка и можните последици од нејзиното делување. Со други зборови, тој ја посакува Мадам де Турвел како *Субјект*.

Тоа е причината поради која Валмон двапати одбива да ги искористи можностите кои му се нудат. Првиот пат е кога ја „разнежнува“ Мадам де Турвел со „благороден чин“. Посочуваме на епизодата кога Валмон (знајќи дека Турвел нарачала негово „надгледување“) оди во соседното село и „широкоградо“ спасува многу сиромашно семејство од товарот на неговата немаштија. За случката ја известува Мертиј со следниве зборови:

Колку ли сме слаби, колку ли е силно владеенето на околностите, ако дури и јас, без никакво размислување за своите планови, можам да го ризикувам сиот шарм на долготрајна борба, сета фасцинација од вредно изведената победа, со прерано прогласување на победа; ако одвлечен од најбудалеста желба би се согласил освојувачот на Мадам де Турвел да не земе никаков надомест за плодовите на својот труд, туку само безвкусната дистинција на додавање на уште едно име на списокот. Ах, нека се предаде, но нека се бори! Нека биде преслаба за да надвладее, но доволно силна за да оддолее; нека ужива во знаењето за нејзината слабост во своето слободно време, но нека не посакува да признае пораз. Бедниот ловец нека го убие еленот изненаден во неговото прибежиште; вистинскиот ловец ќе го изведе на отворено. (стр. 63)

Кон овој извештај додава: *Ce projet est sublime, n'est pas?*, „Зарем не мислиш дека мојот план е вистинска иницијација“.

Овој пасус заслужува коментари и тоа по неколку точки. Како прво, Валмон ја истакнува разликата помеѓу него самиот као

decisive step this step has to be accompanied by the clear awareness of what she is doing and what the consequences of her act may be. In other words, he wants Madame de Tourvel as *Subject*.

This is why Valmont twice refuses to take advantage of opportunities offered to him. The first time is when he “softens” Madame de Tourvel with a “noble act.” We are referring to the episode where Valmont (knowing that Tourvel has ordered his “surveillance”) goes to the village near-by and “generously” saves a very poor family from the seizure of their property. He reports the event to Merteuil, saying:

How weak we must be, how strong the domination of circumstance, if even I, without a thought for my plans, could risk losing all the charm of a prolonged struggle, all the fascination of a laboriously administered defeat, by concluding a premature victory; if, distracted by the most puerile of desires, I could be willing that the conqueror of Madame de Tourvel should take nothing for the fruit of his labours but the tasteless distinction of having added one more name to the roll. Ah, let her surrender, but let her fight! let her be too weak to prevail, but strong enough to resist; let her savour the knowledge of her weakness at her leisure, but let her be unwilling to admit defeat. Leave the humble poacher to kill the stag where he has surprised it in its hiding-place; the true hunter will bring it to bay. (p. 63)

He adds to this report: *Ce projet est sublime, n'est pas?*, “Do you not think my scheme sublime?”

This paragraph deserves comment on several points. First of all, Valmont points out the difference between himself as a person, as a “pathological subject” (who almost gets carried away by lust)

личност, како „патолошки субјект“ (кој за малку не ѝ потклекнува на сласта), и како „професионалец“. Валмон користи неличен израз велејќи дека за малку го загрозил „освојувачот на Мадам де Турвел“, т.е. себе си, како „професионалец“. Следното значајно нешто тука е неговата дефиниција за „опасност“: тој е во опасност, имено, да не добие ништо за својот труд освен бесакусната дистинкција на додавање на уште едно име кон списокот на заведени жени. Намерите на Валмон кон Мадам де Турвел се единствени. Клучното прашање не е дали тој ќе ја „има“ или не, туку дали ќе ја „има“ на правилниот начин. Поинаку кажано, победата не е доволна за победа. Победата на „бедниот ловец“ кој го убива еленот во заседа е една работа, а сосем поинаква е победата на „вистинскиот ловец“ кој го примамува еленот на отворено и не ја користи помошта на факторот изненадување.

Понатаму во приказната, Валмон е понуден со друга можност која не ја искористува. Овојпат на Мертиј ѝ пишува и објаснува: „Како што знаете, победата мора да е целосна. Ништо нема да ѝ оставам на случајноста“ (стр. 232).

Слични нешта кажува и во други писма. Во писмото бр. 6 на пример, вели:

Колку е магично чувството да се биде истовремено и причина и лек за нејзиното каење! Не ни помислевам да ги уништам предрасудите кои ја опседнуваат. Тие само ќе го зголемат моето задоволство и мојата слава. Нека верува во доблеста, но нека ја жртува за мое добро; нека се плаши од сопствените гревови, но нека не ја искушуваат, (стр. 33 – 34).

Во писмото бр. 70, тоа го поставува на следниов начин:
Мојот план, напротив, е да ја направам сосем свесна за вредноста и големината на секое нејзино жртување за мене; да не напредувам толку брзо со неа, па каењето да не може

and himself as a "professional." Valmont uses an impersonal expression saying that he almost put in danger "the conqueror of Madame de Tourvel," i.e., himself as a "professional." The second important thing here is his definition of this "danger": he is in danger, namely, of receiving nothing for his labours but the tasteless distinction of having added one more name to the roll of women he has seduced. Valmont's intentions with Mme de Tourvel are unique. The decisive question is not whether he will "have" her or not, it is whether he will "have" her in the right way. To put it differently, victory itself is not enough for victory. The victory of the "humble poacher" killing the stag where he has surprised it is one thing; quite another is the victory of the "true hunter" who brings the stag to bay, and does not take advantage of the effect that surprise produces.

Later in the story, Valmont is offered another opportunity which he once again does not take. This time he writes to Merteuil in explanation: "As you know, the victory must be complete. I shall owe nothing to circumstances" (p. 232).

He says similar things in other letters as well. In letter 6 he says for instance:

How enchanting to be in turn the cause and the cure of her remorse! Far be it from me to destroy the prejudices that possess her. They will add to my gratification and to my glory. Let her believe in virtue, but let her sacrifice it for my sake; let her be afraid of her sins, but let them not check her; (p. 33-34).

In letter 70, he puts it like so:

My plan, on the contrary, is to make her perfectly aware of the value and extent of each one of the sacrifices she makes me; not to proceed so fast with her that the remorse is unable to catch up; it is to show her virtue breathing its last in long-protracted

да ја стигне; да покажам како остатоците на нејзината доблест се раскршуваат во одложено-продолжени агонии; призмата на свесност постојано да ја држам пред нејзините очи ; (стр. 150).

Сега можеме да видиме поконкретно кон што цели Валмон. Ја води Мадам де Турвел кон правење на некој чекор, потоа застанува, се повлекува и чека таа да стане целосно свесна за импликациите од тој чекор, целосно да го согледа значењето на нејзината позиција. Ако вообичаената постапка на Валмон е да заведе жена, да ја натера да се „обесчести“, а потоа да ја напушти и (доколку може) да ја уништи, со Мадам де Турвел се обидува нешто друго, се обидува да ја „уништи“ пред нејзината вистинска деструкција. Со други зборови, Валмон систематски ја турка Мадам де Турвел кон царството „помеѓу две смрти“.

Росан Рунте (Roseann Runte), во својата студија за „трагичните“ хероини на три 18 вековни романи – *Новајла Елоиза* (*New Heloise*), *Клариса* (*Clarissa*) и *Опасни врски* (*Les Liaisons Dangereuses*) – истакнува дека сите три хероини на овие романи (Цули, Клариса и Мадам де Турвел) имаат едно заедничко нешто, сите, во еден момент стануваат членови на *живише мртви*. Без претерување можеме да кажеме дека ова е еден од клучните мотиви, не само на *Les Liaisons Dangereuses*, туку воопшто на целиот 18 век (и по 18 век затоа што овој мотив може да се најде и на други места). Кога Валмон вели дека Турвел треба да ја држи „призмата на свесност постојано пред нејзините очи“, зборовите треба да не потсетат на друга слика, овој пат од кинематографијата. Посочуваме на филмот *Peeping Tom* (*Суркачош*). Во овој филм, приказната се врти околу круг жени кон се убиени и кои имаат едно заедничко нешто: сите починале со израз на краен ужас во нивните очи. Нивните изрази не се едноставно изрази на преплашени жртви, ужасот на нивните лица е незамислив и никој од истражувачите на убиствата не може да сфати зошто. Овој

agonies; to keep that somber spectacle ceaselessly before her eyes; (p. 150).

We are now in a position to see more precisely what it is that Valmont is after. He leads Madame de Tourvel to make a certain step, then he stops, pulls himself back and waits for her to become fully aware of the implications of this step, to realise fully the significance of her position. If Valmont's usual procedure is to seduce a woman, make her "dishonour" herself, and then to abandon and (if possible) destroy her, with Madame de Tourvel he tries something else: he tries to "destroy" her before her actual destruction. In other words, Valmont systematically pushes Madame de Tourvel towards the realm "between two deaths."

Roseann Runte, in her study of the "tragic" heroines of three 18th century novels - *New Heloise*, *Clarissa* and *Les Liaisons Dangereuses* - points out that all three heroines of these novels (Julie, Clarissa and Madame de Tourvel) have one thing in common, they all become, at a certain point, members of the *living dead*. Without exaggeration we can say that this is one of the key motifs not only of *Les Liaisons Dangereuses* but also of the 18th century in general (and beyond the 18th century as well, as this motif can be found elsewhere). When Valmont says that Tourvel has "to keep that somber spectacle ceaselessly before her eyes" these words should remind us of another, this time cinematic, image. We have in mind the movie *Peeping Tom*. In this movie the plot turns around a series of women who were murdered and who have one feature in common: all of them died with an expression of absolute horror in their eyes. Their expressions are not simply the expressions of terrified victims, the horror on their faces is unimaginable and no one among those investigating the murders can account for it. This enigmatic expression becomes the major clue in the investigation, which turns on what it was that the victims saw before they died, what inspired them with such horror. We might expect that the answer

неразјаснет израз станува главниот патоказ во истрагата, кој вниманието го свртува кон што било тоа што жертвите го виделе пред да умрат, кое ги исполнило со таков ужас. Можеме да очекуваме одговорот да е дека убиецот е некакво чудовиште или дека е маскиран како чудовиште. Но, тоа не е случајот. Решението на мистеријата излегува дека е следењето на сопствениот лик во текот на чинот на убивање. Оружјето со кое се убиени е со две сечила, слични како тие на ножички, и на крајот е ставено огледало, така, жртвата може да види како сечилото навлегува во неа и се гледа како умира. Но, тоа не е сè. Убиецот е во филмскиот бизнис кој ги наведува своите жртви на погодна локација преправајќи се дека им прави „пробно снимање“ за улога во некој филм. Во одреден момент од „пробното снимање“, убиецот ги појавува двете сечила на крајот на држачот на камерата, и го прави својот чекор да ја убие жртвата додека таа гледа во огледалото кое е ставено на објективот кој се приближува. Додека таа го гледа своето умирање, Сиркачот снима сè - фокусирајќи се особено на изразот на страх на жртвата. Неговата опсесија е многу посложена и не е едноставно само таа на убивање жени. Всушност, последното е, во случајот на Валмон, едноставно неизбежен придружен дел на „возвишениот план“. „Сè“ што сака Сиркачот е да го улови изразот на краен ужас на лицата на своите жртви (и можност подоцна да го анализира „на раат“). Нему задоволство му причинува гледањето на другиот кој ја гледа својата смрт. Самиот поглед е, буквально, објект на неговата фантазија.

Ова сценарио е парадигматично за задоволството на Валмон и на неговите планови со Мадам де Турвел. Сака таа да биде целосно свесна за сопствената смрт, многу пред умирањето, сака да види како смртта ги остава своите траги на жив организам, да ја доведе својата жртва до момент кога таа е принудена, ако можеме така да формулираме, да ја живее смртта. Валмон го вели токму ова кога изјавува: *la pauvre femme, elle se voit mourir*, „сиротата жена, се гледа себе си како умира“. Токму ова е нештото кое го фасцинира толку

will be that the murderer is some kind of monster or that he wears a monstrous mask. But this is not the case. The solution to the mystery, it turns out, is that the victims saw their own images while they were being killed. The murder weapon consists of two long, scissor-like blades to the end of which a mirror is attached, so that the victim can see the blade penetrating her and see herself dying. But there is more. The murderer is a filmmaker by profession, who lures his victims to a suitable location under the pretences of having them do a "screen test" for a part in a movie. At a certain point during the "screen test" the murderer reveals the two blades at the end of the camera support, and moves in to kill the victim while she watches in a mirror surrounding the lens that approaches. As she watches herself die the Peeping Tom films it all - focusing especially on his victims expression of fear. His obsession is far from simply that of murdering women. Instead the latter is, as in the case of Valmont, merely an inevitable by-product of a "sublime plan." "All" that the Peeping Tom wants is to catch on film the expression on his victims' faces of the ultimate horror (and the opportunity of being able to study it afterwards "in peace"). His enjoyment consists of watching the other watching her own death. The gaze is here literally the object of his fantasy.

This scenario is paradigmatic for Valmont's enjoyment and of his plans with Madame de Tourvel. He wishes to make her fully conscious of her own death, long before she is to die, he wishes to see death leave its mark on a living organism, to bring his victim to the point where she is forced, if we can put it thus, to *live death*. Valmont says just this when he exclaims: *la pauvre femme, elle se voit mourir*, "the poor woman, she is watching herself dying." This is precisely what fascinates him so much. Thus we cannot help but agree with Valmont when he says that his project is "sublime."

многу". Така, можеме само да се сложиме со Валмон кога вели дека неговиот проект е „возвишен".

Но, што всушност значи „да се живее сопствената смрт" и „да се гледаш себе си како умираш"? Неизречената изјава зад „*la pauvre femme, elle se voit mourrir*" е „*l'heureuse femme, elle se voit jouir*", среќна жена, се гледа како ужива! Затоа, разгледуваме парадигматски случај на перверзнатата позиција по замислата на Лакан: тоа што перверзијакот го ризикува е да нема задоволство за него, туку тоа да остане за Другиот, задоволувајќи го Другиот со дополнителното задоволство кое ѝ недостасува. Перверзијакот сака Другиот да стане „комплетен" субјект со помош на задоволството кое го предизвикува кај Другиот. Намерата на субјективирање на Другиот, како што можеме да видиме, е доста очигледна во романот.

Веќе ја истакнавме дистинкцијата на Мертил помеѓу *espèces* и *scélérat*. Истакнавме дека само *scélérat*, „злобните" можат да го достигнат нивото на автономен субјект додека сите други остануваат само машини или предмети. Сепак, тоа не е сè. Жртвата на Валмон, Мадам де Турвел истотака ќе биде издигната, во еден момент, од нивото на мнозинството машини – *espèces*. А, ја воздигнува нејзиниот мачител: низ неговите раце и низ измачувачтва на кои ја подложува, низ изборот кој жртвата е принудена да го направи, таа станува субјект. Во тој контекст, романот нуди извонредна слика на „првата смрт" на Турвел, на моментот кога конечно го одбира Валмон и „се предава". Лакло (Laclos), преку перото на Валмон ни го дава следниов опис на Мадам де Турвел:

Замислете жена која седи во здрвена неподвижност со непроменлив израз на лицето, се чини како ниту да размислува, ниту слуша, ниту пак разбира; од чии очи кои зјапаат, постојано и неконтролирано паѓаат слези. (стр. 303)

But what exactly does it mean "to live one's death" and "to watch oneself dying?" The unspoken exclamation behind "*la pauvre femme, elle se voit mourrir*" is none other than "*l'heureuse femme, elle se voit jouir*," the fortunate woman, she is watching herself enjoying! We are thus dealing here with the paradigm case of the perverse position as Lacan conceives it: what is at stake for the pervert is not finding enjoyment for himself, but making the Other enjoy, completing the Other by supplying the surplus-enjoyment she lacks. The pervert wants the Other to become a "complete" subject, with the help of the *jouissance* that he makes appear on the side of the Other. This intention to subjectivize the Other is, as we have seen, quite apparent in the novel.

We have already mentioned out the distinction made by Merteuil between the *espèces* and the *scélérat*. We pointed out that only the *scélérat*, the "evil" can reach the level of the autonomous subject, while all others remain mere machines or things. However, this is not all that there is to it. Valmont's victim, Madame de Tourvel is also to be elevated, at a certain moment, from the level of the mass of mere machines, the *espèces*. And it is her tormentor who thus upgrades her: in his hands and through the tortures to which he subjects her, through the choice the victim is compelled to make, she becomes a subject. In this regard, the novel offers a remarkable image of Tourvel's "first death," of the moment when she finally chooses Valmont and "surrenders herself." Laclos gives us, via Valmont's pen, the following description of Madame de Tourvel:

Imagine a woman seated in stiff immobility with a fixed expression on her face, seeming neither to think nor to listen, nor to understand; from whose staring eyes the tears fall continuously and unchecked. (p. 303)

Нели е ова совршена слика на Кондилакова статуа, статуа која како да е спремна да почне сè од почеток, почнувајќи од ништо, како фигура на нов(о) (роден) субјект?

Другиот аспект на романот кој особено нè интересира, во однос на етиката, е прашањето за Валмоновата желба и вина кои се појавуваат во неговата врска со Маркизата де Мертиј. Во одреден момент Валмон ја изневерува врската или пактот со Маркизата и така се откажува од својата „етика“ и „должност“.

Оваа страна на приказната е кондензирана во славното писмо 141 во кое Маркизата де Мертиј пишува писмо во писмо, а подоцна, тоа, скриеното писмо, Валмон едноставно само ќе го транскрибира и прати на Мадам де Турвел. Мислиме на познатото „реторичко“ писмо во кое секоја мисла завршува со фразата „*ce n'est pas ma faute*“, „не сум виновен“:

Секому набргу му здодева сè, ангелу мој; тоа е природен закон. Не сум виновен.

Ако затоа, сега, ми здодеала авантюра која го привлекувала моето внимание 4 смртнички недели, не сум виновен.

Ако, да речеме, мојата љубов е еднаква на твојата доблест – а тоа навистина кажува многу – не зачудува што едното заврши истовремено со другото. Не сум виновен.

Следи дека одредено време те измамувам, но твојата упорна нежност на некој начин ме присили да постапам така! Не сум виновен.

Жена која лудо ја сакам сега инсистира да се откажам од тебе поради неа. Не сум виновен.

Разбираам дека ова е совршена можност да бидам обвинет за измама: но, ако природата на мажите им дарила само постојаност, на жените им дала упорност, не сум виновен.

Веруј ми, треба да најдеш друг љубовник, како што јас земам нова љубовница. Ова е добар, многу добар совет: ако мислиш дека е лош, не сум виновен.

Is this not a perfect image of Condillac's statue, a statue that is about to begin again, from nothing, as a figure of a new(born) subject?

The other aspect of the novel that particularly interests us here, in relation to ethics, is the question of Valmont's desire and guilt as they emerge from his relation with the Marquise de Merteuil. At a certain point Valmont betrays his relationship or pact with the Marquise and thus renounces his "ethics" and his "duty."

This side of the story is condensed in the famous letter 141 in which the Marquise de Merteuil writes a letter within a letter, which letter within Valmont will afterward simply transcribe and send to Madame de Tourvel. We are referring to the famous "rhetorical" letter in which every thought concludes with the phrase "*ce n'est pas ma faute*," "it is not my fault":

One is very soon bored with everything, my angel; it is a law of nature. It is not my fault.

'If therefore I am now bored with an adventure which has claimed my attention for four mortal months, it is not my fault.

'If, that is to say, my love was equal to your virtue - and that is certainly saying a great deal - it is not surprising that the one came to an end at the same time as the other. It is not my fault.

'It follows that for some time I have been deceiving you, but then your relentless tenderness forced me in some sort to do so! It is not my fault.

'A woman that I love madly now insists that I give you up for her sake. It is not my fault.

'I quite realize that this is the perfect opportunity to accuse me of perjury: but if, where nature has gifted men with no more than constancy, she has given women obstinacy, it is not my fault.

'Believe me, you should take another lover, as I take another mistress. This is good, very good advice: if you find it bad, it is not my fault.

Збогум ангелу мој. Те земав со задоволство; те оставам без каење. Можеби ќе се вратам. Таков е животот. Не сум виновен. (стр. 335 – 336)

Валмон не е виновен, а тоа е затоа што ова е природен закон, затоа што Мадам де Турвел го принудила да постапи како што постапува, затоа што друга жена инсисишира да биде така, затоа што природата ги дарила мажите само со постојаност и затоа што животот е шаков. Реториката на аргументот е во таква форма која сосем будалесто, како што се чита понатаму, ја прикажува како бесмислена сопствената основа. Постојаното повторување на „не сум виновен“ (т.е., „Не можев поинаку“) потполно го открива фактот дека сè можеше да биде поинаку само доколку Валмон би посакал така. И секако ова е најболното нешто за Мадам де Турвел. Читайќи го писмото, гледа дека е во позиција во која го изгубила токму тоа поради кое жртвуваше сè друго. Секако, ова е само уште една верзија на процесот на станување на (етички) субјект.

Ова е смртоносно писмо, писмо испишано со отровно мастило со кое Валмон буквально ја убива Мадам де Турвел. Или, поточно, ова писмо е писмо со кое Маркизата де Мертил ја убива Мадам де Турвел со Валмоновиот „меч“.

Од оваа епизода Валмон излегува како вистински „наивец“. Мертил направи да личи на комплетна будала:

Да Виконте, Вие бевте многу вљубен во Мадам де Турвел, и сè уште таа љубов Ве вознемира. Но, бидејќи мене ми беше забавно да направам да Ви биде срам, Вие храбро ја жртвуваше. Полесно Ви е уште 1000 пати да ја жртвувате отколку да издржите задевање. Каде ли е границата на суетата! Мудриот со право ја нарече непријател на среќата. (стр. 340 – 341)

Од друга страна, целата работа завршува со грубото освествување на Маркизата, бидејќи, нејзината долготрајна

‘Good-by, my angel. I took you with pleasure; I leave you without regret. I shall come back perhaps. Such is life. It is not my fault. (p. 335-336)

It is not Valmont's fault, and this is because it is the *law of nature*, because Madame de Tourvel herself forced him to do as he does, because another woman *insists* on it, because *nature* has gifted men with no more than constancy and because *such is life*. The rhetoric of the argument is shaped so that it renders ridiculous, as one progresses, its own basis. The persistent repetition of “it is not my fault” (i.e., “I could not have done otherwise”) fully renders the fact that everything could have been different if only Valmont had wanted it so. And this is of course what is most painful for Madame de Tourvel. As she reads this letter she finds herself in the position of having lost the very thing for which she has sacrificed everything else. This of course is yet another version of the process of becoming an (ethical) subject.

This letter is a lethal letter, a poison-pen letter by which Valmont literally kills Madame de Tourvel. Or, more accurately, this letter is the letter by which the Marquise de Merteuil kills Madame de Tourvel using Valmont's “sword.”

Valmont comes out of this episode as a complete “sucker.” Merteuil has made an absolute fool of him:

Yes, Vicomte, you were very much in love with Madame de Tourvel, and you are still in love with her: you love her to distraction. But because it amused me to make you ashamed of it, you have bravely sacrificed her. You would have sacrificed her a thousand times rather than take a joke. To what lengths will vanity lead us! The sage was indeed right who called it the enemy of happiness. (p. 340-341)

On the other hand, this whole affair results in a rude awakening for the Marquise, because her long held assumption that Valmont

увереност во привлечноста на Валмон кон неа само поради неговата „суетност“, се покажува како целосно оправдана.

Каде можеме да го лоцираме одлучувачкиот момент кога Мертил дознава со сигурност дека Валмон навистина ја љуби Мадам де Турвел? Токму тогаш кога ја жртвува Мадам де Турвел, како што самиот би го описан чинот. Оваа жртва е, затоа што е жртва, далеку од сведоштво за неговата индиферентност кон Мадам де Турвел, таа е доказ на неговата љубов кон неа. Во делот на играта до Валмоновото признание дека загуббата на Турвел е жртва, Мертил одбира совершен начин за дознавање на Валмоновите вистински чувства кон Мадам де Турвел. Му поставува стапица од редот „желба и вина“. Не ја интересира прашањето дали Валмон „објективно“ ги прекршил правилата кои и двајцата се заколнале да ги следат. Одлучувачкото прашање е дали тој ги прекршил „субјективно“, на ниво на својата желба. Така, целта на стапицата на Мертил не е да открие дали Валмон е подготвен да ја жртвува Мадам де Турвел, туку да открие дали раскинувањето со неа го смета за жртвување. Прашањето не е дали Валмон „објективно“ грешел, вистинското прашање е дали се чувствува виновен, тогаш, за Маркизата, тој е виновен. Мертил многу добро знае дека ако Валмон е виновен, тогаш на нејзините провокации ќе одговори токму како што одговара: со жртвување. Ако Валмон се чувствува виновен, тогаш, логиката на суперегото автоматски ќе го натера да го избере, и потоа жртвува, најценетото.

Писмото крие уште еден „заплет“. Фразата *ne suis pas ma faute* не е идеја на Мертил, така не се работи само за „писмо препишано од писмо во писмо“. Почетокот на сево ова е друго писмо кое Валмон го напишал за Меријл, по неговиот „успех“ со Мадам де Турвел. Во ова писмо, тој, меѓу другото, вели: „Не сум вљубен, и не сум виновен ако околностите ме наведуваат да ја играм улогата“ (стр. 328). Значи, за прв пат со изразот „не сум виновен“ се скреќаваме во писмо на Валмон

is attracted to her only because of his “vanity” proves to be entirely justified.

Where can we locate the decisive moment when Merteuil comes to know with certainty that Valmont is really in love with Madame de Tourvel? Precisely when Valmont sacrifices Madame de Tourvel, as he himself puts it. This sacrifice is, because it is a sacrifice, far from a testimony to his indifference to Mme de Tourvel, it is proof of his love for her. In the stage of the game leading up to Valmont's admission that the loss of Tourvel was a sacrifice, Merteuil chooses the perfect way to find out Valmont's real feelings for Madame de Tourvel. She sets a trap for him in the register of “desire and guilt.” The question for her is not whether or not Valmont “objectively” broke the rules they both swore to follow. The decisive question is whether he broke them “subjectively,” on the level of his desire. Hence the point of Merteuil's trap is not to find out whether Valmont is ready to sacrifice Mme de Tourvel, it is to find out whether he considers it a sacrifice to break with her. The question is not whether Valmont has “objectively” done wrong, the real question is whether he feels guilty - if he does feel guilty, then for the Marquise, he is guilty. Merteuil knows very well that if Valmont was guilty, than he would respond to her provocations exactly the way he does: with a sacrifice. If Valmont feels guilty than the logic of the superego will automatically lead him to take what is most precious to him and to sacrifice it.

This letter contains yet another “twist.” The phrase *ce n'est pas ma faute* is not originally Merteuil's invention, thus what we have here is not just “a letter copied from a letter within a letter.” At the origin of all this is another letter that Valmont wrote to Merteuil after his “success” with Madame de Tourvel. In this letter he says, among other things: “I am not in love, and it is not my fault if circumstances compel me to play the part” (p. 328). It is thus in a letter from Valmont to the Marquise that we first

за Маркизата. Таа фраза ја освествува Мертил за тежината на ситуацијата, тоа е реченицата на која таа реагира на тој начин што му раскажува приказна за пријател кој, како Валмон, продолжувал со правење на глупави работи, а потоа тврдел дека не е виновен. Оваа приказна Валмон ја препишуваша од нејзиното писмо и ѝ го праќа на Мадам де Турвр писмото кое беше цитирано погоре.

Мертил многу добро знае дека токму фразата *не сум виновен*, не сум виновен, е најконкретен начин на признавање на вина. Многу добро знае дека поради скриената логика, изјавите како „околностите ме присилија“, „не можев поинаку“, „беше надвор од моја контрола“ се најдобро сведоштво за вината на субјектот. Покажуваат дека, имено, субјектот „ѝ подлегнал на желбата“ (*céder sur son désir*). Дефиницијата за нешто кое би можеле да го наречеме „закон на желбата“ е дека желбата ги игнорира „законите на природата“, за тоа „каков е светот“, или „притисокот на околности“. Токму ова ја поврзува „логиката на желбата“ со (првобитниот) проект на Маркизата и Валмон. Така, кога Валмон *нејзе* ѝ се обраќа со толку смешно оправдание, Мертил го доживува ако невидена навреда. Писмото во писмо кое го праќа на Валмон, кое подоцна го препишуваша и испраќа на Мадам де Турвр, не е само „нож забиен во срце“, туку и сурово потсетување за Валмон дека оваа реторика одговара за автоматите, но не за автономните субјекти. Со други збоарови, потсетува дека додека механичките, човечки суштства, *espèces*, можат да се залажат со овој вид на „фаталистички бесмислици“, непростиво е човек кој се смета за автономно битие, да употреби таков изговор за обраќање на друго автономно битие. Вознемиреноста на Мертил е предизвикана од осудувањето на Валмон *нејзе* да ѝ каже „не сум виновен“, од покажувањето дека ја потценува неа, но и себе си. Се потценува себе си затоа што одbral „млитав“ изговор и неа, мислејќи дека ќе го „голтне“.

come across the expression “it is not my fault.” It is this phrase that makes Merteuil aware of the gravity of the situation, the line to which she responds by telling him the story about a friend who, like Valmont, went on doing stupid things and claiming afterwards that it was not his fault. This is the story that Valmont copies from her letter and sends to Madame de Tourvel, the letter we have already quoted.

Merteuil knows very well that it is precisely the phrase *ce n'est pas ma faute*, it is not my fault, that is the purest form of the admission of guilt. She knows very well that because of their underlying logic, claims like “the circumstances forced me to do it,” “I could not help it,” “it was beyond my control” are the best testimony of the subject's guilt. They show, namely, that the subject has “given way as to his desire” (*céder sur son désir*). The definition of what we might call the “law of desire” is that desire does not pay any attention to the “laws of nature,” to how the “world goes,” or to the “force of circumstances.” This is precisely what links the “logic of desire” to the (original) project of the Marquise and Valmont. So when Valmont addresses *her* with such a flat excuse Merteuil takes it as an outrageous insult. The letter within a letter she sends to Valmont, and that he later copies and sends to Madame de Tourvel is not only a “knife in the heart” of the latter but also a sharp reminder to Valmont that this kind of rhetoric suits only automata and not autonomous subjects. In other words, it is a reminder that while mechanical, human creatures, *espèces*, can be fooled with this kind of “fatalistic crap,” it is unforgivable that a person who believes himself an autonomous subject would use such an excuse when addressing another autonomous subject. Merteuil's irritation comes from Valmont daring to say to *her* that “it is not his fault,” from his showing that he underestimates her, as well as himself. He underestimates *himself* just by using such a lame excuse and *her* because he believes she will “buy” it.

Суштината на законот на желбата е да се почитуваат следниве забелешки на Лакан во *Етика на психоанализата* (*The Ethics of Psychoanalysis*):

Нешто се прави со измама, ако таа се толерира, ако, воден од идејата за добро... се отвори простор за откажување од сопствените барања и си рече, „На, ако работите се такви, треба да ја напуштиме позицијата; никој од нас не вреди толку, и особено јас, па, треба само да се вратиме на вообичаената патека“. Извесно е дека тоа е структурата на *céder sur son désir*. Откако еднаш е помината границата кадешто во еден израз вклопив презир за другиот и за себе, нема враќање.

Токму ова му се случува на Валмон: зачекорува на патеката на неповрат. И, тоа го прави токму во име на доброто (следејќи ја пресметката на Лакан). Кога Валмон ја сфаќа сериозноста на ситуацијата, во очај се свртува кон своите последни резерви. И нуди нешто на Маркизата. И пишува многу „сопружничко“ и љубоморно писмо, ставајќи ја нејзината афера со Дансенси на исто ниво со својата афера со Турвел, и предлага, така да речеме, взајмено простирање. Откако Маркизата остро ја одбива понудата, како и „уценувачкиот“ подтекст („доколку не сакаш да ме изгубиш, подобро да правиш како што ти велам“), во друго писмо предлага Мертил „да ѝ се предаде на желбата“, зашто инаку и двајцата ќе бидат уништени. Во писмото 152, тој ѝ го вели отприлика следново: секој од нас поседува што е потребно за уништување на другиот. Но, зошто да го правиме тоа, ако наместо тоа можеме повторно да го воспоставиме нашето пријателство и мир? Изборот е твој, но треба да знаеш дека негативниот одговор ќе се сфати како објавување на војна. Одговорот на Мертил е: в ред, нека е војна. Затоа, фер е да се каже дека Маркизата е единствената која останува докрај верна на својата должност и одбива да го толерира предлогот на Валмон за взајмено предавство – одбива да ѝ се препушти на желбата:

This point about the law of desire is in keeping with the following remarks of Lacan in *The Ethics of Psychoanalysis*:

Something is played out in betrayal if one tolerates it. If driven by the idea of the good ... one gives ground to the point of giving up one's own claims and says to oneself, 'Well, if that's how things are, we should abandon our position; neither of us is worth that much, and especially me, so we should just return to the common path.' You can be sure that what you find there is the structure of *céder sur son désir*. Once one has crossed the boundary where I combined in a single term contempt for the other and for oneself, there is no way back.

This is exactly what happens to Valmont: he steps onto the path of no return. What is more, he does it precisely in the name of the good (in keeping with Lacan's account). When Valmont realises the seriousness of the situation, he desperately falls back on his last reserves. He offers the Marquise a trade. He writes her a very connubial and jealous letter, putting her affair with Danceny on the same level as his affair with Tourvel and proposing, so to speak, mutual forgiveness. After the Marquise sharply refuses this trade, as well as its "blackmailing" subtext ("if you don't want to lose me, you'd better do what I say"), he suggests in another letter that Merteuil too, should "give way as to her desire," because otherwise they will both be destroyed. In letter 152 he tells her, more or less, the following: Each of us is in the possession of all that is necessary to ruin the other. But why do it, if instead we can re-establish our friendship and peace? The choice is yours but you should know that a negative answer will be taken as a declaration of war. Merteuil's response is: fine, *war it is*. Thus it is fair to say that the Marquise is the only one who remains until the very end loyal to her duty, and refuses to tolerate Valmont's offer of mutual betrayal – she refuses to give way as to her desire:

Тоа што јас го нарекувам '*céder sur son désir*' е секогаш дел од судбината на субјектот со некоја изневера... Или субјектот го изневерува сопствениот пат... или, уште поедноставно, го толерира фактот дека некој со кој се заветил да направи нешто, ја изневерува неговата надеж и не го прави за него ветеното со пактот – каков и да е, успешен или со лоша судбина, ризичен, неперспективен, или навистина поврзан со бунтовништво или бегство, не е важно.

Кога Валмон пишува, „не сум виновен ако околностите ме принудуваат да ја играм улогата“, влегува во игра многу поинаква од претходната. Пресвртот кој се случува од перспективата на „моралниот закон“ (т.е., законот поврзан со позицијата која ја прифаќа како сопствен принцип и која ја одредува неговата субјективност) кон законот на суперегото. Пресвртот е видлив, пред сè, во начинот на кој одговара на писмото на Маркизата. Сопрено е свесен за својата вина, но сè погрешно сфаќа: откажувањето од Мадам де Турвел го сфаќа како цена која мора да ја плати за да се врати на своите стари навики и да се смири со Маркизата. Не сфаќа дека што и да направи, нештата можат само да се влошат. Маркизата не се двоуми дека е способен за жртвување на нештото кое му е најмило. Поентата е дека оваа жртва е најголем доказ за неговата вина. Откажувањето или неоткажувањето од Турвел е „техничко прашање“. Сè што прави оттогаш понатаму задолжително е или премногу или премалку, а доволно за да се заклучи дека станува збор за суперего. Жртвата која се бара од него, ја прави – го одбива објектот кој му е најмил, но со тоа само повеќе се вилеткува во стапицата на суперегото. Ова станува јасно кога ѝ пишува на Маркизата дека само едно нешто може да му донесе поголема слава: повторното освојување на Мадам де Турвел. Затоа Валмоновиот чин е чин кој во суштина останува неостиварен. За да го оствари, мора (постојано) да прави „уште еден напор“.

What I call '*céder sur son désir*' is always accompanied in the destiny of the subject by some betrayal ... Either the subject betrays his own way ... or, more simply, he tolerates the fact that someone with whom he has more or less vowed to do something betrays his hope and doesn't do for him what their pact entailed - whatever the pact may be, fated or ill-fated, risky, shortsighted, or indeed a matter of rebellion or flight, it doesn't matter.

When Valmont writes, "it is not my fault if circumstances compel me to play the part" he enters a game quite different from the one he has previously been playing. We could define the shift he undergoes as a shift from the perspective of the "moral law" (i.e., the law linked to the position he adopts as his principle and which determines his subjectivity) to that of the law of the superego. This shift is visible, first of all, in the way he responds to the Marquise's letter. He is perfectly aware of his guilt, but he gets it all wrong: he understands giving up Madame de Tourvel as a price he has to pay in order to resume his old ways and to make peace with the Marquise. He does not see that whatever he does, things can only get worse. The Marquise has no doubt that he is capable of sacrificing what is most precious to him. The point is that this sacrifice is the ultimate proof of his guilt. Whether he gives up Tourvel or not is a "technical question." Whatever he does from this point on will have to be either too much or too little, and this is enough to establish that we are here dealing with the superego. He makes the sacrifice required of him, he rejects the object most dear to him, but by doing this he only gets further entangled in the snare of the superego. This much is clear when he writes to the Marquise that one thing alone can bring him greater glory: winning Madame de Tourvel back. Thus Valmont's act is an act that remains essentially *unaccomplished*. In order to accomplish it, he (perpetually) has to make "one more effort."

Белешки

¹ Jacques Lacan, *The Seminar, Book XX: On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, New York & London: W. W. Norton & Company 1998, стр. 8.

² Ibid, стр. 129.

³ "Како што со задоволство нагласува кантовецот Сад, може да се ужива само дел од телото на Другиот од единствена причина што никој не видел тело целосно обвиткано околу телото на Другиот до степен на негово опфаќање и фагоцитирање." Затоа мора да се ограничиме на нежни стисоци, како на пример прифаќање на раката или нешто друго – ау, боли!" Ibid., стр. 26

⁴ Choderlos de Laclos, *Les Liaisons Dangereuses*, Harmondsworth: Penguin Books 1961, стр. 31. Сите понатамошни референции се од ова издание и ќе бидат инкорпорирани во текстот.

⁵ Mladen Dolar, "La femme-machine," in *New Formations*, issue 23 (Summer 1994), London: Lawrence & Wishart, стр. 46.

⁶ Види. Roseann Runte, "Dying Words: The Vocabulary of Death in Three Eighteenth-Century English and French Novels," in *Canadian Review of Comparative Literature* (Fall 1979), Toronto: University of Toronto Press, стр. 362.

⁷ Cf. J.-A. Miller, *Extimité* (необјавен семинар), предавање од Април 16, 1986.

⁸ „Ах, верујте ми Виконте, кога една жена се намерува на срцето на друга, ретко неуспева да најде ранлива точка, а раната покатаму е неизлечива. Додека целев на оваа, или насочувајќи Ве Вас, заборавив дека таа е конкуренција која Вие ја одбраавте наместо мене, и дека, всушност, ме ставивте под неа.“ (стр. 341)

⁹ J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, стр. 321.

¹⁰ Ibid., стр. 321.

Notes

¹ Jacques Lacan, *The Seminar, Book XX: On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, New York & London: W. W. Norton & Company 1998, p. 8.

² Ibid, p. 129.

³ "As is emphasized admirably by the kind of Kantian that Sade was, one can only enjoy a part of the Other's body, for the simple reason that one has never seen a body completely wrap itself around the Other's body, to the point of surrounding and phagocytizing it. That is why we must confine ourselves to simply giving it a little squeeze, like that, taking a forearm or anything else - ouch!" Ibid., p. 26.

⁴ Choderlos de Laclos, *Les Liaisons Dangereuses*, Harmondsworth: Penguin Books 1961, p. 31. All further references will be to this edition and will be made in the body of the text.

⁵ Mladen Dolar, "La femme-machine," in *New Formations*, issue 23 (Summer 1994), London: Lawrence & Wishart, p. 46.

⁶ See. Roseann Runte, "Dying Words: The Vocabulary of Death in Three Eighteenth-Century English and French Novels," in *Canadian Review of Comparative Literature* (Fall 1979), Toronto: University of Toronto Press, p. 362.

⁷ Cf. J.-A. Miller, *Extimité* (unpublished seminar), lecture from April 16, 1986.

⁸ "Ah, believe me Vicomte, when one woman takes aim at the heart of another, she rarely fails to find the vulnerable spot, and the wound she makes is incurable. While taking my aim at this one, or rather while directing yours, I had not forgotten that she was a rival whom you had temporarily preferred to me, and that, in fact, you had considered me beneath her." (p. 341)

⁹ J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, p. 321.

¹⁰ Ibid., p. 321.

Виктор Шиков

РЕАЛИЗМОТ - ИДЕОЛОШКИОТ КАМЕЛЕОН (За „реализмот“ на телевизиската слика)

„Животот може да се сфаши само наназад, а сегаак, мора да се живее само напред“ - Серен Киркегор

„Гледаме на сегашноста преку рефлексор. Маршираме наназад во иднинашта.“ - Маршал Меклуан

Зборовите, нашите, до гроба, верни каскадери...

1. Зошто му е некому потребно, особено во областа на естетиката, особено денес, кога веќе полека но сигурно во „виртуелната реалност“ стануваме жртви на нејзиниот кибермимезис, да се обидува да биде „по-реален“ од самата „реалност“?

Веушност, употребата на поимот „реализам“ по инерцијата на ползувањето е слична со течното говорење некој јазик (дури и мајчиниот):

„реализмот“ е паспарту за смисловните мрежи на севозможни теории, заборавјќи ја нужноста притоа да се знаат подробностите на неговата кодифицирана граматика.

Viktor Shikov

Realism – the Ideological Chameleon (On TV image "realism")

“Life can only be understood starting backwards to beginning, but yet it must always be lived forward” - Søren Kierkegaard

“We view the present through a rear-view mirror. We march backwards into the future.” - Marshall McLuhan

Words, our, until the tomb, faithful stuntmen ...

1. Why does anyone need, especially today, when slowly, but steadily we become victims of “virtual reality’s” cybermimesis, to attempt to be “more real” than “Reality” itself?

Actually, the use of the term “Realism”, by inertness of its utilisation, is similar to fluent speech in a certain language (including even the mother tongue):

“Realism” is the pass-par-tous of the sense nets of all-possible theories, forgetting the necessity to be familiar with the details of its coded grammar. “Realism”, as a style strategy and (further)

„Реализмот“, како стилска стратегија и (потоа) реализирана формација, е крајно парадоксален поим: не е ясно, зошто му е на извесен „уметник“ (под наводници, зашто кибермимезисот, со неговата занаетчиска репродуцирачка омнипотентност, ја дестабилизира романтичната привилегија на „избраник“ кој е проколнат или благословен со естетски талент), „да ја репродуцира објективната реалност што го опкружува“, и тоа „на што е можно поверодостоен начин“? Значи, кому му е денес потребно да биде „реалист“ по дефиниција? Не е ли, во овој случај, денес подобро само да се живее, без потреба да се биде свесен на кое ниво на хаосот се наоѓаш? Зошто делата на т.н. „реалистична уметност“, на кои им се анализира и им се припишува уметничка вредност, да бидат по-реалистички и по-реалистични од документаристичките записи, на кои, „уметничкото“ им се суспендира, ситуирани во еден сосема друг, дури и не-уметнички жанр? Зошто метафизичките дајцести со документаристичко проседе на Борхес, да бидат помалку „реалистични“ од апсолутно и класично афирмиралиот „реализам“ на Достоевски или Толстој? Што е тоа „објективна“ реалност, ако се знае дека фантомот на „реалноста“ добива ополнку лица колку што идеологии се обидуваат да го изработат неговиот „траен“ фото-робот, по нивен „вредносен систем“, всушност – по нивен сопствен автопортрет?

„Реалноста“, тоа не се сите попишани зборови меѓу кориците од речникот. Тоа се знае. Инаку, би следувало дека Англичаните се по-реалистични од Македонците, само затоа што имаат повеќе зборови во речникот. „Зборовите имаат значења, а предметите имаат смисла“, велеше Сартр.

Предмети и зборови... Но, смислата е една вечна, универзална празнина на еднаквоважни различности. Изворната реконструкција на прапочетокот е невозможна, би рекол Дерида, читирајќи го всушност, на пример - Лao Це: „Правиме чинија од грутка глина; Празнината во

realized formation, is an infinitely paradoxical term: it is unclear why a certain "artist" (in inverted commas because cybermimesis with its craft-like reproducing omnipotence, destabilizes the romantic privilege of a "chosen one", cursed or blessed with aesthetic talent), "to reproduce the objective reality that surrounds him", and doing so "in the most accurate manner"? So, who needs to be a "realist" by definition these days? Isn't it better to these days, in this case, just live, liberated of the need to be conscious of the level of chaos that one is in? Why should the works of the so called "realistic art", which are analysed and ascribed art value, be more realistic than documentary recordings in which the "artistic" is suspended and situated in an entirely separate, even un-artistic genre? Why would Borges' metaphysical digests with documentary features be less "realistic" than the absolutely and classically affirmed "realism" of Dostoevski or Tolstoy? What is "objective" reality if one knows that the phantom of "reality" takes upon as many faces as the number of ideologies trying to accomplish its "final" computer image in accordance with their "value system", actually – after their self-portrait?

“Reality” is not all the listed words between the covers of the dictionary. That is clear. Otherwise it would follow that Englishmen are more realistic than Macedonians only because they have more words in their dictionary. “Words have meaning, objects make sense”, Sartre used to say.

Objects and words... But sense is an eternal, universal void of equally valid differences. The primary reconstruction of the Beginning is impossible, Derrida would say, actually quoting, for example – Lao Tzu: “We make a bowl using a piece of clay; The “emptiness” of the bowl gives it utility. Therefore, as the

чинијата е тоа што ја прави чинијата корисна. Така, како што опипливото има предности, неопипливото е тоа што го прави опипливото корисно.“

Лао Це стои зад Дерида, како што Леонардо Да Винчи стои зад Мона Лиза. Реалното стои зад Прагматичното, како што Андрогинот стои зад Кентаурот. Зборови и Предмети...

2. Овие прашања, добиваат многу повеќе специфична тежина ако се префрлат на планот на ТВ-сликата, која, од сите други општилни конвенции, го има присвоено прерогативот на „најраспространетиот“, „најуверливиот“, „најтранспарентниот“, „најобјективниот“ пренос на случувањата во „реалноста“. Далеку „по-реалистичен“ од оној на книжевноста, на пример, затоа што е непосредно видлив, „транспарентен“, во споредба со книжевниот реализам кој бара поинтензивен ангажман од реципиентот, во респективно интерактивната комуникација, и во единиот и во другиот медиумски случај. А всушност, не се работи за тоа, кој медиум по-веродостојно на планот на (с)ликовноста, на планот на видливоста ќе ја прикаже, ќе ја репродуцира „реалноста“. Во прашање е интерпретацијата на виденото видливо, т.е., во прашање е „содржинскиот“, „истинскиот“ дел на информацијата. Или, како што подврекува Леонид Шејка во неговиот „Трактат за сликарството“: „Недоразбирањата околу терминот реализам потекнуваат оттаму што реалио не се дадени видливи, материјални нешта, туку реалио е даден односот на субјектот спрема нив, а бидејќи односот меѓу субјектот и предметите е однос на интимна близокост, нештата во илузията на сликата имаат изглед верен на моделите од природата.“

Аспектот на „субјективизација“ (дури и на „солипсизам“), исто така е сенка (која, всушност секогаш сведочи за определеноста на системските хипостази!), контекстуализирачки фон во „радикалната мисла“ од книгата „Совршен злочин“, едно од најдобрите, клучни дела

tangible has its advantages, the intangible is what makes the tangible useful”.

Lao Tzu is behind Derrida, as Leonardo da Vinci is behind Mona Lisa. The Real stands behind the Pragmatic as the Androgynous behind the Centaur. Words and Objects...

2. These questions take upon themselves a more specific weight if applied onto the TV image which, compared to all other communication conventions, has adopted the prerogative of the “most wildly spread”, “most convincing”, “most transparent”, “most objective” broadcast of happenings in “reality”. Far more “realistic” than the one in literature, for instance, because it is directly visible, “transparent”, compared to literature realism that requires a more intense engagement of the recipient in the respective interactive communication in both media cases. In fact, the case is not which media will give a more authentic representation, reproduction of “reality” in regard to imagery, visibility. It concerns the interpretation of the seen visible, i.e. it concerns the “contents”, the “true” part of the information. Or as Leonid Sheika underlines in his “Painting Tractate”: “The misunderstandings accompanying the term *realism* derive from the fact that what is *realistically* given are not visible, material entities, but what is *realistically* given is the subject’s relation to them, and because the relation between the subject and the objects is one of intimate closeness, things in the image illusion have an appearance true to the models of nature”.

The aspect of “subjectivization” (even of “solipsism”) is also a shadow (which actually always witnesses the objectification of the system hypostasis!), a conceptualising background in the “radical thought” from the book “Perfect Crime”, one of the best, key works of Jean Baudrillard, French theoretician of the fatal

на Жан Бодријар, францускиот теоретичар на фаталната легура општество/ медиуми: „Верата во реалноста спаѓа во основните облици на религискиот живот. Таа е слабост на разумот, слабост на здравиот разум, но во ист миг и последна тврдина на фанатиците на моралот и на апостолите на рационализмот. Никој до крај не верува во реалното, ниту во извесноста на сопствениот реален живот. Тоа би било премногу тажно. (...) Зошто не би имало исто толку реални светови колку и имагинарни? Зошто би постоел само еден реален свет, од каде таков исклучок? Всушност, реалниот свет е, меѓу сите останати можни светови, немислив, освен како вид на опасно суеверие. Мораме од него да се одвоиме, како што критичката мисла некогаш се одвои (во име на реалното!) од религиското суеверие. Уште малку напор, мислители! (...) За разлика од дискурсот на реалното, кој става алог на фактот дека постои нешто, а не ништо, и тежнее да се втемели на ветувањето на објективниот и одгатлив свет, радикалната мисла го става својот влог на илузијата на светот. Таа би сакала да биде илузија која повторно ја воспоставува невистинитоста на фактите, незначењето на светот, поаѓајќи од обратната хипотеза дека постои ништо, а не нешто, одејќи по трагата на тоа ништо кое тече под привидниот континуитет на смислата.“

Значи, се работи за еден корозивен, „веселонаучен“ нихилизам преку кој, нештата добиваат поттик за нов реверзилен семиургиски (= сè одново превреднувачки за смислата), бран. Да се верува во „објективната реалност“, всушност е нескромност, егоизам закочен во сопствениот кружен автохипнотички транс од предрасуди, зацапан во нивната безбедно плитка, опасно банална, тавтолошки црвена крв: Кој може, сколастички свесен за сеопштата ахронија на космогонискиот каузалитет, одиапред да тврди дека ја знае трајната, замрзнатата смисла и карактер на сите нешта и на сите луѓе кои го опкружуваат во „објективната реалност“? Чија „реалност“ е „пообјективна“? Јалови се, затоа, сите обиди на теоретичарите на телевизискиот еcran

amalgam society / media: Belief in reality is one of the main forms of religious life. It is weakness of reason, weakness of common sense, but at the same time the last fortress of the fanatics of morality and the apostles of rationalism. No one has absolute faith in the Real or in the certainty of one's own real life. That would be too sad. (...) Why aren't there an equal number of real and imaginary worlds? Why should there be only one real world, why that exception? Actually, the real world is, among all other possible worlds, unthinkable, except as some kind of dangerous superstition. One has to separate from it, just as critical thought at one point separated (in the name of the Real!) from religious superstition. Just a bit more effort thinkers! (...) Contrary to the discourse of the Real, putting its stake on the fact that something exists, not nothing, and aiming to rise on the promise of the objective and enlightening world, radical thought puts its stake on the world's illusion. It would like to be an illusion that once again establishes falsity on facts, the unmeaning of the world, starting from the reverse hypothesis that nothing exists, not something, following the lead of that nothing flowing underneath the delusional continuity of sense.“

So, it's about a corrosive, "merry-scientific" nihilism giving the entities incite for a new reversible semiurgy (=all over revaluation of sense) wave. To believe in "objective reality" is actually immodesty, egoism trapped in its own circular self-hypnotic trance of prejudice, stranded in their comfortably shallow, dangerously banal, tautologically red blood: Who can, scholastically aware of the universal achrony of cosmogonical causality, claim to know the eternal, frozen sense and character of all entities and all humans that surround one in the "objective reality"? Whose "reality" is more "objective"? Vain are therefore all endeavours of theoreticians of the TV screen to postulate axiomatic defence of the objectivity of the TV image, even if they admit its unavoidable, continuing chameleon change of colours

да постулираат аксиоматска одбрана на објективноста на ТВ-сликата, макар и ја признале неговата неизбежна, континуирана камелеонска промена на боите, и мимикричната трансфигурација во сезонски менливиот, помоден пејзаж на актуелните политички идеологии, кои ја ползваат (ТВ-сликата) за минимум општествен консензус, фабрикуван по „нивни“ вредносен систем.

3. Во есејот „Крај на паноптичкото“, Бодријар споменува известно калифорниско семејство, кое во седумдесеттите години од XX век се согласило неговиот живот секојдневно, во 24-часовен директен ТВ-пренос да биде еmitуван во континуитет од седум месеци. По само три недели снимање (масовен воајеризам, всушност), по оперетски перипетии достојни за „реалистичните“ сижеа на сапунските опери „Далас“ или „Династија“, или за теленовелата „Касандра“, семејството се - распаднало!

Ако е дозволена паралела меѓу овој ТВ-пренос и жанровите: „сапунска опера“ и „теленовела“, тогаш таа прво и основно ќе бара оправдание во „тежнението“ кон т.н. „реалистична илузија“ (исто кај, Меккејб, Фиск и Дона Колар - Панова), кое е инерциска аксиома, т.е. неаргументирана херменевтичка платформа на речиси сите теоретичари на погоре споменатите два телевизиски жанра. Всушност, тоа тежнение теоретичарите го бранат со ставот дека публиката, масовно питомо се одушевува од овие жанрови затоа што во нив наоѓа мошне директна социо-психолошка проекција и идентификација на сопственото битие. При тоа, при таа и таква проекција и идентификација, овие теоретичари, уште на самиот свој херменевтички старт не го избегнуваат ни лесно воочливиот парадокс, дека: Од една страна, „популарноста“ на двата жанра ја толкуваат и како последица на потребата за „бегство од РЕАЛНОСТА“, а од друга страна, едновремено, и како последица на „потребата од што е можно поголема РЕАЛНОСТ на драмската претстава“?!

and the mimetic transfiguration in the seasonally fluctuant, fashionable landscape of current political ideologies that use it (the TV image) for minimum social consensus, fabricated after "their own" value system.

3. In the essay "End of the Panoptical", Baudrillard mentions a certain Californian family that in the '70 of the 20th century agreed to have its life broadcasted everyday, in a 24 hour live TV broadcast for 7 months. Only after three weeks of filming (mass voyeurism, actually), after soap operatic plotting concurrent to the "realistic" storyline of the soap operas "Dallas" and "Dynasty" or the TV-novel "Cassandra", the family fell apart!

If such comparison is allowed of this TV broadcast and the genres: "soap opera" and "TV-novel", then it will seek justification in the "aspiration" towards the so called "realistic illusion" (same as with MacCabe, Fiske and Dona Kolar - Panova) which is an inertial axiom, i.e. unargumented hermeneutical platform of almost all theoreticians of the above-mentioned two TV genres. Actually the theoreticians defend this aspiration with the approach that the audience shows mass tame enjoyment in these genres because it finds in them a quite direct socio-psychological projection and identification of its own being. Defending this, that and such projection and identification, the theoreticians even from their very hermeneutical beginning fail to avoid the easily detected paradox that: On one side, the "popularity" of both genres is interpreted as both a consequence of the need to "escape reality", and on the other hand, at the same time, a consequence of the "need for greater REALITY of the play"?

Другите аспекти на близкоста меѓу ТВ-преносот од животот на калифорниското семејство и на сапунските опери и теленовелата, би можеле да ги класифицираме во доменот на: А) – илузија на временски континуум” !) - должината на траењето на серијалот т.н. „мамутски серии“ 2) - секојдневно еmitување; и, во доменот на: Б) – илузија на препознатлив социјален код“ 3) - социолошки, (актуелно) историски стратификуван интериер, и хетерогеност на интрасемејни односи, плус багажот од нивната социјална валентност, и „видливоста“ на навиките, т.е. синтаксата на секодневието);

Вака поставени, нештата ги дозволуваат следниве прашања:
 - Ако е „реалистичната, стилска стратегема“, како што се тврди, двигател на драмските дејствија во овие жанрови, тогаш, од каде потребата за „естетизација“ на „реалноста“, после директниот пренос од животот на едно семејство? Оти (како што забележува Бодријар), после хиперреалноста на тој директен пренос, (во суштина мошне близок на хиперреалноста на сировата сировост на порно - филмовите), прашање е дали не е глупаво одново да се навлекува маската на „свесна наивност“ и повторно да се „поверува“ во „реалноста“ на „реалистичните“ жанрови, сапунска-опера или теленовела?

„Ликовите во „Касандра“, не се супериорни во способностите и гламурот, туку се на рамна нога со гледачот - „исти како нас“, вели д-р Дона Колар Панова во нејзиниот есеј „Едноставни задоволства“. Ако тоа важи, како пресудна реалистична стратегема за популарноста на „Касандра“, тогаш мора уште повеќе да важи и за „транспарентните стратегии“ на споменатиот ТВ-пренос; а тој, пак, не бил ни оддалеку толку хипнотички популарен колку фамозната „Касандра“. Тој ТВ-пренос го нема магнетизмот за социопсихолошка, идентификацијско-проекциска матрица, нако онтолошката основа на неговите ликови, (дури и на степен на - контролно воајерство), е беспоговорно, и неспоредливо

The other aspects of similarity of the TV broadcast of the Californian family's life and soap operas and the TV-novel could be classified in the domain of: A) – illusion of a time continuum! – period the series is broadcasted, so called “mammoth series” 2) – everyday broadcast; and in the domain of B) – “illusion of a recognisable social code 3) – sociologically, (contemporary) historically stratified interior and heterogeneity of inter-family relations, including the baggage of their social valence and “transparency” of habits i.e. the everyday life syntaxes);

Put like this, things allow for the following questions: - If the “realistic, style stratagem” is, as claimed to be, the motion of the dramatic happenings in these genres, then, where does the need for “aesthetization” of “reality” come from after the live broadcast of a family's life? Because (as Baudrillard remarks) after the hyperreality of that live broadcast (in its essence very close to the crude rawness of porno fims) the question is whether it is not stupid to once again draw on the mask of “conscious naivety” and to once again regain “belief” in the “reality” of the “realistic” genres, soap opera or TV-novel?

“The characters in “Cassandra” are not superior because of their abilities or the glamour, but they are equal with the viewer – “same as us”, says Dona Kolar Panova, Phd in her essay “Simple Pleasures”. If that is true as a crucial realistic stratagem for the popularity of “Cassandra”, then it must apply even more so to the “transparent strategies” of the mentioned TV-broadcast; and it, on the other hand, was not even close to the hypothetic popularity of the famous “Cassandra”. That TV broadcast lacks the magnetism for the socio-psychological, identification-projection matrix, although the ontological basis of its characters (even to the level of – controlled voyeurism) is doubtless and far

супериорно поцврста од „реализмот“ на ликовите од „Касандра“.

Или, пак, можеби, сето ова оди во прилог на тезата: „потреба за бегство од реалноста“? Но, ако е така, тогаш повторно, „реалноста“ како фундамент за социо-психолошката матрица на идентификација-просекција, веушност - не постои, оти, како што „тардат“ теоретичарите - токму од неа се бега, и тоа преку овие два „реалистични“ жанра?

А, да се бега од нешто што не постои, значи дека „тоа“ мора да е или сениште, или призрак или - фантом.

4. Кјеркегоровската рекапитулација, тој секогаш задоцнет биографски попис, мото на овој текст, е она што останува на крајот, како агностички заклучок во кој сме заглавени, секојдневно. Ако се секавате, во Андриќевата „Проклета авлија“ (тој вонреден пример на книжевен реализам), нараторот уште на почетокот се повлекува со чувство на срам, со чувство на крадец се повлекува пред една токму таква, кјеркегоровска рекапитулација на „еден завршен човечки живот“. Естетизацијата во „Касандра“, (и не само во неа, туку во „реалистичните“ жанрови воопшто), лежи токму во: „рекапитулацијата“ на опасните врски во животот на централниот лик околу кој се плете наративната мрежа. (Иако, рашомонијадата, тоа кубистичко расчленување на приказната преку јукстапонирање на субјективните наративни линии, а ла Фокнер или Кurosava, на пример, никогаш не ќе се избегне). Тука, во „Касандра“, конвенциите на жанрот ни дозволуваат како гледачи да претпоставиме еден изрежиран крај на однапред избројани епизоди во концептуализирано време. Таков, наместен финалитет, нема во директниот ТВ-пренос од животот на калифорниското семејство. Нема кјеркегоровски рекапитулар, што е и нормално, оти како и животот на гледачот (војлерот, поради „објективноста“ на сликата како стилска тенденција на „реализмот“), така и животот на тоа калифорниско семејство

more superiorly sounder than the “realism” of “Cassandra’s” characters.

Or maybe all this goes to benefit the thesis: “need to escape reality”? But if so, then again, “reality” as the foundation for the socio-psychological matrix of identification-projection, actually does not exist, because, as theoreticians “claim” – it is that the escape is made from, and exactly through these two “realistic” genres?

And to escape something that doesn’t exist, means that “it” must be either a ghost, spectre or – phantom.

The Kierkegaardian recapitulation, the always-delayed biographical summary, motto of this text, is what is left at the end as an agnostic conclusion in which one is trapped daily. If you remember, in Andrić’s “Devil’sYard” (“Prokleta avlija”) (an exclusive example of literature realism), the narrator withdraws from the very beginning with a feeling of guilt; he retreats like a thief before that very Kierkegaardian recapitulation of “an ended human life”. The aesthetization in “Cassandra” (and not only there, but common in all “realistic” genres in general) is exactly in: the “recapitulation” of the dangerous liaisons in the life of the main character around which the narrative web is being woven. (Although the rashomonade, the cubistic fragmenting of the story by juxtaposing the subjective narrative lines, in Faulkner’s or Curosava’s manner, for instance, will never be avoided). Here, in “Cassandra”, the conventions of the genre allow us to, as viewers, suppose a directed ending of a previously set number of episodes in conceptualised time. This kind of deliberate ending is what is missing in the live TV broadcast of the Californian family’s life. There is no Kierkegaardian summary, which is normal, because just like the viewer’s life (the voyeur, for the “objectivity” of the image as a style tendency of “realism”), the life of the Californian family is deprived of the certainty of the end, i.e. – deprived of an art intention, deprived of “form”. That is why that life is not “aestheticized” and therefore the

е лишен од предвидливоста на крајот, т.е. - лишен е од уметничка интензија, лишен е од „форма“. Затоа, тој живот не е „естетизиран“ и, оттука импотентноста на неговата идентификациско-проекциска матрица. Тој обичен живот, сниман и пренесуван „во живо“, е неопределено и непредвидливо - екстензивен. Поради отсуство на „форма“ (=неестетизираност), поради неконцептуализираност на „реалиниот“ времепростор (=како основно свойство на директниот пренос), отсуствува и свесноста за сетингот на внатрешната семиургија на метафизички каконизираниите, иманентни архетипски манихејски опозиции (добар-лош, убав-грд, чесен-нечесен, слаб-силен...), кои се платонски атепорални по нивната природа, и се вградени во структурата на која и да е митологија, и кој било вид нарација, исто така. Тие, всушност, во нас самите, имаат и парадигматско свойство на рудиментарни етички корективи, етички протоплазми кои како компас, по кусо колебање и треперенje, ни посочуваат каде е Север и, ни помагаат да видеме на трагата во следењето на движечката мотивација во т.н. „реалистично“ хипостазирани синџеа. Но, за нив не прави свесни - уметноста.

И, пак ... предмети и зборови ... зборови и предмети ... Но, ако некогаш застанете меѓу железнички шини, двоумејќи се дали локомотивата го закопчува или го откопчува патентот на глобусот, исто како што математичарот се прашува каде се сечат две паралелни линии - и си одговара: „во бесконечноста“ - тогаш, во таа пресечна точка која потсетува на музичкаnota од колосекот на петолинието, таму, зборовите престануваат да имаат значење. На тоа место, во нотата, се снесени музиката и љубовта. Си дозволувам, тој простор да го препознаам во стих од песната „Бело“ („Blanco“), на Октавио Пас, именуван - „ненаселен јазик“ ...

impotency of its identification-projection matrix. That ordinary life, shot and broadcasted "live" is indefinitely and unforeseeably – extensive. Because of the lack of "form" (=unaesthetization), because of the non-conceptualised "real" time-space (=as a basic characteristic of the live broadcast), there is a lack of awareness of the setting of the interior semiurgy of the metaphysically canonised, immanent archetypical Manichean oppositions (good-bad, beautiful-ugly, honest-crooked, weak-strong...) which are platonically atemporal by nature and are integrated in the structure on whichever mythology and whatever narrative as well. They, actually, within us, have a paradigmatic attribute of rudimentary ethic correctives, ethic protoplasm's which, like a compass, after short hesitation and trembling, direct one towards North and help one stay on the lead of the motivation in motion in the so called "realistically" hypostased plot. But, what makes one aware of them is – art.

And once again...objects and words... words and objects... But, if you once stand at a railway, between the rails, wondering whether the locomotive zips-up or zips-open the globe's zipper, just like the mathematician asking himself where the two parallel lines cross - and answering: "in infinity" – then, in that crossing point reminding of a music note of the musical stave gauge, there, the words cease to have meaning. In that space, in the note, music and love are layed. I allow myself the liberty to recognize that space in a verse from the song "White" ("Blanco") by Octavio Paz, named – "unsettled language"...

-A LOVE SUPREME-

to J.K.

Сонце ја исполнува собата. Ја дуе, небаре круг исцртуван во квадрат, што открива во просторот едно мирно срце со сеопфатна бременост на трошка полен. Љубовта е Одисеј, крунисан со сончевина, што стои со нозете залепени во легени од преполовен портокал, откриен меѓу точките од песните на Лорка кој заборавил да чита, и со дланка над веѓите преселнички, чека да из'рти влакното на темницаата, за во очите секоја негова буква да процути со спектакуларна смрт на супернова, додека мразот на свездите се рони во космички штурви. Метафората го апси Мичурин, макрото на морфологијата, но срцето станало игло смесено среде пустиниа од снег, во која љубоморниот челик на една антена го имитира пулсот во едноличен радио-бран. Во петолинието на Стравински, иотите се скици за откршениите носови на откопаните антички бисти што издишуваат иосталгија по хербариумските истории документирани во листови марихуана. Биографии пеплосани низ љубов, капат од испуштените колосеци на музичките тетратки, се одронуваат од ракописот небаре дресирани циркуски болви што скокаат низ тркалицата чад од имитираните бакиежи мижечкум дувани преку петолинието на испотената дланка во постојаната непостојаност на облаците намрштени во Колтрејн, кој одненадеж, прободен од зрак сончевина го пласи камелеонскиот саксофон на сунницата, а под него, пеперутките на недотршените желби стануваат зарови фрлени за да го одврзат математичкиот товар од непрочитаните крила. Срцето е тапанар што ги држи уздите на цезот ослободен во сообраќајниот метеж на љубовта. Да ја немаше љубовта, не ќе имаше што да умре. Неопишива е, оти со страстите си ѝ заслепувачки близу, а рамномерно далечен ѝ е мудрецот поради вкоренетиот шестар на

-A LOVE SUPREME-

to J.K.

Sun fills the room. Inflating it, just like a circle being drawn in a square, revealing in space a calm heart with universal pregnancy of a pollen particle. Love is Odysseus, crowned with sunray, standing with legs stuck in bowls of orange halves, discovered between the full stops of Lorca's songs, who has forgotten how to read, and with the palm over the alert eyebrows, waiting for the hair of darkness to sprout, allowing each letter to flourish in his eyes with the spectacular death of a Super Nova, while the ice crumbling from the stars turns into cosmic crickets. The metaphor arrests Michurin, the morphology pimp, but the heart has turned into an igloo amidst the snow dessert in which the jealous lead antenna imitates the pulse in a one-stream radio wave. In Stravinsky's musical stave, notes are blueprints of the chipped noses of the dug up ancient sculptures signing with nostalgia for the herbarium histories documented in marihuana leaves. Biographies ashed by love drip from the smoked gauges of the music notebooks, chip off from the handwriting like trained circus fleas jumping through tiny smoke wheels of imitated kisses blown with shut eyes over the musical stave from the moist palm in the constant inconsistency of the cross clouds in Coltrane who, suddenly stabbed by a sunray, sticks out the chameleon rainbow saxophone, and beneath him the butterflies of unused wishes turn into dice thrown to unfold the mathematical burden of the unread wings. The heart is a drummer holding the reins of jazz freed from the traffic jam of love. For if there was no love, nothing would be there to die. It is indescribable, because with passions you are dazzlingly close to her, and also equally distant from the wise man for the enrooted callipers of indifference. Love is a space unrevealing to stares full of fragmented memories, and there, to her, leads the vegetarian arrow of feathers plucked in the fight of

бестрасноста. Љубовта е простор недофатлив за погледи полни гобленски сејавања, а до него, до неа, води вегетеријанската стрела со кормило од пердуви искубани во борба на обденични петли. Таму, ти треба да видеш светлина. Таму се сакаат тигрица од кафез и меур од либелла. Можеш ли?

5. „Реалистичноста на сликата директно влијае врз веродостојноста и така е витален дел од културната форма преку која оперира идеолошката практика“, вели Џон Фиске, најцитираниот теоретичар на телевизиските медиуми.

По логиката на Меккејб, за структуирање на „реализмот на наративот“ врз принципот на „хиерархија на дискурси“, и Фиске го прифаќа идеолошки приредениот релационизам на (масовната) комуникација, и го отвора (нечијот) етичкиот аспект во расправата за „реализмот“ на ТВ-сликата. Меѓутоа, ако секоја идеологија која политичкиот систем ја солидифицира во општествени односи според негов, актуелен вредносен систем, не е втемелена во некаква „нормативна етика“, таа се изродува во онтологички фантом, чиј морал има чисто прагматистичка (егоистичка) етиологија, кој потем може да стега во калап на тоталитарна ортопедија, или да ентропира во авантуризам и анархија, како два екстремни пола. „Бог е мртв!“, восклика Ниче. Но, тоа беше крик со едвардмунковска визија која требаше да го прошири ореолот на етичкиот хоризонт.

„Трагите“ кои водат кон „трансценденталното означеност“, ни предочуваат една „прогресивна отсутност“ на апсолутната космогониска суперструктурата, велат Дерида и Еко. Оттука, се чини недоволна и следната дефиниција на Фиске, (како што вирочем се чини дека е и која било друга дефиниција на „реализмот“, „реалноста“): „Реализмот не ја репродуцира реалноста на обичен начин, туку извалекува смисла од неа – суштината на реализмот е во тоа што тој ја репродуцира реалноста во таква форма која ќе ја направи лесно схватлива.

announcing roosters. There, you have to be light. There, the caged tigress and the level bubble stand beloved. Can you?

5. “How ‘realistic’ the image is, directly influences the authenticity and so, is a vital part of the culture form through which ideological practice operates”, says John Fiske, the most commonly quoted theoretician of the TV media.

Following MacCabe's logic for the structuring of the “narrative realism” on the principle of “hierarchy of discourses”, Fiske accepts the ideologically presented relations of (mass) communication, and, opens the (eternal) ethical aspect of the dispute on TV image “realism”. But, if every ideology that the political system solidifies in social relations according to its own, current value system, is not set in some “normative ethics”, it turns into an ontological phantom whose morality has a purely pragmatic (egotistic) etiology which can, later, squeeze things into a model of totalitarian orthopaedy or to entropise into adventurism and anarchy as two extreme poles. “God is dead”, cried Nietzsche. But it was a cry seen through the vision of Edvard Munch supposed to enlarge the aureole of the ethic horizon.

“The leads” to the “transcendental marked”, presents us a “progressive absenteeism” of the absolute cosmogonic superstructure, say Derrida and Eco. Thus, the insufficiency of the following definition given by Fiske (just like any other definition of “realism”, “reality”): “Realism does not reproduce reality in an ordinary way, but extracts meaning from it – the essence of realism is that it reproduces reality in a form that makes it understandable. “It does this primarily by convincing that all connections and links between its elements are pure and

Тој го прави тоа примарно со тоа што се уверува дека сите врски и линкови меѓу неговите елементи се чисти и логични, дека наративот ги следи основните закони на причина и последица, и дека секој елемент постои со цел да помогне да се создаде смисла: ништо не е чудно или случајно.“ (После секој одигран чин на академски апстрактна неризична сериозност на дефинициите, секогаш треба да се биде на штрек: секогаш ќе има барем двајца пензионирани реалисти, кои ќе ни се смејат од мапетшоувската темница на нивната поротничка ложа...)

„Чисто, обично, логично, чудно, (не)случајно, основни закони на причина и последица...“, вели Фиске.

Можеби. Но секогаш, постојано е отворено прашањето: За чија прагма, за чија актуелно системски, законски оправдана хиерархија?

logical, that the narrative follows the basic laws of causality, and that each element exists with the aim to help create sense: nothing is strange or accidental". (After each played act of academic, risk-free seriousness of the definitions, one always has to be alert: to always have at least two retired realists who will laugh at one from their Muppet Show like darkness from their juristic booth...)

“Pure, ordinary, logic, strange, (in)accidental, basic laws of causality...”, says Fiske.

Maybe. But a question is always open: For whose pragma, for whose current systematic, legally justified hierarchy?

Translated by Rodna Ruskovska

Литература

1. Shejka, Leonid - "Traktat o slikarstvu"; Sombor, 1995 g.
2. Bodrijar, Zan - "Savršeni zločin", spisanie "Aleksandrija", N 8, Beograd, 1999 g.
3. Bodrijar, Zan - "Simulakrum i simulacija", Novi Sad, 1991 g.
4. Panova, Dona Kolar - "Ednostavni zadovolstva", spisanie "Kulturen zivot", N 4/97 g. Skopje;
5. John, Fiske - "Televizion culture", Methuen, London, 1987 g.

REFERENCES

1. Shejka, Leonid, "Traktat o slikarstvu"; Sombor, 1995 g.
2. Bodrijar, Zan - "Savršeni zločin", spisanie "Aleksandrija", N 8, Beograd, 1999 g.
3. Bodrijar, Zan - "Simulakrum i simulacija", Novi Sad, 1991 g.
4. Panova, Dona Kolar - "Ednostavni zadovolstva", spisanie "Kulturen zivot", N 4/97 g. Skopje;
5. John, Fiske - "Televizion culture", Methuen, London, 1987 g.

Катица Кулавкова

Katica Kulavkova

ЦРНА МЕСЕЧИНА

Се привикнав да постојам
ексклузивно, на Погибел

дури времето се мереше ноќе
како жена
дури со змијата ме споредуваа
со фалусот и ламјата
ја усвршив техниката
на помрачувањето, прелубата

немам причина да се натпреварувам
со лубето, не ги обожавам идеите и предметите
како нив, но и мене ме застрашува
Диве, Ероте, песјата страна
на жедбата, ненаситоста, иштафот
и мене бесови ме беспокојат, лунки
Шејтане, постојано сакам нешто младо
- Новина, Полутка, Полнеж

устата ми запени од подигање удини
јазикот од каскање, чинки чинење
од вдахновение и празноверие
и мене ме плаши изгревот на зајдисонце
коцкањето со светлоста
за само три дена лажовен

BLACK MOON

I've got used to existing
exclusively, at Black Moon

while the time was measured at night
as a woman is
while they compared me to the snake
the phallus and the dragon
I perfected the technique
of eclipsing, the adultery

I have no reason to compete
with people, I don't worship ideas and objects
as they do, but I too am scared
Djinn, Erot, by the dog side
of thirst, insatiability, craving
I too am tormented by rage, lunacy
Satan, I keep on wishing for something young
- New, Half, Full

my mouth spumes from lifting lean meat
my tongue from nibbling, probing
from spirituality and superstition
I too am scared by the sunrise at sunset
gambling with light
for only three days deceitful

три дена налуничав
 три дена трикрак, троглав жив-отец
 и мене ме тревожи што долго
 веќе многу долго преврат нема
 вртолуи, бела ноќ
 на мојов месечински, на твојот животински појас
 вртелешко вселенска, машка анатемо

Сонце мое.

three days lunatic
 three threesided, three shortlived days
 I too am distressed that for a long time
 a very long time there is no reversal
 a moon phase, a white night
 of my moon belt, of your animal belt
 you space merry-go-round, you male anathema

my Sun.

(Translation by Elizabeta Bakovska; ed. by Dijana Mitra)

Роенje пчела

Мат, мат, Маат! Там, там, там! Атман!

Еве ти матице материка, мирис
 на Хиниос во кошарето, пчелинок растринен
 и во цвет. Сè е создадено за тебе, пчело
 и небето, и кукиштето
 подзинати како гладни усти
 конус на копнект - дом...

Врти се роју умен, вртлогу
 ти кој си на небо, биди на земја

вртилишта, улишта, восочни легла
 рам-меморија на приземје и кат давам
 за твојот „латински цагор“¹
 за твојот бесценет секрет
 меден збор, афродизијак

и медовината капната од небо ти ја давам
 на серафим налик и на мираз
 од нечија блага душа

SWARMING BEE

Mat, mat, Maat! Tam, tam, tam! Atman!

Here is thyme for you queen bee, Hypnos
 scent in your beeskep, hive in friction
 and in blossom. Everything is made for you, bee
 the sky, the hive
 gaping as hungry mouths
 a yearning cone, a home,

Spin you astute swarm, whirlpool
 you that are in the sky, be on the earth

colonies, bee-hives, wax beds
 ram-memory in the basement and on the floor I give
 for your Latin din 1)
 for your priceless secretion
 a honey-sweet word, an aphrodisiac

even the mead dripping from the skies I give to you
 like an archangel and dowry
 from somebody's sweet soul

и изблик на вечноста ти нудам
„гола како кокошкин врат“
за да се собереш, сакана
да дојдеш на врв врба
во моето гнездо озарено со етер
со екстракт од масло
со медоносно билје

ти нудам енigmatични игри
крестословки, ребуси
пополнување на празнините и сотките
осмислување на келиите -
безбројните восочни клетки
ко минијатурни смрчки
Се -
за малку млеч и полен
за прополис и густо прозирен
леллив и лизгав јантар
амброзија и жолт јаспис

за твојот балсам на бесмртноста
за твојот сладок прелив на младоста
за драмата на творењето
за смолата на детството - разлеаниот сируп
или
сакаш недвосмислено да кажам:
за мед, мелиса!

Потоа слези долу, подолу
зад овој свет, зуејки задумно, чудовишно

even a gush of eternity I offer you
"nude as a chicken neck"
so that you collect yourself, beloved
so that you come to the top of the willow
to my nest glowing with ether
with oil extract
with honey-giving herbs

I offer you enigmatic games
crosswords, puzzles,
to fill in the spaces and honeycombs
to make meaningful the cells -
the numberless wax cells
like miniature morels
Everything,
for a bit of bee bread and pollen
for propolis and thickly transparent
sticky and slimy amber
ambrosia and yellow jasper

for your immortality balsam
for your sweet youth topping
for the creation drama
for the childhood resin' the spilt syrup
or
do you want me to say it clearly:
for honey, molasses!

Then come down, lower down
behind this world, dinning madly, monstrously

Buy [www.123RF.com](#)

(Translation by Elizabeta Bakovska, ed. by Dijana Mitra)

Шкорпија**-елегија-**

Живот-инка што не би ја зел
никој в скут да ја гали
гал-гал, гуш-гуш.

Ни елегиски дистих за неа, ни
добра мисла, ни слатко
за добредојде. Само
отров на кукиниот праг
ситен прашок компиррова златица
зрица солна киселина, пине и пинтранд:

само безброј залудни барикади
затворени прозорци
јарко сонце:

само споменот на Елизабета
и египетско-римската сценографија.

Сидовите се створени за неа
- хиена. Плутонова питорескна точка,
туѓо-нагазишти
вештеричен клиторис:
чкрапја, рачец, *scorpius balcanicus...*

Решението е во леглото. Најди го
тој кревет на плодност и тровност
тоа котилиште, ведилиште, множилиште.
Прогресивно, геометриско, хтонично.
Расцепи ја гнилата корупка на трупите.
Паднатиот орев, скриениот пергамент
за Амор и Психа, од ларви здивен
од гадинки и јајца.

SCORPION**(an elegy)**

A living-thing that nobody would take
into their lap to caress
hug-hug, pat-pat.

Nothing to greet it, no elegiac couplets,
no benevolent thoughts, no fruit preserves
to welcome it. Only
poison on the threshold
fine powder, potato beetle
grains of boric acid, Borax, Flit:

only countless useless barricades
shut windows
blazing sun:

only a reminder of Elizabeth
and the Egypto-Roman setting.

The walls were made just for it
—a hyena. Pluto's picturesque point,
stir-up of a hornet's nest
the clitoris of the witch:
a harpy, a scorpion fish, *scorpius balcanicus...*

The solution is in the hotbed. Find that
bed of fertility and venom
this spot of aggregation, accumulation, multiplication.
Progressive, geometric, chthonic.
Strip the rotten bark from the logs.
The fallen walnut, the hidden parchment
on Eros and Psyche, seething with larvae
with vermin and eggs.

Онаа која признава само подлоги влажни
и мрачни, подземја непожелни
дома, избива одненадеж како пожар
лази по таваните божем по одбрано небо
без брзината на лебарките
глувците и осите.

Неприлагодена и грозоморна
без митологијата на старите.

Можеби желна болна смрт, прна магија
страдна по топли утроби
свездени мигови: ренесанса.

Или можеби Јас
не сум за таков свет!

The one that accepts only damp dark
surfaces, and underground routes undesirable
in all homes, it flares up suddenly like a fire
crawls over ceilings as if over a designated sky
without the speed of cockroaches
mice and wasps.

Unadapted and dreadful
without the mythology of the ancients.

Perhaps it's a wishful, painful death, black magic
yearning for warm wombs
starry moments: renaissance.

Or perhaps it's Me
Not cast for such a world.

(translated by Rajna Koska; copy-reading: Margaret Reid)

¹ Силвија Плат, стихови од песните „Доаѓање на пчелината кутија“ и „Состанок на пчелата“, објавени во збирката *Ariel* 1963, Zagreb, Prosvjeta 1986.

Милчо Манчевски

Milcho Manchevski

ДУХОТ НА МАЈКА МИ

Куса книга...

1.
Around 6:30 the winter ended.

2.
Have you heard the argument?
Is there no offense in't?

3.

МАЈКА

Кога си анемичен ни комарците не те касаат
и мајка ти не е тута по небото полека се лизга и остава
бела трага во голема столица превртена наопаку додека
наоколу се чисти и добиваш голема цамлија...
... а телефонската жица ти е папочна врпча.

4.
...and they all talked about Joujou's orgasm.

5.

Мириса на лето
млака мека промаја
во која лебдее мал мирис
Мириса на лето

THE GHOST OF MY MOTHER

A short book of fiction....

1.
Around 6:30 the winter ended.

2.
Have you heard the argument?
Is there no offense in't?

3.

MOTHER

When you're anemic even the mosquitos won't bite you and
your mother's not here gliding slowly across the sky, leaving a
white trail in a big chair turned upside down while they're
cleaning around you and you get a big marble...
... as the phone line is your umbilical cord.

4.
...and they all talked about Joujou's orgasm.

5.

Smells like summer
mild soft draft
in which small scent hovers
Smells like summer

6.

Superman & Robin Hood are still alive in Hollywood.

A folk song on Radio Ljubljana

19-20. 6. 83

7.

На 21. октомври 83, околу 4 саат сонував некој морбиден сон. Се разбудив од тоа колку беше страшен. Беа некој луте од загробниот живот. Ми беше страв да продолжам да спијам, а и да станам. Земав да читам книга. Прочитав една глава од „Белград за почетници“ на Богдан Тирнаниќ. Знаев дека е ведра книга и дека ќе ме разведри. После заспав.

21. 10. 83

8.

The object of war is not simply to kill, but to convince the survivors to submit.

9.

Польубио ју је и рекао:

- „Политика“,
као новине.

&

“The question is,” said Alice, “whether you can make words mean so many different things.”

“The question is,” said Humpty Dumpty, “which is to be master - that’s all.”

6.

Superman & Robin Hood are still alive in Hollywood.

A folk song on Radio Ljubljana

19-20. 6. 83

7.

On October 21, 83, around 4 AM I had this morbid dream. It was so scary I woke up. There were some people from life after death. I was afraid to go back to sleep, but also to get up. I started reading a book. I read a chapter from “Belgrade for Beginners” by Bogdan Tirkanic. I knew it was an upbeat book and it would cheer me up. Then I fell asleep.

21. 10. 83

8.

The object of war is not simply to kill, but to convince the survivors to submit.

9.

He kissed her and said:

- “Politics”,
like the newspaper.

&

“The question is,” said Alice, “whether you can make words mean so many different things.”

“The question is,” said Humpty Dumpty, “which is to be master - that’s all.”

10.

UP TO 103

CONTENTS

- Introduction VII
 Acconci 2-7
 Atkinson 8-21
 Atkinson, Bainbridge, Baldwin, Hurrel 22-25
 Bainbridge 26-31
 Baldessari 32-33
 Barry 34-41
 Barthelme 42-43
 Battcock 44-45
 Becher, B. and H. 46-49
 Bochner 50-59
 Buren 60-77
 Burgin 78-87
 Burgy 88-91
 Burn 92-95

10.

UP TO 103

CONTENTS

- Introduction VII
 Acconci 2-7
 Atkinson 8-21
 Atkinson, Bainbridge, Baldwin, Hurrel 22-25
 Bainbridge 26-31
 Baldessari 32-33
 Barry 34-41
 Barthelme 42-43
 Battcock 44-45
 Becher, B. and H. 46-49
 Bochner 50-59
 Buren 60-77
 Burgin 78-87
 Burgy 88-91
 Burn 92-95

11.

ВКУСОВИ НА СОБИ

Некои чудни вкусови
 на соби
 ме обземаат
 и ме влечат назад
 во детството
 на огромни предмети.

11.

TASTES OF ROOMS

Some strange tastes
 of rooms
 come over me
 and pull me back
 to the childhood
 of huge things.

&

ЗАБ, МОЛЕЦ,

Кој страв
е
толку
голем
да исполни
цел
стан?

"

&

Зашто секоја соба
мора да има
шифоњери-близнаци?

12.

Pokusaj nije uspio, ali je obdukcija dala zanimljive rezultate.

&

Голем број материји кај човекот предизвикуваат горчлив
вкус.

*Од еден реферат презентиран на
22. Конгрес на Антрополошкото друштво
на Југославија*

13.

ЛЕТНА УЛИЦА

Прозорци отворени нападвор како крила од пеперутки.
И луѓе меѓу нив пливаат во врелиот воздух.

&

TOOTH, MOTH

What fear
is
so
big
to fill up
a whole
apartment?

&

Why does every room
have to have
twin-wardrobes?

12.

The attempt failed, but the autopsy gave interesting results.

&

Numerous substances provoke bitter taste in humans.

*From a paper presented at the 22nd
Congress of the Anthropological Society of
Yugoslavia*

13.

SUMMER STREET

Windows open outwards like butterfly wings.
And people between them swimming in the hot air.

14.

Во таа религија постојат две секти. Според едната нема Господ, додека според другата нема Господ.

15.

КОНЦЕПТУАЛИСТИЧКИ МАНИФЕСТ

Ова е манифест на концептуалистите.
 Милчо Манчевски, Емил Ансаров,
 Атанас Богдановски, Ванчо Гошевски,
 Хаци-Ангелковски Ѓорѓи, Љубомир Стојсављевиќ,
 Милоје Радаковиќ, Саркањац, Дабиќ,
 Принчевац Жанет, Вања Ве, Периќ Лильјана,
 Петре Богдановски, А. Грчев, Пашоски Роби,
 Дарка Стефановска, Лидија П.,
 Иван М., Танја, Зорица Трпковска, М. Полазар,
 Ј. Никулјска

16.

Upravo iz ovih visih razloga jedna izvanredna, prodorna, visoko-originalna psihoanaliticka studija Huga Klajna *Ratne neuroze Jugoslovena*, u kojoj je autor analizirao ponasanje nasih boraca od 1943 i posle rata dozivela je gorku sudbinu vecine kritickih dela:

17.

S krikom bjeze ptice preko crnoga neba, ljudi sute, krv me boli od cekanja.

18.

ВИДОВ КАЛУЃЕРКА КАКО ПРОСИ

Видов калуѓерка како проси,
 Боже, видов калуѓерка како проси.

14.

There are two sects in this religion. According to one there is no God, while according to the other there is no God.

15.

THE MANIFESTO OF THE CONCEPTUALISTS

This is the manifesto of the conceptualists.
 Milco Mancevski, Emil Ansarov,
 Atanas Bogdanovski, Vanco Gjosevski,
 Hadzi-Angelkovski Gjorgji, Ljubomir Stojasavljevik,
 Miloje Radakovic, Sarkanjac, Dabic,
 Princevac Zanet, Vanja Ve, Peric Ljiljana,
 Petre Bogdanovski, A. Greev, Pasoski Robi,
 Darka Stefanovska, Lidija P.,
 Ivan M., Tanja, Zorica Trpkovska, M. Polazar,
 J. Nikuljska

16.

Precisely with deference to these higher goals, an exceptional, insightful, highly original psychoanalytic study by Hugo Klain *The War Neurosis of the Yugoslavians*, in which the author analyzes the behavior of our veterans since 1943 and after the war had the bitter fate of most critical works:

17.

With a shriek birds flee across the black sky, people are silent, my blood aches from waiting.

18.

I SAW A NUN BEGGING

I saw a nun begging.
 God, I saw a nun begging.

Со песма
место сперма.

19.

Nitko vise nije mlad!

20.

21.

ЧУВСТВО

Понекогаш додека чукам на машина ноќе во празен стан,
свртен со грбот кон вратата, имам чувство дека има некој
зад мене. Баш како сега.

Ja sam drugaciji od ostalih.
Ja ne podnosim bol.
Mene bol boli.

22.

23.

Bureaucracy is a new ruling stratum, 12-15 % of the population.
Its main concern is to preserve the Status Quo at home
and abroad. It favors change only if necessary to preserve its
powers.

24.

NO POEMS

No poems
for this world
on this day
of empty P.O. Boxes
and C.O.D. air.

5. 4. 81

- I like the image of the world as forgotten by all, as waiting for a message that someone/something cares about it.
- It leaves a lot to your imagination.

With a poem
instead of sperm.

19.

Nobody's young no more!

20.

21.

FEELING

Sometimes, at night, as I type in the empty apartment, my
back to the door, I have a feeling there's someone behind me.
Just like now.

I am different.
I can't stand pain.
Pain hurts me.

22.

23.

Bureaucracy is a new ruling stratum, 12-15 % of the population.
Its main concern is to preserve the Status Quo at home
and abroad. It favors change only if necessary to preserve its
powers.

24.

NO POEMS

No poems
for this world
on this day
of empty P.O. Boxes
and C.O.D. air.

5. 4. 81

- I like the image of the world as forgotten by all, as waiting for a message that someone/something cares about it.
- It leaves a lot to your imagination.

- I like its simplicity, more images perhaps.
- Good rhythm. More poetic tension.
- Very different, but creative/imaginative.
- Probably the weirdest poem in the world, but I can relate to it.
- It makes me want to tear you into a hundred pieces and mail you C.O.D.

25.

ПОРТРЕТОТ НА МАРКУС

Мразам сентиментални романчиња, ама мајка му на
Маркус стварно умре.

У нашата куќа се влегуваше од надвор, по дрвени скали
кои водеа до мини-тераса и низ жичена врата у претсобје,
на у две соби од кои едната беше премала, а другата на пат
кон клозетот.

Маркус живееше у соседната куќа. Ни даваше да земеме
филцани од неговата гаража. Татко му беше славен оти ги
направил скулптурите пред библиотеката, на ридчето, кај
кои фотографирав и без да знам дека се од татко му на
Маркус. Маркус ми помагаше да ја напишам шишицата на
мојот филм - ја пишував како графити на задната фасада
од куќата со љиљаков крејон, а после ја снимав, за
најпосле да не ја употребам, сакав нешто помазни.

Маркус сликаше, а ние се бавевме со сенкто. Тука имаше и
еден манијак кој ги следеше женските и им свиркаше, а и
дома им влегол, чак и ја еднаш го видов. Куќата беше
крцата. Имаше ствари од сите нас. У претсобјето спија
двајца, у малото собче уште двајца со куче, а ние двајца у
собата што беше на патот кон клозетот. Се разбудив и го
видов со бледо лице на вратата. Мислев дека спијам, па се
кутнав в кревет, ама одма се дигнав. Беше отиден, ама
знаев дека бил тука.

Маркус сликаше портрет на мајка му. Мене не ми се
свигаше портретот. Маркус ни даваше да се јавуваме од кај
него по телефон. Кога го барав изгубениот пасош се утешав

- I like its simplicity, more images perhaps.
- Good rhythm. More poetic tension.
- Very different, but creative/imaginative.
- Probably the weirdest poem in the world, but I can relate to it.
- It makes me want to tear you into a hundred pieces and mail you C.O.D.

25.

MARCUS' PORTRAIT

I hate sentimental novels, but Marcus' mother really died.
The entrance to our place was on the outside, up wooden stairs
leading to a mini-porch, and through a screen door to a living
room, then into two rooms, one of which was too small, and
the other one on the way to the bathroom.

Marcus lived next door. He was letting us borrow coffee cups
from his garage. His father was famous because he'd made the
sculptures in front of the library, on the little hill, where I was
taking pictures, not even knowing they were by Marcus' father.
Marcus was helping me write the credits for my film - I wrote
them with purple crayon on the back of the house like graffiti,
then shot them, but didn't use them, I wanted something
slicker.

Marcus was painting, and we were doing all kindsa things.
There was also this lunatic who was following the girls and
whistling after them, plus got inside their place. Even I saw
him once. The house was packed. There was stuff belong to all
of us. Two slept in the living room, two with a dog in the little
room, and the two of us in the room on the way to the
bathroom. I woke up and saw his pale face at the door. I
thought I was sleeping, so I fell back to bed, but I got up right
away. He was gone, but I knew he been there.

Marcus was painting his mother's portrait. I didn't like the
portrait. Marcus was letting us use his phone. When I was
looking for my lost passport, I used Marcus' phone a lot. Once

од јавување по телефонот на Маркус. Еднаш и мојот несуден професор беше на гости кај Маркус. Еднаш после и ме праша што станало со Маркус, оти он бил пријател со родитеците, па сега момчето останало само. Тоа што Френк Пайн ме праша, ме изненади.

Маркус имаше црна кадрава коса и плави очи. Беше, у ствари, добар другар, само кој го забележуваше тогаш тоа. Учев теорија на филм.

Под нас седеа некон чудаци. Едниот се утепуваше од работа, имаше нос како орел и мов место брада. Мислевме дека нема време за јадење и спиење. Беше перфекционист и многу нежен. Мислевме дека е лъумфер. Другиот ми беше уште почуден. Беше нормален, ама сенешто наслеан и се со некои мучки. Едно време се скараа, па башка си потврдаа. Ни единиот ни другиот не јадеа типични парчиња месо со гарнир и млеко.

Маркус мислам дека се знаеше со нив, ама никако да се сетам која им беше релацијата. И од тука се јавувавме по телефон.

Маркус не го доврши платното со портретот на мајка му. Знаеја дека ќе умре, а ја не го сфаќав озбидно тоа. После, Тори го закачи недовршениот портрет на прозорецот, фино се фаќаше, ама мене сеуште не ми се свигаше.

II. 4. 1984

26.

Just how serious this activity can be is seen from the *Black Happening* of the poet Josef Honys (1919-1969), who arranged a fake funeral for himself as a "Mystification Event," invited his friends, and then in fact committed suicide unknown to the friends (23).

even my not-meant-to-be professor was visiting with Marcus. Once later he asked me what's happened with Marcus, since he used to be friends with the parents, and now the boy was all alone. Frank Paine's question surprised me.

...Marcus had black curly hair and blue eyes. He was, actually, a good friend, but who was noticing that then. I was cramming film theory.

...These weirdos lived downstairs. One of them was working himself to death, had an eagle-nose and moss for beard. He was a perfectionist and very delicate. We thought he was a virgin. The other one was even weirder. He was a regular guy, but always sorta smiling and tricky. At one point they had a fight, so they cooked every man for himself. Neither one ate your typical steak and veggies with milk.

....I think Marcus knew them, but no way I can remember what their relationship was like. We were using their phone, too. Marcus didn't finish the canvas with his mother's portrait. They knew she was gonna die, but I wasn't taking that seriously.

....Later, Tori hung the unfinished portrait over the window, it fit nicely, but I still didn't like it.

II. 4. 1984

26.

Just how serious this activity can be is seen from the *Black Happening* of the poet Josef Honys (1919-1969), who arranged a fake funeral for himself as a "Mystification Event," invited his friends, and then in fact committed suicide unknown to the friends (23).

27.

Dialectical materialism, in the heat of the day, draws a pickax
from its raincoat.

28.

SPIRALNI NASIP

Rad "Spiralni nasip",
koji je danas pod vodom,
stekao je mitski status.
Sam nasip predstavlja
umetnicki rad,
dok su
film
i
esej
koji idu uz njega
dokumentarno-kriticki radovi.
Njihovim postojanjem stvara se
kontekst
za
"Nasip",
i
na jedan opsrniji nacin izlazu mogucnosti
funkcionisanja ovog rada kao umetnickog.

18. 6. 84

29.

Eternity's a Five Year Plan:

27.

Dialectical materialism, in the heat of the day, draws a pickax
from its raincoat.

28.

SPIRAL JETTY

The work "Spiral Jetty,"
which is under water today,
achieved mythical status.
The jetty represents
a work of art,
while
the film
and
the essay
accompanying it
are documentary-critical works.
Their existence creates
the context
for
"Jetty,"
and
in a broader sense opens up the potential for this piece to
function as a work of art.

18. 6. 84

29.

Eternity's a Five Year Plan:

30.

ЉУБОВ

Станувам поцладне и палам цигара од кои еднаш одамна, уште во Скопје се бев откажал.
 Некоја полноќ е. Дувам и се откачувам за пола саат.
 Гледам MTV.
 Се што сакам е да гледам MTV.
 Пушам и дувам
 Најактивен сум по полноќ.
 животен сон ми е да гледам MTV.
 Најдобро гледам MTV кога ќе се надувам и кога е нок.
 Понекогаш пијам. Пиво или цин. Место дување. MTV останува. Константа.
 Многу го сакам MTV.
 Понекогаш некаде во позадина ќе ми блесне желба да ја опишам мојата љубов кон MTV. За среќа таму и останува.
 Уф!

17. 6. 1984, Скопје

30.

LOVE

I get up in the afternoon and light a cigarette which I'd quit long ago, while still in Skopje.
 It's some kinda midnight. I smoke and get high in half an hour.
 I watch MTV.
 All I want is to watch MTV.
 I smoke and get high.
 I'm most active after midnight.
 My life's dream is to watch MTV.
 I watch MTV best when I get high and at night.
 Sometimes I drink. Beer or gin. Instead of smoking. MTV remains. A constant.
 I love MTV.
 Sometimes, somewhere in the background, a desire to describe my love for MTV sparkles. Fortunately, that's where it remains.
 Huh!

17. 6. 1984, Skopje

31.
НОЌНА АКЦИЈА

Околу батеријата имаше бодликова жица, а зад неа стражар. Водачот даде знак и еден партизан истрча од колоната. Со нож прецизно го погоди Германецот, кој падна без глас. Со брзи чекори дотграа до жиците, ги пресекоа и влегоа. Одеднаш, се огласи митролез. После општото изненадување и после погибијата на неколку другари, сите исполегнаа. Митролезот косеше.

31.
NIGHT MISSION

Around the battery there was barbed wire, and a guard behind it. The leader signaled, and a partisan ran out of the column. With a knife, he accurately hit the German, who fell down without a sound. With quick strides, they ran to the wires, cut them and entered. Suddenly, a machine gun sounded. After the general surprise, and after a few comrades' deaths, everyone ducked. The machine gun was mowing down.

Катерина Колозова

ПАРЕЊЕ**I Реалистична приказна**

Растреперените нерви на двете същества кон голтаат анови во соц-реалистичкиот лифт - до деветиот кат. Прилично необичен склон на чувства се создаде од сексуалната контрадикција на неколку околности - прво, се сретнаа низ разговор за општото распаѓање на моралноста и сега се чувствуваа комплетно дезориентирано од слабата желба врз која се темелеше нивното упатување кон неговото студио. Потоа, постоеше и разликата во години, причина за инцестуозното растење на нејасната и непостојана желба, истовремено беше и извор на заедничкото доживување на мешавината на збунетост и дезориентираност во однос на утешителната прегратка на јасноста на поделбата добро и лошо. Синдромот на општа отуѓеност и траума од деперсонализација од која што боледуваше декадентното глобално општество, според нивниот претходен, долг разговор, се активира и ескалираше во овој мрачен и валкан лифт упатен кон деветиот кат.

Се наоѓаа во студеното студио на младиот уметник, немаше кревет, немаше съчлен и на излитената черга на подот.

Во целосната тишина и темнина на собата, клекната, таа ги притисна устата и рацете на исправеното младо тело на збунетото и тажно момче. Неговата кожа беше недолжно сјајна, жива и ставот цврст. Кога се најдоа голи на старата черга, обвиткани во студениот воздух на густата темнина на нокта без месечина, мајчинската прегратка на неговите раце стануваше сè попотентна и страста слатко растеше. Во стилот

Katerina Kolozova

MATING**I Realistic fable**

The shivering nerves of the two pill-swallowing creatures in the cold social-realist style elevator – up to the 9th floor. A rather uncanny construct of sentiment has been created by the overall contradiction of several positions – firstly, they met through discussing the universal dissolution of morality, and now they were feeling completely disoriented by the weak desire upon which their heading to his studio resided. Then, there was the age difference, inasmuch as it was creating the incestuous rise of that dim and twinkling desire, it was also the source of the shared union of confusion and disorientedness with respect to the comforting bosom of the clarity of the good-and-bad distinction. The syndrome of general alienation and trauma of depersonalization of which the decadent global society was suffering, according to their previous long conversation, was activated and on its rise in this gloomy and filthy elevator ascending to the 9th floor.

They were in the cold studio of the young artist, without a bed, without light and on the worn out rag on the floor.

In the complete silence and dark of the room, kneeling, she pressed her mouth and hands upon the standing young body of the confused and sad boy. His skin was innocently glossy, virally vibrant and his stature was firm. When they found themselves both lying naked on the shabby rag, wrapped up in the cold air of the thick dark of the night with no moon, the maternal embrace of his arms was becoming ever more potent, and the desire was

на големата традиција на латинската идилична поезија, би рекле дека пиеја од чистите извори на љубовта или нешто слично. Бидејќи во владеачката тишина на студиото немаше ништо друго освен обожување на тело и желба за единство на двете тела (и нивните уплашени душички). Чистото и надмоќно уживање беше нејзиниот крај.

II Монструозна приказна

Додека тонеа во слаткото растворавање на нивните Субјекти, пред нејзините очи се покажуваше величествена глетка – големиот град на Храбриот нов метафизички светски поредок. На руините од Поранешниот свет на вештачки светла, осветлени од апокалиптичкиот самрак, жестоки бранови на движење на новите Чудовишта го запоседнуваат просторот. На несигурното тло на хоризонтот облеан со бронзена боја ги забележуваше восхитувачките будења на нејасните силуети на новородените монструозни битија. Наеднаш се сети на олимпската страотна убавина за која имаше читано дури и пречесто и за која секогаш веќе имаше создадено посебно место во својата фантазија. Во прв план, сепак, нејзиниот поглед го задржа божествен судир на жетина помеѓу две нови Чудовишта. Всушност, тоа беа првородените. Наеднаш ѝ стана јасно дека душите на новите чудовишта се населени со стари или поточно, постојани, Демони.

Опис: Парење се одвиваше помеѓу: 1) Голата циновска жена со разгорена утроба, обдарена со нескриена телесност; од нејзината напочна врвца извираше заслепувачки светлосен спектар и го образуваше ликот на Шива. Заканувачкото заведување на Последниот беа опасните моќи на големиот Господ кој ја заземаше внатрешноста на циновската гола жена која некогаш го проголтала. Очигледно, Мртвниот човек, убиен од Фуко (Foucault), откако Ниче (Nietzsche) го зададе првиот удар, а довршен од страна на Дона Харавеј (Donna Haraway), не го наследија Хибриди на човек и технологија, туку од соединувањето на демонското и божественото и на човечкото/животинското, забележа таа. Технологијата постоеше како надополнување на останатото

on sweet ascent. In the style of the great tradition of the Latin idyllic poetry, one would say that they were drinking from the clean fountains of love or something like that. Since in the reigning silence of the studio there was nothing but reverence of body and the desire for union of the two bodies (and their scared little souls.) The pure and sovereign joy was the dissolution of her.

II Monstrous fable

As they were submersing into the sweet dissolution of their Subjects, before her eyes a magnificent sight was displaying itself - the great city of the Brave New Metaphysical Order of the World. Upon the ruins of the Former World of Artificial Lights lit by the rays of an apocalyptic dusk, furious sweeps of movement of the new Monsters are taking over the space. On the tenuous grounds of the bronze-lit horizon she could notice the delightful awakenings of the dim silhouettes of the newly born monstrous entities. She was suddenly reminded of the Olympic frightful beauty of which she has read only too often and for which she had always already created a special place in her fantasy.

In the forefront, however, her gaze was caught up in a godly encounter of fury between two of the new Monsters. Actually, they were the firstborns. Instantly, it became evident to her that the new creatures' souls were inhabited by the old, or rather perennial, Daemons.

Description: Mating was taking place between: 1) The naked-giant woman of a burning womb, endowed with relentless corporeality; from her umbilicus, blinding spectrum of light emanating and forming the image of Shiva. Perilous seduction of the Nether was the dangerous powers of the great God inhabiting the interior of the giant-naked woman that had once engulfed him. Obviously, the Dead Man, killed by Foucault, after Nietzsche blew the first strike, and finished-up by Donna Haraway, was not succeeded by the Hybrids of humans and technology, but by a copulation of the demonic and godly and the human/animal, she noted. The technology there was only to supplement the rest, in the shape of dormant memory storage, data-bases of all previous knowledge of the previous worlds. 2)

во облик на заспан мемориски архив, дата-бази на сите претходни знаења од претходните светови. 2) Циновскиот човек волк, пејќи ги песните на античките божества на изворите и дрвјата, на пченкарните полиња и лозјата, со фаталноста на неговото тело, условувачките моќи на неговиот телесен, биолошки фалус. Тој беше мистериозен спој на животинско и божествено. Истовремено беше и човечен до одредена мерка, изграден од технологија (мислам на мемично-менталната протеза која му беше вградена, исто како и нејзе).

На рушевините на поранешниот свет коагулиран во студена карбонизирана обвивка, подготвени се да навлезат во нова космогонија. Нивните вештачки компилирани мемории, кои ќе бидат мемички архив наследен од претходниот и кој понатаму ќе биде инвестиран во оној кој штотуку ќе се роди, беа малку зашеметени од улогата во која се најдоа. Кое е значењето на оваа архаична регресија, космогонија! „Се наоѓаме ли во метафизичка позиција како дадена, или ишнеја создаваме, и, конечно, нели е докажано дека секогаш била „лажна“, „погрешна“, „невистината“ и – само „илузија“?“ Ова прашање си го поставуваат и двајцата, речиси истовремено. Веднаш, од друг агол на меморискот архив, се појавува контра прашање: „Нели беше докажано, исто така, дека категориите на „лажност“, „илузија“ и „истина“ некогаш биле илузорни или лажни?“ Сепак, неодложноста на судирот не им дозволува време да стигнат до одговор, и тој потиснува следното, надоаѓачко прашање, или поточно, зачудување, за фактот дека оваа космогонија, ова креирање на свет се случува преку спојување.

Сверство, примитивност на крвавиот неред од телесни течности и мускули и нервозни нерви..., одвратно „живото“ во биолошки несовршената, несредена смисла на зборот, очигледно – ова е неопходниот начин на кој треба да се направи тоа. Се прашуваат како и што одлучило така да биде?

Неодложно ја почувствуваа нужноста да се поврзат – преку – нивното месо, да се стопат во нивните телесности, да ги обединат нивните – и преку нивните – тела. И тоа потекнуваше од некој бессмислен, недофатлив, можеби и

The giant wolf-man, singing the songs of the ancient divinities of the springs and trees, of the cornfields and vineyards, with the fatality of his body, the conditioning powers of his corporal, biological phallus. He was a mysterious union of animal and the divine. He was too also human to a certain extent, built-up by technology (I am thinking of the memic-mental prosthesis he was equipped with, just like her.)

Upon the ruins of the former world, coagulated into cold carbonated covering, they are about to engage into a new cosmogony. Their artificially compiled memories, that are to be the memic storage inherited from the previous and to be invested into the one which is about to born, were a bit dazzled by the role in which they found themselves. What is the meaning of this archaic regression, cosmogony! "Do we find ourselves in a metaphysical position as a given, or are we creating it, and, after all, has it not been proven that it had always been a "false", a "wrong" one, "untrue" and - but an "illusion"? This is the question they both ask themselves, almost simultaneously. Immediately, from another corner of the memory-storage, a counter-question popping up: "Was it not proven, as well, that the categories of 'falsehood', 'illusion' and 'truth' were also illusive or false once?" However, the immediacy of the encounter does not allow them the time to arrive to an answer, and was suppressing the next, emerging question, or rather astonishment, over the fact that this cosmogony, this creation of a world is taking place through copulation.

Bestiality, primitiveness of the bloody mess of bodily fluids and muscles, and nervous nerves..., the disgustingly "alive" in the biologically imperfect, disorderly, unclean sense of the word, obviously - this was the necessary way to do it. How or what has decided so, they wonder?

Immediately, they felt the urgency to connect – through – their flesh, to melt into each other's corporeality, to unite their – and through their – bodies. And it was coming from some senseless, ungraspable, maybe an even absurd source. Strangely enough, to this amazement there was attached some indistinct memory

апсурден извор. Чудно, но, кон ова зачудување беше поврзано некое неодредено сеќавање на некоја носталгија за некое неповратливо знаење... на нешто толку одамна заборавено, речиси како да постоело пред создавањето на Време/тимпоралност.

Беа свесни дека се подложени на некоја неотповиклива команда за зачнување – биолошки, иако и самите беа Хибриди на животно-човек, демонското и технологијата – из овој акт на, да претпоставиме, задоволство. Да претпоставиме... Да, да претпоставиме затоа што зголемувањето на задоволството во оваа прегратка секогаш веќе е надминато од зголемувањето на болката. Сверскиот авторитет на контракциите на мускулите се натпреваруваше со апетитот на задоволство. Извиците од болка го исполнуваа воздухот додека слаткоста на задоволството ги ослободуваше мемориските синџири на нивните психи.

Вознемирувачки бесмислен порив на молекули на живот, „вулгарните“ (неконтролирачки, бесформни, беззначајни) потоци на хормонална агитација, сиот овој архаизам беше ставен во погон. И, немаше никаква смисла... Најновите придобивки на знаење, според дата-базите со кои беа опремени, покажуваат дека принципот на задоволство и сексуалност, и т.н., и т.н., потекнува од таканаречениот фантазматичен, од царството на значењето и мислата и идејата (исто така означенено, од некои, како Знак, означителен синџир и слично). И во нивниот случај се чинеше дека е некако сосем поинаку...

Нестивиувачки, контракциите и придружната болка се заменуваа со друга сензација која, повторно, не беа способни да ја објаснат со аргументи како „означувачки синџир“ и слично. Всушност, ни малку не беа способни да ја објаснат... Одредена топлина која извираше од длабочината на нивните гради почна да ги поплавува целосно нивните тела и да ги напаѓа нивните души. (Не беа сосем сигурни што тој збор „душа“ значи, но тоа беше единственото име кое можеа да му го припишат на ова место во нивната внатрешност). Истовремено со овој процес, нивните тела стануваа сè помалку телесни и се претвораа во површини по кои овие „сензации на душата“ се движеа, постоеја и раѓаа нови. Со одминувањето на времето, овој феномен ги потопи. Сега беа

of certain nostalgia for some irretrievable knowledge ... of something so long ago forgotten, almost as if existing before the creation of Time/temporality.

They were aware that they were subjects to some irrevocable command to conceive – biologically, even though they were themselves Hybrids of the animal-human, the demonic and technology - through this act of, presumably, pleasure. Presumably... Yes, presumably, since the rise of pleasure in this embrace was always already superceded by that of pain. The brute authority of the contractions of muscle was competing with the appetite of pleasure. Screams of pain were filling the air while the sweetness of pleasure was releasing the memory chains in their psyches.

Disturbingly senseless rush of molecules of life, the “vulgar” (uncontrollable, shapeless, meaningless) streams of hormonal agitation, all of this archaism was at work. And it made no sense... The latest acquisitions of knowledge, according to the data-bases they were equipped with, indicate that the pleasure principle and sexuality, etc., etc., originated from the so-called phantasmatic, from the realms, of meaning and thought and idea (also designated, by some, as Sign, signifying chain and similar). And in their case, it seemed to be somehow entirely different...

Unceasingly, the contractions and the accompanying pain were being replaced by another sensation that they were again incapable to explain with arguments such as “the signifying chain” and the alike. Actually, they were not capable to explain it at all... Certain warmth arising at the heart of their chests was beginning to flood their entire bodies and to invade their souls. (They were not completely sure what that word, “soul”, meant, but that was the only name they could give to this site within themselves.) Together with this process, their bodies were becoming ever less bodily, and were turning into surfaces upon which these “sensations of soul” were moving, existing and bringing into existence new ones. With the passing of time, they became immersed by this phenomenon. Now, they were into this

на второто ниво од нивниот сексуален однос и во поинаква и квалитативно различна состојба. И иако можеа да почувствуваат дека овие делувања на задоволство на површини можат да создадат сосем независен потфат, да произведат нешто „трето“ и непознато, не можеа да го одвојат, разликуваат од претходното, од тоа што се случуваше на почетокот од средбата. За нив, „второто ниво“ беше само пријатно продолжение на првото конзумирачко издигнување на најпрвите сензации.

Јаваа на оваа спирала на трансформации, на овие бранови од непопречувани инфузии од емоции и инстинкти, од болка и задоволство кои си ги даваа еден на друг. Сепак, можеби највознемирувачки интригантно делување таа од взајемна несомнена близост и нескршливо слатко заедницество, од една страна, и неодминливата одреденост на двајцата и непобедлива алиенација, на друга. Полека се најдоа завиткани во миризлив превез на утеша понудена од слободното, непрекинато повторување на парадокси. Создаваше приспивна песна од парадоксална стабилност. Повторно, незаситната носталгија по нешто засекогаш, и од секогаш изгубено, ги обеземаше исполнувајќи ги со слатка тара. Секавања на лозја измиени во нежна сончевина, на добрите животни со нивните малечки, на тошли прегратки на домови и цркви, почнаа повторно да навираат. (Повторно, и оваа сензација им беше необјаснива, особено не со најновото и најразвиено знаење кое го наследија од претходниот(те) свет(ови).) Се чинеше како некоја несопирлива тага упорно за се напреварува со блажеството на состојбата во која беа.

Одеднаш, тој, а веднаш потоа, и таа, се фатија зјапнати во некоја сèприсутна растреперена црна, бездна пукнатина во просторот помеѓу нив и во нив, појавена од нигде никаде. Потеклото беше нејасно и неговото илијание незапирливо. Тоа беше амбис кој се кривеше зад нежните пространства кон кој тежнеја нивните срца само една минута претходно. Тоа неизустливо нишавило или можеби бескрајно сè и ништо за кое не може да се говори, мистериозно зголемување некој неименуван срам од нивните тела, од задоволството кое алчно си го даваа еден на друг и им направи амбицијата да ги создадат „нивните лозја облеани

second level of their intercourse and into another and a qualitatively different state. And although they could sense that these workings-of-pleasure-upon-surfaces could create an entirely independent course of action, produce something "third" and unknown, they could not separate it, tell it apart from the previous one, from what was happening in the beginning of the encounter. To them, the "second level" was but a pleasurable extension of the first one, consummating ascending of the very first sensations.

They were riding upon this spiral of transformations, on these waves of unbridled infusions into one another of emotions and instincts, of pain and pleasure. However, perhaps the most disturbingly intriguing one was that of the mutual indisputable closeness and unbreakable sweet union, on one hand, and the inexorable distinctness of the two of them and insurmountable alienation, on the other. Slowly they were finding themselves wrapped up into the fragrant veil of consolation offered by the free ceaseless repetition of paradoxes. It was creating a lullaby of paradoxical stability.

Again the insatiable nostalgia for something forever, and since ever, lost was overwhelming them, filling them with sweet grief. Memories of vineyards bathing in gentle sunshine, of good animals with their little ones, of warm embraces of homes and churches started to mount up again. (This sensation was again unexplainable to them, especially not by the latest and most developed knowledge they inherited from the previous world/s.) It seemed that some unstoppable sorrow was relentlessly competing with the bliss of the state they were into.

Abruptly, he, and immediately after that she, found him/herself gazing into the face of some engulfing shivering black, bottomless rupture stepping into the space between them and within them as if out of nowhere. Its provenance was untraceable and its imposition irrevocable. It was an abyss grinning behind the tender landscapes that their hearts were craving for only a minute ago. This unutterable nothingness, or maybe an unspeakable endless all-and-everything, gave the mysterious rise to some nameless shame of their bodies, of the pleasure they were giving themselves greedily to and rendered their ambition to create "their bathing-in-the-sunshine-vineyards" pitiful and small. Yes,

со сончевина" да се чини жална и малечка. Да, сега гледаат јасно: тоа што го чувствуваа беше Вина. Вината не беше поврзана со нешто конкретно, се чинеше дека е создадена сама од себе и некако *a priori*. И некако апсурдно поврзана со нивните тела, особено нивните гениталии. Оваа поврзаност за нив беше мистериозна и не можеа да најдат зборови за да ја објаснат. Во нивните вештачки, богато надарени умови имаше некои објаснувања, но тие се чинеа несоодветни, не задоволуваа, не кажуваа доволно. Им недостасуваше нешто и ова нешто беше тоа што сакаа да го објаснат, одредат и одомакинат во зборови и значење. Оваа врвна Неодреденост...

III Враќање на реалистичната приказна: крај

По оргазмичкото олеснување, таа повторно се најде како лежи на излitenата черга, во студот, и ѝ беше студено. Со брзи движења се облече, кажа воспитано (дури срдечно) „пријатно”, и ја затвори вратата зад себе. Но, не, таа не беше помирна откако го направи тоа (имашеекс), таа не се чувствуваше „олеснето” или „исполнето”, ниту пак се чувствуваше „лесно” или „задоволено”. Не, таа ги тенчеше своите нерви со видот прашања кои можат да бидат сведени на „Зошто”? (кое, секако, се појавуваше во својата продолжена форма „Зошто со него”? „Зошто со некој кого едвј го познавам”? „Дали беше ова беззначаенекс”? ит.н.) Сфати дека немаше ништо во тие прашања освен присуството на чисто, неспецифицирано, *per se* и примордијално - чувство на Вина. Тоа беше базично и никогаш не може да биде уништен. Ниту „Едниовиот триаголник”, ниту некој друг вид интерпретација можеше да го интерпретира, артикулира, смести во зборови ова неискажливо, тешко сознание. Врвна неодреденост... Тaa исполнета со тага жалост, бескрајна жалост која ѝ го доближуваше звезденото зимско небо како нејзин единствен пријател во целото постоење.

(Декември 2001)

превод: Родна Русковска

now they see clearly: it was Guilt they were feeling. And this guilt was not related to anything particular, it seemed to be auto-generated and somehow *a priori*. And it was also somehow absurdly linked to their bodies, their genitalia in particular. This link was mysterious to them and they could not find words to explain it. There were in their artificially abundantly endowed minds some explanations, but they did not seem suitable, satisfying, saying. They were missing something and this something was precisely the thing they were searching to explain, frame and domesticate into words and meaning. This ultimate Elusiveness...

III Return to the realistic fable: the end

After the orgasmic relief, she found herself again lying on the worn-out rag, in the cold and feeling cold. Briskly, she put her cloths on, said a polite (warm, even) good-bye, and shut the door behind her. But no, she wasn't calmer after she had done this (had sex), she wasn't feeling "relieved" or "fulfilled", nor was she feeling "light" and "satisfied". No, she was being nerve-racked by the sort of questions that can be reduced to "Why?", (which, of course, appeared in the extended form of "Why with him?", "Why with someone I barely know?", "Was this meaningless sex?", etc.)

She realized that there was nothing in those questions but the presence of the pure, unspecified, *per se* and primordial – feeling of Guilt. It was foundational and could never become eradicated. Neither the "Oedipus triangle" nor any other sort of interpretation could ever interpret, articulate, situate into words this unspeakable, heavy realization. Ultimate elusiveness... That sorrowful, unending grief that was bringing the starry winter sky close to her, as her only friend in the entire existence.
(December 2001)

Ланфранко Бини

ОТВОРЕНИ ИДЕНТИТЕТИ

Се раѓаме машки и женски, стануваме жени и мажи. Ајде да учиме од момчињата и од девојчињата: како цветови, се отвораат и се затвораат. Се отвораат при средбата со очите на мајката, со предметите што ги допираат, со гласовите што ги слушаат, со сопствените чувства и сетила. Се *отвораат* и учат како да запознаваат, да препознаваат, како да се движат во просторот и да пливаат во времето. Се *затвораат* зада добијат време за размисла, за препуштање во сонот, во фантазијата, нарација на самите себеси и на односот со другите, со светот. За момчињата и за девојчињата раката е рака, розата е роза. Кога плачат, тие СЕ самиот плач, кога се смеат стануваат смеа, кога страдаат СЕ страдање. Живеат во мигот на сегашноста, поминуваат и смело чекорат низ него. Срекаваат, испитуваат, проучуваат, запознаваат, растат. Растат во природен амбиент и во општествен пејзаж. Но, не се сами, тука се и другите: звуките, глувата тишина, движењата, болката, смртта. Срекаваат и се судираат, експериментираат со бројните „да“ и „не“, со дозволите и со забраните, со благосостојбата и со тегобноста. Со топлината на љубовта и со студенилото на рамнодушноста. Со потребата од љубов, од донир, од поглед, од грижа - само сакаат да им биде добро.

Но, не се случува речиси никогаш. Врз девојчињата и врз момчињата, така лесни и подвижни, наеднаш се струполува

Lanfranco Bini

OPEN IDENTITIES

We are born as male and female, we grow up to become women and men. Let's learn from the boys and the girls: as flowers, they open and close. They open when they meet with their mother's eyes, the things they touch, the voices they hear, their own feelings and senses. They open and learn how to explore and recognize, how to move through space and swim through time. They close to have some time to think, to let go in dreams and fantasies, a narration of themselves and their relations to others, to the world. For the boys and the girls a hand is a hand, a rose is a rose. When they cry, they ARE the cry itself, when they laugh they become the very laugh, when they suffer they ARE the suffering. They live in the present moment; they walk and boldly pass through it. They find, examine, study, acquaint, and grow. They grow in a natural ambiance and a social milieu. Nevertheless, they are not alone, the others are here too: the sounds, the deaf silence, the movements, pain, and death. They meet and crash into, experiment with numerous "yes" and "no", with permissions and prohibitions, states of bliss and dejection. With the warmth of love and the coldness of indifference. With the need for love, touch, and glance, care – they only want to feel well.

But it almost never happens. The weight of the world suddenly crumbles on top of the boys and girls, once so light and mobile.

сега тежина на светот, како бомбардирање. Ова смееш да го правиш, ова не смееш. Вака треба, а вака не. Ова е добро, ова е лошо. И твоето тело почнува да се распарчува: од твојот „јут“ научи се да се срамиш, скриј го. Научи се да не се поведуваш по инстинктите, по длабоките емоции. Машко си? Тогаш не смееш да плачеш. И цветот сè почесто почнува да се затвора, научува да се брани. Правилата, прописите и должностите ги издигнуваат своите мрачни бастиони, своите бесилки. Умот станува високо ограден затвор на патишта трасирани од другите, на претрпени порази, од дамнина. Сонот на затвореникот станува бегство по немирните патеки на имагинацијата. И потоа, стануваме сè поосамени. Постоењето ни го наметнува својот поредок: имаш таква и таква задача, ти си тоа и тоа. А нормата ти наметнува што.

Светот не е скроен по мерка на момчињата и девојчињата. Општествениот идентитет станува рана, отворена и тегобна. Подоцна, со текот на времето, опустошениите тела ги носат со себе знаците за претрпените порази. Секавањето станува темно место каде што се складирани поразите на родот, плачот и криците на светот.

А може и поинаку. Јас сум јас, јас женско, јас машко, но јас сум и ти. Јас сум моето искуство, но и твоето; јас сум мојата, но и твојата болка, мојата, но и твојата радост. Јас постојам бидејќи постоиш и ти. Се наоѓам на пат, покрај тебе. Јас сум со тебе, монте и твоите чувства, монте и твоите мисли. Различни сме, секој од нас е, и јас учам од тебе и ти учиш од мене. Во секоја и во секој од нас - искуството на човечкиот род: река што тече и тече понатаму. А во сегашноста, чекорење на светови: тешкотии и болка, глад и задоволство, благосостојба и среќа. Секоја и секој од нас, тоа се „световите“. Ги носиме со себе и во нас, нивните звуци и бои, крвта што тече, биењето на срцето, здивот.

Можен е и еден друг свет. Жени и мажи, одговорни за своите светови, искрени како деца, итри како гулапчиња и невини

This you can do, this you must not. This is wrong, and this is right. This is good and this is bad. And your body begins to go to pieces: learn to be ashamed of your “south”, learn to hide it. Learn not to follow your instincts, your deep feelings. Are you a boy? You must not cry then. And the flower begins to close more and more often, it starts to defend itself. The rules, duties and regulations construct their dark bastions, their gallows. The mind becomes a prison with tall fences, a prison of paths trodden by others, of defeats and the past. The prisoner's dream becomes an escape on the restless paths of imagination. And then, we become more and more lonely. Existence instills its order in us: such and such is your task, this and that is you. And the norm does its part, as well.

The world was not made to suit the boys and the girls. The identity of society becomes a wound, infected and tedious. Later, as time goes on, the ravaged bodies wear the signs of defeat. Memory becomes a dark place where the defeats of the race are stored, the weeping and the cries of the world.

But it could be different. I am I, I girl, I boy, but I am you, too. I am my experience, but yours too; I am my, as well as your pain, my, but your joy, too. I exist because you do. I am on a road, by your side. I am with you, your feelings and mine, your thoughts and mine. We are different, we all are, and I learn from you and you learn from me. In every one of us, there is the experience of the human race: a river that flows on and on. And in the present, steps of worlds: difficulty and pain, hunger and pleasure, grace and happiness. Everyone of us, these are the “worlds.” We carry them with and within us, their sounds and hues, the blood that flows, the beating of the heart, the breath.

Another world is possible, as well. Women and men, responsible for their worlds, sincere like children, swift like doves and

како лисици, можат да почнат одново, сега и веднаш, да ги извежат тенките нишки на еден цврст заплет, од срце до срце, од мисла до мисла, со внимателни чувства и знаења. Не повеќе едно „јас“ поделено на „мене“ и „тебе“, туку различни, а заедно: јас и ти. Силни во сопствените разлики, да создаваме ослободени простори населени со жени и мажи кои ќе бидат склони да се скрекаваат, да се слушаат, да се сакаат, да страдаат и да плачат, да мислат и да чувствуваат заедно. Да живеат мудри и одговорни, отворајќи се и затворајќи се, како цветовите, како момчињата и девојчињата.

„Отворен идентитет“ е даојно и симултано движење: то преработуваме сопственото искуство, но секој од нас е отворен и отворена кон другите. Спротивно од затворениот идентитет - тврдината, занданата на нашето „јас“, ограничен во една улога, во една општествена група, еден пол. Човечкиот род или ќе биде жена и маж заедно, или нема да биде. „Отворените идентитети“ се заеднички места во движење, во постојана трансформација, на пат низ времето и просторот. Се скрекаваат во очите, „прозорците на душата“, од каде што избива длабинската енергија на светот. Се чувствуваат „преку стомак“, се слушаат како дишат. Тие се музиката на световите, на смеха и свесната смеа, страсната радост да се биде заедно на тој голем пат, во насока на ослободувањето.

„Отворените идентитети“ се заеднички места на средбата и на судирот: да се судриме внатре во нас со она што не прави затворенички и затвореници, да се судриме околу нас, со она што не прави робинки и робови. Долу рацете од момчињата и девојчињата! Долу рацете од љубовта!

Излагање на интеркултурниот кампус
„Порто Франко“,
Тоскана, август 2000.

innocent like foxes, can start anew, here and now, can produce the fine thread of a strong connection, from heart to a heart, from one mind to another, with careful feelings and knowledge. No longer a singular "I," split to "me" and "you," but different and still together: you and me. Strong in our mutual differences, let's create freed expanses populated with women and men happy to meet, listen, love, suffer and cry, think and feel together. To live wisely and responsibly, opening and closing, like flowers, like boys and girls.

“Open Identity” is a twofold and simultaneous movement: we are processing our experience, but we are all open to others. Contrary to the closed identity – the fortress, the dungeon of our “I”, limited to one role, one social group, one gender. The human kind either will be woman and man together or will not be at all. “Open Identities” are common places in movement, in ceaseless transformation, traveling through space and time. They meet in the eyes, “the windows of the soul,” whence the deep energy of the world flows. They are felt “through the stomach”, you can hear them breathe. They are the music of the worlds, the smile and the conscious laughter, the passionate joy to be together on that great path, headed for deliverance.

“Open Identities” are common places of meeting and collision: let's collide inside with what makes prisoners of us, let's collide around us, with what makes us slaves. Keep your hands off the boys and girls! Keep your hands off love!

Presented at the intercultural campus
“Porto Franko”, Tuscany, August 2000.
Translated by Sase Tasev

Деспина Ангеловска

«Жене, слике, измишљаји»,
приредила Бранка Арсић,
Центар за женске студије, Београд, 2000.

Despina Angelovska

«Жене, слике, измишљаји»,
приредила Бранка Арсић,
Центар за женске студије, Београд, 2000.

Оваа книга настапала како резултат на истражувачкиот проект „Репрезентацијата на женското тело во визуелните медиуми во Србија од 1990–1998 г.“, започнат во 1998 г. во Центарот за женски студии, Белград, со цел да се одговори на некои од прашањата кои им се наметнале на теоретичар(к)ите на феминизмот со експанзијата на национализмот и воените звиднувања во поранешна Југославија. Зборникот ја преиспитува тезата дека продукцијата на националистичката идеологија што ја зафатила Србија, ја реартикулирала сликата на женското тело, односно начините на кои оваа слика се произведува и се гледа. Обработените прашања, пред се, се однесуваат на претставувањето на женските тела во српските медии од 1990–1998 г., поточно на утврдувањето на тоа дали национализмот има некоја своја посебна слика на женското тело и дали од начините на претставување на женското тело може да се препознае националистичката идеологија? Понатаму, како национализмот идеолошки го структуира своето видно поле, како во тоа поле се гледа жената и на кои идеолошки цели оваа слика треба да им послужи?

Во книгата соработуваат и автор(к)и од другите републики на поранешна Југославија, придонесувајќи со анализата на претставата на жената во сопствените националистички култури поквалитетно да се разбере стратегијата на репрезентацијата на женското тело во поширокиот визулен

Ky libër lindi si rezultat i projektit hulumtues "Reprezentimi shtatit femëror në mediat vizuale në Serbi nga viti 1990–1998, i filluar në vitin 1998 në Qendrën për studime femrore, Beograd, me qëllim që t'u jepen përgjigje disa pyetjeve të cilat u janë imponuar teoricientëve (teorienteve) të feminizmit me ekspansionin e nacionalizmit dhe me ngjarjet luftarakë në Jugosllavinë e mëparshme. Përbledhja e vë në provë tezën se produksioni i ideologjisë nacionaliste i cili e përfshiu Serbinë, e riartikuloi pikturen e trupit të femrës, përkatësisht mënyrat në të cilat kjo pikture prodhohet dhe shikohet. Çështjet e përpunuara, para së gjithash, kanë të bëjnë me paraqitjen e shtateve të femrave në mediat serbe nga viti 1990–1998, më saktësisht në vërtetimin e asaj se a ka nacionalizmi ndonjë imazh të veçantë të shtatit të femrës dhe a mund të hetohet idologjia nacionaliste nga mënyrat e paraqitjes së shtatit të femrës? Më tutje, si e strukturon nacionalizmi ideologjikisht horizontin e tij, si duket në këtë horizont gruaja dhe cilave qëllime ideologjike kjo pikture duhet t'u shërbejë?

Në libër bashkëpunojnë autorë(e) nga republikat tjera të Jugosllavisë së mëparshme, duke dhënë kontribut me analizën e paraqitjes së femrës në kulturat e tyre nacionalsite në mënyrë që më cilësishët të kuptohet strategjia e reprezentimit të shtatit të femrës në hapësirën e gjërë vizuale. Në këtë përbledhje

простор. Во зборникот се јавуваат имињата на некои од најдобрите поранешно-Југословенски феминистички теоретичарки како Светлана Слашак, Рада Ивековиќ, Бранка Арсиќ, Марина Благојевиќ, итн. Пристапувајќи ѝ на зададената тематика со различни стратегии, анализирајќи различни медиуми, автор(к)ите ја деконструираат исклучивоста на патријархалните женски стереотипи што жената секогаш ја сведуваат на ниво на икони и симболи чија функција е, всушност, да го потврдат и одржат владеачкиот поредок.

Овој зборник е битен обид, за претставувањето на жената во српската култура – но и пошироко – во последната десетица, да се проговори со гласот на онаа „другата“, гласот на онаа за која станува збор. Иако, притоа, тој ја разоткрива вкоренетоста на патријархалниот систем во една цела низа уметнички и интелектуалини творби. Разоткривањето на системот, меѓутоа, е политички чин: тоа е воедно услов за неговото трансформирање. Затоа, оваа книга се чини особено битна и за сегашниот (пост?) воено-националистички македонски контекст. Таа е и добар поттик за спроведување на истиот тип ополномочувачка феминистичка анализа и деконструкција на инструментализираната репрезентација на жената во современото македонско општество.

paraqiten emrat e disa nga teoricienet më të mira të feminizmit nga ish Jugoslavia si Svetlana Slapshak, Rada Iveković, Branka Arsić, Marina Blagojević etj. Duke iu qasur tematikës së dhënë me strategji të ndryshme, duke analizuar media të ndryshme, autorët/autoret e dekonstruktojnë ekskluzivitetin e stereotipeve patriarkale që femrën gjithmonë e qesin në nivel të ikonave dhe simboleve funksioni i të cilave është, në të vërtetë, ta vërtetojnë dhe ta ruajnë rendin që është tash në fuqi.

Kjo përbledhje është një përpjekje qenësore, për prezantimin e femrës në kulturën serbe - por edhe më gjërë - në dekadën e fundit, të flitet me zérin e asaj "tjetrës", me zérin e asaj për të cilën bëhet fjalë. Ndonëse, me këtë rast, ajo e zbulon faktin që flet se sa thellë ka lëshuar rrënjen sistemi patriarkal në një varg të tërë krijimesh artistike dhe intelektuale. Zbulimi i sistemit, ndërkaq, është akt politik: kjo njëherësh është edhe kusht për transformimin e tij. Prandaj, ky libër është veçmas i rëndësishëm edhe për kontekstin e tashëm (post?) luftarak-nacionalist. Kjo është edhe një nxitje e mirë për zbatimin e tipit të njejtë të analizës autorizuese dhe për dekonstrukcionin e reprezentimit të instrumentalizuar të femrës në shoqërinë bashkëkohore maqedonase.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Деспина Ангеловска

"Nation and Narration"edited by Homi K. Bhabha,
Routledge, London, 1990

Despina Angelovska

"Nation and Narration"edited by Homi K. Bhabha,
Routledge, London, 1990

Приредувачот на зборникот „Нација и нарација“, Хоми Баба е еден од побитните теоретичари на постколонијалните студии и воедно следбеник на постструктурализмот, особено на Дерида, Лакан и Фуко. Оваа книга, оттаму, навлегува во „есенцијалистичките“ читања на националноста кои се обидуваат да ги дефинираат и натурализираат нациите од „Третиот Свет“ со помош на претпоставката за хомогени, вродени и историски континуирани традиции, која лажно го одредува и обезбедува нивниот подреден статус. Наспроти обидите за „есенцијализирање“ на нацијата, Хоми Баба поаѓа од претпоставката дека целокупната смисла на националноста е наративизирана. „Нациите“, со други зборови, се „наративни“ конструкции. Користејќи ги постмодернистичките концепти на мимикрија и деконструкција, Баба придонесува воедно кон ригорозното преобмислување на национализмот, претставувањето, и отпорот, истакнувајќи ја, пред сè, „амбивалентноста“ или „хиbridноста“ карактеристична за местото на колонијалното оспорување – тоа е еден речиси невоочлив простор во кој културните разлики произведуваат имагинарни „конструкции“ на културен и национален идентитет. Обележје на оваа книга би можело да биде поделениот симбол на културната разлика во кој анти-националистичката, амбивалентната нација-простор станува крстопат кон нови транснационални култури.

Botuesi i përmbledhjes "Kombi dhe naracioni", Homi Baba është njëri ndër teoricenët më të rendësishëm të studimeve postkoloniale dhe njëherësh ihtar i poststrukturalizmit, veçmës të Deridës, Lakanit dhe Fukosë. Ky libër, së këndejmi, depërtton në leximet "esencialiste" të kombësisë të cilat orvaten ta definojnë edhe natyralizmin e kombeve nga "Bota e tretë" me ndihmën e supozimit për tradita homogjene, origjinare dhe historikisht të vazhdueshme, që gjithashtu e cakton dhe e siguron statusin e tyre të nënshtuar. Përkundër orvatjeve për "esencializimin" e kombit, Homi Baba niset nga supozimi se kuptimi i tërësisë hënë i kombësisë është narrativizuar. "Kombet", me fjalë të tjera, janë konstruksione "narrative". Duke i shfrytëzuar konceptet postmoderniste të mimikrisë dhe dekonstruksionit, Baba njëherësh kontribuon për rishqyrtimin rigoroz të nacionalizmit, paraqitjes dhe rezistencës, duke theksuar, para së gjithash, "ambivalencën" ose "hibriditetin" karakteristik për vendin e ndërmohim të kolonial - kjo është një hapësirë thuajse e pahetueshme në të cilën dallimet kulturore prodhojnë "konstruksione" imagjinare të identitetit kulturor e kombëtar. Shenjë dalluese e këtij libri do të kishte mundur të jetë simboli i ndarë i dallimit kulturor në të cilin hapësira antinacionaliste, ambivalente bëhet udhëkryq drejt kulturave të reja transnacionale.

Според зборовите на еден од авторите, во својата амбивалентност нацијата е иалик на „модерниот Јанус“. Оваа книга го преиспитува културното претставување токму на таа амбивалентност на модерното општество. Нејзината цел, како што вели Хоми Баба, е да го испита амбивалентниот лик на самиот јазик во конструкцијата на амбивалентниот дискурсе за нацијата. Текстовите во зборникот, почнувајќи од проблематизирањето на единството на нацијата сè до артикулацијата на културната разлика во конструкцијата на една интернационална перспектива, ја прават видлива хетерогеност во поимањето на нацијата. Тие придонесуваат за воочувањето на културната темпоралност на нацијата која, оттука, е впишана во една уште повеќе транзиционална општествена стварност. Нарацијата во оваа книга е историја, а историјата нарација. Книжевната критика, тука, станува историска. Зборникот е составен од студии на националните наративни канони – австралиски, латино-американски, афро-американски и англиски – па сè до анализи на националните нарации кај познати автори како Дикенс, Вулф, Ружди, итн.

На крајот, „Нација и нарација“ е уште една книга која, во земјата и времето на големите национални и националистички митови, е особено препорачлива за читање.

Sipas fjalëve të njërit nga autorët, kombi në ambivalencën e tij i ngjan "Janusit modern". Ky libër e rishqyrton prezantimin kulturor pikërisht të kësaj ambivalence të shoqërisë moderne. Qëllimi i tij, siç thotë Homi Baba, është të analizohet pamja ambivalente e vetë gjuhës në konstruksionin e diskursit ambivalent për kombin. Tekstet në përbledhje, duke u nisur nga problematizimi i unititetit të kombit deri te artikulimi i dallimit kulturor në konstruksionin e një perspektive ndërkombëtare, e bëjnë të dukshëm heterogenitetin në definimin e kombit. Ata kontribuojnë për ta vënë re temporalitetin kulturor të kombit, i cili, së këndejmi është futur në një realitet edhe më tranzitiv shoqëror. Narracioni në këtë libër është histori, kurse historia narration. Kritika letrare, këtu, bëhet historike. Përbledhja është e përbërë nga studime të kanoneve kombëtare narrative - australiane, latinoamerikane, afroamerikane dhe angleze - e deri te analizat e narracioneve kombëtare te autorët e njohur si Ç. Dikensi, V. Vulfi, S. Ruzhdii, etj.

Në fund, "Kombi e narracioni" është edhe një libër i cili, në vendin dhe në kohën e miteve të mëdha nationale e nationalistë, preferohet në mënyrë të veçantë për lexim.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Боби Бадаревски

Doreen Kimura, "Sex and Cognition"

Cambridge, Mass: A Bradford Book, MIT Press,
1999, paperback edition MIT Press, 2000

Bobi Badarevski

Doreen Kimura, "Sex and Cognition"

Cambridge, Mass: A Bradford Book, MIT Press,
1999, paperback edition MIT Press, 2000

Kнигата „Пол и Когниција“ од Дорин Кимура, се вбројува во оние наслови кои претставуваат обид за едно интердисциплинарно истражување на когнитивните капацитети и биолошката структура на човекот.

Авторката на книгата Дорин Кимура е канадски истражувач, каде што работи како професор на „Department of Psychology Simon Fraser University“. Нејзиниот примарен истражувачки интерес – биолошките влијанија на човечките когнитивни и моторни способности - резултираа со две објавени книги: *Neuromotor mechanisms in human communication*, New York: Oxford University Press, 1993, и *Sex and Cognition*, Cambridge, Mass: A Bradford Book, MIT Press, 1999, која MIT Press ја вклучи во изборот книги во рамките на нивниот проект од областа на когнитивната наука - Cog Net. „Пол и Когниција“ е книга во која отсуствуваат јунаците од постструктуралистичкиот дискурс како што се Батлер, Лакан, Жижек. Нејзината содржина еспликативно и стилски припаѓа на една сосема друга парадигма на истражување, позната како когнитивна наука (Cognitive Science).

Уште во уводот, откако ќе ја претстави темата на книгата – половите разлики во когницијата – Кимура ја разгледува оправданоста од испитување на когницијата во биолошки рамки, наспроти социолошкиот дискурс, односно, дискурсот на хуманитарните науки. Според Кимура, биолошките одлики како фактори и причинители во диференцијацијата

Libri "Seksi dhe Kognicioni" nga Dorin Kimura, llogaritet ndërata tituj të cilët paraqesin orvatje për një hulumtim interdisiplinar të kapaciteteve kognitive dhe strukturës biologjike të njeriut. Autorja e këtij libri Dorin Kimura është hulumtuese kanadeze. Ajo punon si profesoreshë në Kanadë në "Department of Psychology Simon Fraser University". Interesimi i saj parësor për hulumtim - ndikimet biologjike të aftësive kognitive dhe motorike të njeriut - rezultuan me dy libra të botuar: *Neuromotor mechanism in human communication*, New York: Oxford University Press, 1999, të cilën MIT Press e inkuadroi në zgjedhjen e librave në kuadër të projektit të tyre në lëmin e shkencës kognitive - Cog. Net. "Seksi dhe Kognicioni" është një libër në të cilin mungojnë personazhet nga diskursi poststrukturalistik siç janë Butler-i, Lacan-i, Zizek-u. Përbajtja e tij në mënyrë eksplikative dhe stilistike i takon një paradigmë krejtësisht tjetër kërkimore, të njojur si shkencë kognitive (Cognitive Science).

Që në hyrje të librit, pasi e parashtron temën e librit - ndryshimet në sekse në kognicion - Kimura e shqyrton arsyeshmërinë për hulumtimin e kognacionit në korniza biologjike, përbalë diskursit sociologjik, përkatësisht diskursit të shkencave humanitare. Sipas Kimurës veçuritë biologjike si faktorë dhe shkaktarë në diferencacionin e aftësive kognitive te sekset nuk duhet të jenë

на когнитивните способности кај половите, не треба да бидат исклучени од истражувачките потфати само заради докмата за еднаквоста меѓу луѓето.

Идеологијата за еднаквоста, според Кимура, неоправдано го изедначува концептот „секој човек е еднакво создаден“ како концепт на еднаквост пред законот со тврдењето „сите луѓе, фактички, се исти“. Оваа идеологија, во теоријата се комбинира со екстерналистичката позиција во социолошките теории дека, всушност, екстерните фактори (политичкиот систем, културната традиција и др.) се одлучувачки во профилирањето на когнитивните капацитети кај половите. Екстремната форма на ваквата позиција е дека биолошките објаснувања на таквата разлика не се можни сè додека не се постават сите плаузабилни социјални експланаторни механизми.

Спротивно на таквите стојалишта, истражувачкиот проект на Кимура се потпира на интерналистичките и биологистичките теоретски парадигми, фокусирајќи се на хормонските и мозочните процеси кои ги обликуваат половите разлики во когницијата. Сепак, и покрај богатиот empirisk материјал, таа признава дека не постои концизно и систематско објаснување на експерименталните наоди.

Во секој случај, „Пол и Когниција“ е четиво кое претставува неодминлива скала во воведот на истражувањата за родовите разлики во рамките на когнитивната наука.

të përjashtuar nga ndërmarrjet hulumtuese vetëm për shkak të dogmës për barabarësi midis njerëzve.

Ideologjia për barabarësi, sipas Kimurës, në mënyrë të paarsyetueshme e barazon koceptin „çdo njeri është krijuar i barabartë“ si koncept i barabarësisë para ligjt me pohimin „të gjithë njerëzit, faktikisht, janë të njejtë“. Kjo ideologji, në teori kombinohet me pozicionin eksternalist në teoritë sociologjike se në të vërtetë faktoret eksternë (sistemi politik, tradita kulturore etj.) janë vendimtarë në profilimin e kapacitetave kognitive të sekset. Forma ekstreme e një pozite të këtij lloji është se sqarimet biologjike të një ndryshimi të tillë, nuk janë të mundshme përderisa nuk shtrohen të gjitha mekanizmat plauzabile sociale eksplanatore.

Përkundër qëndrimeve të tillë, projekti hulumtues i Kimurës mbështetet në paradigmat teorike, internalistike dhe biologjistike, duke u fokusuar te proceset hormonale dhe ato të trurit të cilat i formësojnë ndryshmiet e sekseve në kognicion. Megjithatë edhe krahas materialit të pasur empirik, ajo pranon se nuk ka sqarim konciz dhe sistematik rrëth konstatimeve eksperimentale.

Sidoqoftë, „Seksi dhe kognicioni“ është një tekst që paraqet një shkallë që s'kapërcehet dot në hyrje të hulumtimeve për dallimet e gjinive në suazat e shkencës kognitive.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Боби Бадаревски

Simon LeVay, "Queer Science"

The Use and Abuse of Research into Homosexuality
Cambridge, Massachusetts
London, England The MIT Press, 1996

Bobi Badarevski

Simon LeVay, "Queer Science"

The Use and Abuse of Research into Homosexuality
Cambridge, Massachusetts
London, England The MIT Press, 1996

„Што причинува некоја личност да биде „gay”, „straight”, или бисексуалец? И кому е грижа за тоа? Тоа се теми близначки на оваа книга“ – пишува Ливеј во експозицијата на својата книга „Queer Science“.

Прашањата за тоа што го конституира или детерминира идентитетот на сексуалната ориентација и социјалните импликации од таквите причинители, Ливеј ги гледа поврзани. Таквото стојалиште тој го поткрепува со бројни испитувања кои покажуваат дека ставот на јавноста кон хомосексуалноста варира во зависност од тоа што мислат за потеклото на сексуалната ориентација: дали е дадена или претставува избор на личноста.

Ливеј ја потенцира контролервноста за прородата тие причинители посочувајќи ги ставовите на некои лидери на „gay“ движењето во САД дека хомосексуалноста е нивен личен избор.

Па сепак, во контекст на можните детерминирачки фактори (генетски, хормонски, психолошки или социјални) тој истакнува дека биолошките истражувања во последните петнаесетина години придонесуваат за еден одлучувачки пресврт во полза на биолошките фактори како доминантни. Редоследот на поглавјата не ја одразуваат хронологијата на теориите за сексуалната ориентација, но затоа темите се елаборирани на еден јасен и елегантен начин. Во првите четири поглавја Ливеј ги претставува варијатите на истражувањата за сексуалноста; дали сексуалната

„Cili është shkaktari i cili bën që një person të jetë „gays“, „straight“ ose biseksual? Dhe kush çan kokë për këtë? Janë këto dy tema binake të këtij libri“ - shkruan Le Vax-i në librin e tij „Lueer Science“.

Pyetjet për atë që e konstituon ose e determinon identitetin e orientimit seksual dhe implikimet sociale nga shkaktarët e tillë Le Vax-i i sheh të ndërlidhura. Një qëndrim të tillë ai e mbështet me kërkime të shumëta të cilat tregojnë se qëndrimi i opinionit ndaj homoseksualizmit lëviz varësisht nga mendimi për originën e orientimit seksual: a është kjo diçka e dhënë apo paraqet një përcaktim të personit?

Le Vax-i e thekson kontraverzitetin e natyrës të këtyre shkaktarëve duke i vënë në dukje qëndrimet e disa udhëheqësve të lëvizjes „gats“ në SHBA se homoseksualizmi është përcaktim i tyre personal.

Po megjithatë, në kontekst të faktorëve të mundshëm determinues (gjenetikë, hormonalë, psikologjikë ose socialë) ai thekson se kërkimet ose hulumtimet biologjike në pesëmbëdhjetë vitet e fundit kontribuojnë për një kthesë vendimtare në dobi të faktoreve biologjikë si dominantë. Renditja e kapitujve nuk e pasqyron kronologjinë e teorive për orientimin seksual, ndërkaq për këtë arsyе темат janë elaboruar në mënyrë elegante dhe të qartë. Në katër kapitujt e parë Le Vax-i i paraqet varietetet e hulumtimeve lidhur me seksualitetin; a duhet që orientimi seksual të paraqesë një parim të taksonomisë së njerëzve; si dhe

ориентација треба да претставува принцип на таксономија на луѓето; како и статусот на небиолошките теории како што се психоанализата и теоријата на учење.

Во вториот дел на книгата, Ливеј ќе го претстави обидот, секуналната ориентација да се разбере во термини на хормонските механизми, како и можните мозочни механизми инволвирани во секуналната детерминација. Полето на експерименталните наоди го темели врз манипулацијата со хормоналните нивоа кај животните, но и врз опсервациите кај луѓето со нарушен стероиден метаболизам кои фетусно биле изложени на синтетички хормони, или кај опие испитаници чии андрогени рецептори се нефункционални.

Највпечатлив момент од книгата „Queer Science“ е секако оној каде што Ливеј аргументира за биолошката основа на секуналната ориентација. Според истражувањата кои ги спровел на шест жени, деветнаесет хомосексуалци мажи и шеснаесет хетеросексуални мажи, областа во мозокот INAH-3, била слична во големината меѓу испитаните жени и хомосексуалците – мажи, но била поголема кај мажите хетеросексуалци. Врз основа на тие испитувања, тој сугерира дека можеби разликата во INAH-3, е структурална мозочна разлика во мозокот кај машките хомосексуалци.

Авторот на оваа книга, инаку и самиот „gay“, проследува еден богат материјал чија контроверзност е повод за многу дебати во областа на родовите студии.

statusi i teorive jobiologiske siç janë psikoanaliza dhe teoria e mësimit.

Në pjesën e dytë të librit, Le Vax-i do ta paraqesë orvajten që orientimi seksual të kuptohet në terminet e mekanizmave hormonale si dhe të mekanizmave të mundshme të trurit të involvuar në determinimin seksual. Fushën e konstatimeve eksperimentale e bazon mbi manipulimin me nivelet hormonale te kafshët, por edhe nga observimet te njerëzit me metabolizëm të çregulluar steroid të cilët që në fetus kanë qenë të ekspozuar në hormone sintetike ose te ata të ekzaminuar te të cilët receptorët androgenë nuk funksionojnë.

Si moment më mbresëlënës në librin “Lueer Science” është gjithsesi momenti kur Le Vax-i jep argumente për bazën biologjike të orientimit seksual. Sipas hulumtimeve që i ka bërë te gjashtë gra, nëntëmbëdhjetë burra homoseksualë dhe gjashtëmbëdhjetë burra heteroseksualë, rajoni në trurin INAH-3 ka qenë i ngjashëm në madhësi midis grave të ekzaminuara dhe burrave homoseksualë, por ka qenë më i madh te burrat heteroseksualë. Në bazë të këtyre hulumtimeve, ai sugjeron se ndoshta ndryshimi në INAH-3 është ndryshim strukturor i trurit te burrat homoseksualë.

Autori i këtij libri, përndryshe edhe vet “gats”, prezanton një material të pasur kontraverza e të cilil është shkak për shumë debate në lëmin e studimeve të gjinive.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Боби Бадаревски

"Sex/Machine" (eds.), Patrick D. HopkinsReadings in culture, gender, and technology,
edited, Indiana University Press, 1998

Bobi Badarevski

"Sex/Machine" (eds.), Patrick D. HopkinsReadings in culture, gender, and technology,
edited, Indiana University Press, 1998

Збирката „Пол/Машина“ претставува значајна колекција на текстови кои ја проблематизираат релацијата на половите/родовите системи со технологијата и нивната функционална поставеност во општеството. Составувачот на збирката Хопкинс, образложувајќи ги мотивите за настанување на книгата, на недвосмислен начин го истакнува влијанието на технологијата, но не само на културата и историјата на човештвото, туку и на размислата и теоријата која за предмет ги има половите/родовите односи. Според тоа, улогата на технологијата во половите односи и формирањето на нормите на родовите системи е контекстот кој ги одредува насоките на оваа читанка.

Врз основа на така поставената рамка, темите што се расправаат и проблематизираат во понудените текстови, ги донираат и останатите аспекти на род/технологија интеракцијата. Поради консеквенците на таа меѓув зависност на политиката, етиката, философските стојалишта, епистемичките модели и други инхерентно поврзани системи, книгата има за цел, како што пишува Хопкинс, да создаде текст преку кој ќе се проследат различните периоди и методи во рамките на родовите и технолошките студии. Интердисциплинарниот период во селектирањето на текстовите го потврдува и афирмира теоретско-методолошкото различје како начин темите да бидат расветлени од повеќе аспекти.

Përmbledhja "Seks/Makina" paraqet një koleksion të rëndësishëm tekstesh të cilët e problematizojnë relacionin e sistemeve të sekseve/gjinive me teknologjinë dhe me pozicionimin e tyre funksional në shoqëri. Hartuesi i përmbledhjes, Hopkinsi, duke i arsyetuar motivet për përpilimin e librit, qartazi e thekson ndikimin e teknologjisë, të kulturës dhe të historisë së njerëzimit, madje jo vetëm të këtyre, por edhe të mendimit dhe të teorisë që për lëndë kanë raportet e sekseve/gjinive. Së këndejmi, roli i teknologjisë në raportet e sekseve dhe formimi i normave të sistemeve të gjinive është konteksti i cili i cakteton kahet e këtij libri.

Në bazë të kornizës së bërë kësosoji, temat të cilat shqyrtohen dhe problematizohen në tekstet e ofruara, i prekin edhe aspektet tjera të interaksionit gjini/teknologji. Për shkak të konsekuencave të kësaj ndërvarshmërie të politikës, etikës, pikëpamjeve filozofike, modeleve epistemike dhe sistemeve të tjera të lidhura në mënyrë inherente, libri ka për qëllim, siç shkruan Hopkinsi, ta krijojë një tekst përmes së cilil do të përcillen qasjet dhe metodat e ndryshme në suazat e gjinive dhe të studimeve teknologjike. Qasja interdisiplinare në selektimin e teksteve e vërteton dhe e afirmon laryshinë teorike-metodologjike si mënyrë që temat të ndriçoheren nga aspekte të ndryshme.

Воведниот текст на приредувачот на оваа збирка, иако е претставен како скица каде што се образложуваат основните концепти и позиции на предложениот дискурс, не успева да ја исполнит така поставената задача. Имплицитните ставови, имплицитните дефиниции на концептите „род“, „пол“, „технологија“ и др., ни одблиску не можат да ги отсликаат позициите во понудените текстови. Затоа, воведот од Хопкинс, може да се чита како уште еден текст во збирката понудувајќи ни интересно видување на темите и проблемите на родовиот и технолошкиот дискурс.

Како и да е, критериумот за изборот на текстовите и нивната организација е јасен. Книгата е поделена во шест поглавја, во кои се поместени 27 текстови од истакнати автори како што се Отон Стенли, Даниел Калахан, Дона Џ. Харавеј и др. Во првото поглавје се поместени историските, социјалните и културните врски на родот и технологијата, додека второто поглавје ги загатнува прашањата на контролата на телото и влијанието на технологијата врз хуманата репродукција. Третниот дел ја продолжува темата за репродукција, но во контекст на дебатите за абортусот, вештачкото оплодување, но и за машката бременост.

Теоретските согледби за полот, родот, сексуалната ориентација во консталација со корективната хирургија се централни во четвртиот дел, додека петиот ја отвара темата за телото како судбина и современите технологии на комуникација и обработка на податоци; какви се и какви очекуваме да бидат родовите норми во светло на новите технологии.

Книгата завршува со анализа на киборг метафората како обид да се согледаат консеквенците од нивелирањето на разликите во дихотомиите род/пол, живо/неживо, машко/женско.

Teksti hyrës i hartuesit të kësaj përbledhjeje, ndonëse është paraqitur si skicë ku përimtohen konceptet dhe pozicionet të diskursit të propozuar, nuk ia del ta përbushë detyrën e shtruar në këtë mënyrë. Qëndrimet implicate, definicionet implicate të koncepteve "gjini", "seks", "teknologji" etj. as për së afërmë nuk mund t'i pasqyrojnë pozicionet në tekstet e ofruara. Për këtë arsy, hyrja e Hopkinsit, mund të lexohet si një tekst plus në përbledhje duke na ofruar pikëpamje interesante për temat e problemet e diskursit gjinor dhe teknologjik.

Si do që të jetë, kriteri për zgjedhjen e teksteve dhe për organizimin e tyre është i qartë. Libri ndahet në gjashtë kaptina, në të cilat janë vendosur 27 tekste të autorëve të njohur siç janë Oton Stenels, Daniel Kalahan, Dona J. Haranas etj.

Në kaptinën e parë janë vendosur lidhjet historike, sociale e kulturore të gjinisë dhe të teknologjisë, ndërsa kaptina e dyte i hyn çështjes së kontrollit të trupit dhe ndikimit të teknologjisë në riproduksionin njerëzor. Pjesa e tretë e vazhdon temën përi riproduksion, por në kontekst të debateve për abortet, frytnimin artificial, dhe në fund edhe për shtatzënинë e meshkujve.

Pikëvështrimet teorike për seksin, gjininë, orientimin seksual në konstelacion me kirurgjinë korrektive janë çështje qendrore në pjesën e katërt, ndërsa pjesën e pestë e hap tema për trupin si fat, pastaj teknologjitet bashkëkohore të komunikimit dhe përpunimi i të dhënavë; çfare janë dhe çfare presim të jenë normat gjinore në drithën e teknologjive të reja.

Libri mbaron me analizën e kibort metaforës si orvatje të vështrohen konsekuençat nga nivelimi i dallimeve në dihotomitë gjini/seks, e gjallë/jo e gjallë, mashkull/femër.

Përkthim: Lindita Ahmeti

Марија Ивановска

Alain Badiou, "Ethics"

An Essay on the Understanding of Evil
London, New York, Verso, 2001

Marija Ivanovska

Alain Badiou, "Ethics"

An Essay on the Understanding of Evil
London, New York, Verso, 2001

За Алан Бадију се вели дека е најзначаен и најоригинален философ на денешниција кој работи во Франција, и можеби е еден од најголемите ривали на Делез и Дерида. Таквото значење и вредност на овој француски философ е повод да се преведе на англиски јазик неговото најпознато дело „Етика“. Важноста на делото се гледа и по тоа што се појавува во серијата на издавачката кука Verso што ја уредува влијателниот Славој Жижек.

Популарноста и интригантноста на книгата била неочекувана и од самиот автор. Сепак, причините за големиот успех се состојат во јасниот стил, прецизноста во изложувањето на идеите, и новините што тие идеи ни ги нудат.

Централната тема, иако во целост не коинцидира со насловот на книгата, претставува обид за анализа на значењето на концептот „етика“ и морално-етичките практики на денешниција. Специфичната употреба на тој концепт во дискурсот на Бадију, доаѓа оттаму што, според него, концептот „етика“, денес, десигнира кон принципите кои го управуваат нашиот однос кон „она-што-се-случува“, ги обликуваат нашите ставови и објасненија на историските, научно-техничките или медумските ситуации, и на тој начин, формираат инхерентни етики на тие дискурси.

Нормите на нашиот однос кон таквите ситуации се поддржани од страна на официјалните институции и нивниот авторитет. Констатирајќи ја оптовареноста на

Për Alan Badioun thonë se është filozofi më i rëndësishëm dhe më original i të sotmes i cili punon në Francë, dhe ndoshta është një nga rivalët më të mëdhenj të Delejit dhe Deridës. Rëndësia dhe vlera e tillë e këtij filozofi francez, është shkas që vepra e tij më e njohur "Etika" të përkthehet në anglisht. Rëndësia e veprës duket edhe në paraqitjen e saj në serinë e shtëpisë botuese Verso të cilën e udhëheq Slavoj Zvizhevski i njohur.

Popullariteti dhe ajo që librin e bën intrigues e befasoi edhe vetë autorin. Megjithatë shkaqet për një sukses të madh qëndrojnë te stili i quartë, saktësia në shtruarjen e ideve dhe risitë që na i ofrojnë ato ide.

Tema qendrore, edhe pse në tërësi nuk koïncidon me titullin e librit, paraqet orvati për analizë të domethënies së konceptit "etik" dhe praktikat moralo-etike të së sotmes. Përdorimi specifik i këtij koncepti në diskursin e Badiusë, sipas tij vjen së andejmi se, sipas tij, koncepti "etik", sot, designon kah parimet të cilat e drejtajnë raportin tonë kah "ajo-që-po-ndodh", i formësojnë qëndrimet dhe shpjegimet tona për situatat historike, shkencore-teknike dhe mediale dhe në këtë mënyrë formojnë etika inherente të atyre diskurseve.

Normat e raportit tonë ndaj situatave të tilla përkrahen nga ana institucioneve zyrtare dhe autoriteti i tyre. Duke konstatuar ngarkesën e ndodhive botërore me dimension etik, Badiou do të

светските случаувања со етичка димензија, Бадју ќе си постави две главни цели: да ја испита природата на „етичкиот феномен“ на духот на времето, коментирајќи дека исследувањата од тој вид се доминантна философска ориентација, и да аргументира против употребата на зборот „етика“, која го поврзува со аристратките категории како што се Човек, Човештво, Право, Закон и др.

Бадју книгата ја започнува со критика на „етичката“ идеологија и нејзините форми: доктрината на човековите права, етиката на мултикултурализмот, сликата на човекот како жртва, и, соогласно етичката компонента, како жртва на злото. Користејќи се со „апаратурата“ на постструктурализмот, Бадју „стандардно“ го деконструира враќањето на метафизиката и метафизичкиот субјект преку „враќањето кон етиката“ претставено во лицето на доктрината за човековите права.

Наспроти метафизичката позиција тој развива една етика на ситуација и вистина. За таа цел, тој конструира концептуален апарат, кој потсетува на граденето на нови вocabулатари кои подобро би ја отсликале стварноста, во случајов-етичката. На тој начин, Бадју повторно се втурнува во метафизичките лавиринти.

Во секој случај „Етиката“ на Бадју е современа размисла за духот на времето, за поврзаноста на политичкиот дискурс и неговата оправданост со етичкиот. Размисла за Злото.

shtrojë dy qëllime kryesore: ta hulumtojë natyrën e „fenomenit etik“ tē frysme së kohës, duke коментuar se hetimet e këtij lloji janë orientim dominant filozofik dhe tē japë argumente kundër përdorimit të fjalës „etikë“, e cila e lidh me kategoritë abstrakte, siç janë Njeri, Njerëzim, Drejtësi, Ligj etj.

Badiou librin e fillon me kritikë të ideologisë „etike“ dhe format e saj; doktrina e tē drejtave tē njeriut, etika e multikulturalizmit, imazhi i njeriut si viktima dhe nē përputhje me komponentën etike, si viktima e së ligës. Duke e shfrytëzuar aparaturën e poststrukturalizmit, Badiou, nē mënyrë standarde e dekonstrukton kthimin e metafizikës dhe subjektit metafizik nêpërmjet „kthimit kah etika“ tē paraqitur nē fytyrën e doktrinës pér tē drejtat e njeriut.

Përkundër pozicionit metafizik, ai zhvillon një etikë tē situatës dhe tē së vërtetës. Pér këtë qëllim ai konstrukton një aparat konceptual, i cili na e përkujton ndërtimin e vokabulareve tē reja me tē cilat më së miri do ta kishim piktuar realitetin, nē këtë rast etiken. Nē këtë mënyrë Badiou përsëri futet nē labirintet metafizike.

Sidoqoftë „Etika“ e Badiouse është një mendim bashkëkohor pér frysme e kohës, pér lidhmërinë e diskursit politik dhe arsyeshmërisë së tij me atë etik. Mendim pér tē Ligën

Përkthim: Lindita Ahmeti

Ивица Манасиевски

Peggy McCracken and James A. Schultz (eds.),
Karma Lochrie, *Constructing Medieval Sexuality*,
 University of Minnesota Press, 1997.

Ivica Manasievski

Peggy McCracken and James A. Schultz (eds.),
Karma Lochrie, *Constructing Medieval Sexuality*,
 University of Minnesota Press, 1997.

Aко волјата за знаење која не познава табуа резултираше со Фукоовата историја на сексуалноста, и со восточичување на говор за сексуалноста како постренесансна илуминација, тогаш оваа конструкција на средновековниот дискурс за сексуалноста е уште еден подарок на репресијата во расветлувањето на мрачната епистема.

Средновековната сексуалност е културолошки предиспонирана, флуктуирана од соодветната епистема, меѓутоа не е и неспознатлива од актуелната (епистема), секако со ризикот на реверзивност и анахронизам.

Анатомијата, структурата на желбата не се референтни за разгледот на средновековната сексуалност, поради непостоењето на средновековен еквивалент на желбата. Оваа (желбата) се разоткрива во јазикот на симболичното, и тоа како неосознаен мотив во артефактот.

Иако психодинамичните теории не се оперативни до 19 век, постмодерниот конзумент не може да избега од сопствениот дискурс, од објективната репресија која ја инаугурира дискурзивноста на сексуалноста уште од 16 век. Во овој контекст, ренесансата и барокот се епистемски јаз, но истовремено и илуминативен премин од криптографската сексуална претстава во нововосточиленниот говор за сексуалноста.

Во оваа енеадична конструкција, текстот воопшто не ја

Sikur vullneti për dituri, i cili nuk njeh tabu, të rezultonte me historinë e seksualitetit të Fukosë dhe me vendosjen në front tē një ligjërimi për seksualitetin si iluminacion pasrenesansor, atëherë ky konstruksion i diskursit mesjetar për seksualitetin, do tē jetë edhe një dhuratë e represionit për ndriçimin e epistemës së errët.

Seksualiteti mesjetar kulturologjikisht ka predispozita dhe është i fluktuar nga epistema përkatëse, megjithatë nuk është edhe i panjohurishëm nga aktualja (epistema), gjithsesi me rrezikun e rekognivitetit reverzibil dhe anakronizmit.

Anatomia, struktura e dëshirës nuk janë referente për shqyrtimin e seksualitetit mesjetar, për shkak tē mosekzistimit të ekuivalentit mesjetar tē dëshirës. Kjo (dëshira) zbulohet me gjuhën e simbolikës si motiv i panjohur në artefakt.

Edhe pse teoritë psikodinamike nuk janë operative deri në shekullin XIX, konsumenti postmodern nuk mund tē ikën nga diskursi vetanak, nga represioni objektiv, i cili e inauguron diskurzivitetin e seksualitetit qysh në shekullin XVI. Në këtë kontekst Renesansa dhe Baroku janë mjaft epistematisht, po njëherësh janë edhe shteg iluminativ nëpër të cilin kalohet nga konceptioni seksual kriptografik në ligjërimin e rivendosur në front për seksualitetin.

Në këtë konstruksion eneadik teksti aspak nuk e trajton

третира сексуалноста во спрера со желбата. Желбата не е иманентна, ами прокреацијата. Родот не е иманентен, ами Бог и Човекот (мажот кој е микрокосмос, огледало на макрокосмосот.)

Консеквентно, т.и. мисионерска поза е единствената канонска поза наспроти 4-те грешни (од кои 4-тата, *a tergo lat.* одзади, е сè уште забранета за брачните двојки во неколку САД држави). Идентитетот, можеби најиндикативната референца, психолошки е недиспонирана и сексуално нерелевантна. Непостоењето на сексуален идентитет резултира во појмовна небулоznost. Хетеросексуалноста, како поим (во денешнешна смисла) е неоперативна, и покрај стабилната полова определеност, а, консеквентно, и хомосексуалноста, која е заменета со антиципативниот предок - содомијата. Содомијата се третира во однос со прокреацијата како ултимативен грех на расфрлање на божјото семе во аналиниот амбис и анигилијација на светото. Репродукцијата е во континуитет на божјата продукција, а coitus-ot е ингениозен проект на креаторот во функција на репродукцијата, предигра на зачувувањето.

Дајан Елиот (еден од авторите), разгледувајќи ги ноктурните излачувања на калуѓерите и загадувањето од истите во состојба на сон, ја деконструира стабилноста на родовиот идентитет на девотираниот маж кој го предава или конзумира телото на Бог-маж. Наизменично, се сменуваат сколастичниот дискурс и квази-медицинскиот во потрага по бисексуалниот демон (*incubus/succubus*) кој соблазнува; во локацијата на најужасниот грех (бестијалноста?), класификација на гревот; коренот на гревот (*luxuria*, лат. тежнење кон изобилие); разграничувајќи ги природните од неприродните (*peccatum contra naturam*) гревови; за Марк Д. Џордан конфронтирајќи ги светите оци (Августин, Аквински, Алберт Велики) и "светите" лекари (Аристотел, Гален) да ги транстресира двата фалогоцентрични дискурси. Инсистирањето на фалогоцентричноста на мислата, толку карактеристична за средновековието, Мајкл Камил ја

сексуалитетин нè ndërlidhje me dëshirën. Dëshira nuk është imanente, por prokreacioni. Gjinia nuk është imanente, por Zoti dhe Njeriu (mashkulli që është mikrokosmos, pasqyrë e makrokosmosit).

Në mënyrë konsekuente, e ashtuquajtura pozë misionare është e vetmja pozë kanunore përkundër katër pozave mëkatare (prej të cilave e katërt a tergo - lat. nga prapa është ende e ndaluar për çiftet bashkëshortore nè disa shtete të SHBA-ve). Identiteti, ndoshta referenca më indikative, psikologjikisht është e padisponueshme dhe seksualisht jorelevant. Mosekzistimi i identitetit seksual rezulton nè nebuzitet konceptual. Heteroseksualiteti si koncept (nè kuptimin e sotëm) është jooperativ edhe përkrah përcaktimit stabil tè seksit e nè mënyrë konsekuente edhe homoseksualiteti i cili është ndërruar me paraardhësin anticipativ - sodominë. Sodomia nè raport me prokreacionin trajtohet si mëkat ultimativ i derdhjes së farës së Zotit nè humnerën anale dhe anihilacion i të shenjtës. Reproduksioni është nè vazhdimi tè produksionit tè Zotit, ndërsa koitusi (coitus) është projekt intenioz i krijuesit nè funksion tè riproduksionit, paraloja e zanafilës jetësore.

Dajan Elioti (Dyan Eliot) (njëri nga autorët) duke shqyrtuar tajimet nokturnale tè murgeshave dhe ndotjet nga të njëjtat nè gjumë e dekonstrukton stabilitetin e identitetit gjinor tè mashkullit tè devotshëm i cili e dorëzon ose e konsumon trupin e Zotit - mashkull. Në mënyrë tè dyanshme ndërrrohen diskursi skolastik dhe ai kuazi-medicinal nè kërkim tè demonit biseksual (*incubus/succubus*) i cili qëndron përparrë me shembullin e keq nè lokacionin e mëkatit më të tmerrshëm (bestialiteti?), klasifikimi i mëkatit; rrënja e mëkatit (*luxuria*, lat. synim kah begatia); duke i ndarë me kufinj mëkatet natyrore nga ato jonatyrorre (*peccatum contra naturam*); pë? Jordanin duke i konfrontuar etërit e shenjtë (Augustinin, Akuinasin, Albertin e madh /Albert the great/) dhe mjekët "e shenjtë" (Aristotelin, Galenin) t'i transgresojë dy diskurset falogocentrike. Insistimin nè falogocentrizëm tè mendimit aq karakteristik për Mesjetën, Majkell Kamilli (Michael Camille) e vendos nè traditën esoterike

лоцира во античката есotericна традиција во која микрокосмосот е поле во кое машкиот (masculin) принцип е конфротиран со женскиот (feminin), при што овој вториов е нагласено инфириорен. Поигрувајќи си со есotericниот дискурс суперординарен на теолошкиот и квази-медицинскиот а во конвергенција со фалогонцентризмот, се потенцира супериорноста на мажот. Формата и материјата; топлината и влажноста се приоритетните опозиции компатибилни со машкиот и женскиот принцип. Оттаму, уметноста на копулацијата е уметност на мажот (субјект) кој со мастило ја напочува влажната табла-tabula rasa (објект), а кулминација на ваквиот фалогонцентризам е претставата на евангелистот Марко кој, како предигра во креативниот запис го лиже своето перо. Алузијата на зборот (логос) како

машки и пишувањето, следствено како машки дискурс, а претставата и сликањето како типично женски дискурс, е поништена во рамките на истиот дискурс со препотенцијата на мажот-сликар кој се става себе си на страната на машкиот дискурс. Потврда ова гледиште пронаоѓа во етимолошкиот претоп на penicillus (мал пенис/четка) и pencil (пенкало). Во модерната историја на уметност индикативна е мачо-јакулацијата на апстрактните експресионисти која сама се паметнува.

Телото, сексуалната желба и идентитетот, родот, сите референцијални тропи во конструкцијата на средновековната сексуалност, меѓусебно се испреплетуваат и полифоно егзистирајќи, се разрешуваат во есејот на Џејмс Шулц. Анатомијата на желбата и значењето на облеката ги третира со структуралистички приод, но под силно влијание



„Книга на 'засовите'“ - Предлагата на евангелистот Марко (го лиже своето перо), British Library, London, MS Add. 23145, fol. 19

антике, нё тё cilén mikrokosmosi ёштë fushë ku parimi mashkullor (masculin) konfrontohet me atë feméror (feminin), me q'rast ky i dyti nё ményrë tё theksuar ёштë inferior.

Duke lozur me diskursin esoterik tё superordinuar nё atë teologjik dhe kuazimedical e ne konvergencë me falogoncenzmin, potencohet superioriteti i mashkullit. Forma dhe materia; ngrohtësia dhe lagështia janë opozicionet prioritare kompatibile me parimin mashkullor dhe feméror. Së andejmi arti ёштë art i burrit (subjekt) i cili me ngjyrë e ngjen tabelën e lagur - tabula rasa (objekt), kurse kulminacioni i falogoncenzmit tё tillë ёштë prezantimi i evangelistit Mark, i cili si paralojë nё shënimin e tij krijues e lëpin penën e tij. Aluzioni i fjalës (logos) si mashkullor dhe shkrimi, rrjedhimisht si diskurs mashkullor, kurse koncepcioni dhe

pikturimi si diskurs tipik feméror ёштë shlyer nё kornizat e tё njejtit diskurs me prepotencën e piktorit - mashkull, i cili vihet nё anën e diskursit mashkullor. Kjo pikëpamje vërtetimin e saj e gjen te shkrirja etimologjike e peniculus-it (penisi i vogël/brushë) dhe pencil (stilograf). Nё historinë moderne tё artit indikativ ёштë maço-ejakulacioni i ekspresionistëve abstraktë i cili imponohet vetëvetiu.

Trupi, dëshira seksuale dhe identiteti, gjinia, tё gjitha tropet refereviale nё konstrukcionin e seksualitetit mesjetar gërshetohen mes vetes dhe duke ekzistuar polifoniq zgjidhen nё eseun e Xhejms Shulcit (James Schultz). Anatomia e dëshirës dhe domethënia e veshëmbathjes i trajton si vështrim struktural, por nën ndikim tё madh tё Butlerit (Butler) dhe Fukosë (Fou-

на Батлер и Фуко.

Облекувањето дистинцијено детерминирајќи го родот во формална релација со телото гради интелигабилен систем од знаци; мажите се хармонизирани со облеката (резултат е благородничкиот изглед), додека жените облеката ги соблекува. Критериумот за естетика е унифициран, но не врз база на анатомијата, туку на благородноста и убавината. Исто така, како и телото, и облеката, и структурата на желбата е конституирана од културниот контекст кој ја продуцира и е подредена на регулаторните норми и облигационите форми. Родот на објектот ја одредува разликата во желбата на мажот (одлговлечена, метафорична, инсинуативна) наспроти желбата на жената (дистантна и директна).

Влијанието на феминистичкиот дискурс на Батлер е експлицитно во последниот текст на Карма Локри кој ја заговора queer-теоријата во разгледот на средновековниот мистичен акт. Идејата е во неразграничувањето на мистичниот сексуален акт од мистичните екстази воопшто. Бракот со стигматизиранот, феминизиран Христос перцепиран дистинктивно од позиција на родот, го става калуѓерот во хомосексуална консталација, за разлика од жената-мистик која соединувањето го трансгресира на ниво на симболично каде раната (*wound*) станува *vulva/vagina*. Низ медиумот на визуелното ни се открива симболиката на раната чија големина го сугерира страдањето на Христос за нас а истовремено и ранувањето на срцето на посветеникот со желбата. Страдањето и Љубовта се здружени заедно во актот на насилиство низ кој мистикот трансцендира. Queering-дискурсот кулминативно се мобилизира во "Holy Maidenhead", текст кој претставува одбрана на невиноста од хоророт на бракот, а хименот се инагуира во чувар на портата на вечноста, печат за кој само Христос е достоен. Мистичниот дискурс ги напаѓа, разглобува родовите и хетеронормативните категории или ги прави queer. Потребата од интериоризација на средновековната сексуалност и родовите се наметнува не само од актуелните социјални стратегии на опресија, ами и од потребата за историзација. Може да се заклучи дека конструкцијата на енеадите - реконструкцијата на средновековната сексуалност - е изведена во низа деконструирачки чекори од кои најдолгиот е оној на деконструкција на фалогоцентричниот дискурс и неговата трансгресија. Тој чекор сè уште трае.

cault).

Veshembathja duke e determinuar gjininë distinktionalisht në relacion formal me trupin, ndërtion sistem intelijibil shenjash; mashkujt janë të harmonizuar me veshembathje (rezultati është pamja fisnike), ndërsa femrat veshembathja i zhvesh. Kriteri për estetikë është i unifikuar, jo në bazë të anatomisë, por të fisnikërisë dhe bukurisë. Njëloj si trupi dhe veshembathja edhe struktura e dëshirës është e konstituar nga konteksti kulturor i cili e prodhon dhe u nënshtrohet normave rregullatore dhe formave obligative. Gjinia e objektit e përcakton ndryshimin e dëshirës së mashkullit (e tejzgjatur, metaforike, insinuative) përkundër dëshirës së femrës (distantë dhe direkte).

Ndikimi i diskursit feminist të Batlerit është eksplisit në tekstin e fundit të Karma Lokrit (Karma Llochrie), i cili e mbrojn teorinë queer në shqyrtimin e aktit mistik mesjetar. Idea qëndron te mosndarja me kufinj e aktit seksual mistik nga ekstazat mistike në përgjithësi. Martesa me Krishtin e stigmatizuar, të feminizuar, e perceptuar në atë mënyrë distinkte nga pozita e gjinisë, e vë murgun në konstelacion homoseksual për ndryshim nga femra-mistik, e cila bashkimin e transgreson në nivel të simbolikes ku plaga (*wound*) bëhet vulva/vagina. Përmes mediumit të vizueles na zbulohet simbolika e plagës, madhësia e së cilës e sugjeron vuajtjen e Krishtit për ne dhe njëherësh edhe plagosjen e zemrës së të përkushtuarit me dëshirën.

Vuajtja dhe dashuria janë të ndërlidhura bashkë në aktin e dhunës nëpërmes së cilës mistiku transcedon. Quering - diskursi në mënyrë kulminante mobilizohet në "Holy Maidenhead", tekst i cili paraqet mbrojtje të virgjerisë nga horori i martesës, kurse himeni inaugurohet në roje të portës së amshimit, vulë për të cilën është i denje vetëm Krishti. Diskursi mistik i sulmon, i copëzon gjinitë dhe kategoritë heteronormative ose i bën queer. Mbëhia për interiorizim të seksualitetit mesjetar dhe të gjinive imponohet jo vetëm nga strajfitë aktuale sociale të opresisë, por edhe nga mbëhia për historiztin. Kështu mund të vihet në përfundim se konstruksioni i eneadeve - rekonstruksioni i seksualitetit mesjetar - është nxjerrë në një varg hapash dekonstruktiv prej të cilëve më i gjati është ai i dekonstrukcionit të diskursit falogocentrik dhe transgresioni i tij. Ky hap vazhdon ende.

Сенка Наумовска

Dušan Kecmanović:
Etnička vremena
 Beograd, Biblioteka XX vek, 2001

Senka Naumovska

Dušan Kecmanović:
Etnička vremena
 Beograd, Biblioteka XX vek, 2001

Колку повеќе човековиот живот го определуваат и формуваат колективните норми, толку е потолем неговиот неморал.

К. Г. Јунг

Во книгата есеи *Етнички времиња*, Душан Кецмановиќ ги анализира етнопсихолошките аспекти на национализмот и општиот пресврт во последната декада на 20 век, на просторите на поранешна Југославија. Самиот Кецмановиќ е сведок на бanalизирањето и компромитирањето на психичкото здравје, односно индивидуалното обезличување, споредувајќи ја психијатриската амбуланта со огледалото кое Шекспировите глумци го држат покрај патот по кој поминува животот. Според него, етничките времиња се времиња на губење и пронаоѓање на изгубените идентитети: лични, семејни, етно-национални. Во кризни времиња, како што се граганските војни, етничкиот идентитет станува судбинско определување на човекот, а колективниот, групниот менталитет, битен аспект на определувањето за етнонационализам. Пред речиси еден век В. Г. Сумнер етноцентризмот го определил како „гледиште според кое сопствената група е центарот на сè, а сите останати се управуваат според неа...“. „Тие“ стануваат групен субјект. „Тие“ се како еден. Во „нивната“ група нема издиференцирани членови. Од колективот не се гледа поединецот, со сите негови дилеми, сомнежи, стравови, склоности. А идеален објект за проекција на сопствените

Sa më shumë që jetën e njeriut e përcaktojnë dhe e formësojnë normat kolektive, aq më i madh është amoraliteti i tij
 (K. G. Jung).

Në librin me ese *Kohërat etnike* Dushan Kecmanoviçi i analizon aspektet etnopsikologjike të nacionalizmit dhe kthesën e përgjithshme në dekadën e fundit të shekullit XX në hapësirat e ish Jugosllavisë. Vetë Kecmanoviçi është dëshmitar i banalizimit dhe kompromitimit të shëndetit psikik përkatesht të zvethimit individual, duke e krahasuar ambulancën psikiatrike me pasqyrën të cilën e mbajnë aktorët e Shekspirit pranë udhës nëpër të cilën kalon jeta. Sipas tij kohërat etnike janë kohëra të humbjes dhe gjetjes së identiteve të humbura, personale, familjare, etnonacionale. Në kohëra të krizës siç janë luftërat qytetare identiteti etnik bëhet përeaktim i fatit të njeriut, kurse mentaliteti kolektiv, grupor - aspekt me rëndësi i përcaktimit për etnonacionalizëm. Para thuajse një shekulli V. G. Sumneri e ka përkufizuar etnocentrizmin si "pikëpamje sipas së cilës grupevetanak është qendra e çdo gjëje e të gjithë të tjerët e marrin drejtimin sipas tij...". "Ata" bëhen subjekt grupor. "Ata" janë si një. Në grupin e tyre nuk ka anëtar të veçuar. Nga kolektivi nuk duket individi, me të gjitha dilemat, dyshimet, frikën dhe prijet e tij. Kurse objekti ideal për projektimin e shfaqjeve vetanake negative është dikush i ngjashëm me ne, i afërt me ne, është

негативни претстави е некој кој ни е сличен, близок, како нас а, сепак, различен. На тоа се темели антагонизмот на сродните етнички групи (односно, феноменот нацизам на мали разлики). Постапката на индивидуално обезличување се применува и на сопствената етнонационална група, секогаш кога своите етнонационални ставови и чувства се објаснуваат/оправдуваат со етнонационализмот на членовите на другата група. Кога гласот на колективот ќе го надмине гласот на индивидуалното во човекот, човекот ја губи својата спонтаност. Кецмановик се сложува со Ј. Кристева, според која исклучувањето на „другите“ го зајакнува идентитетот на кланот, сектата, партијата, нацијата. Тоа претставува извор на задоволството на идентификација, а истовремено го оправдува вандалското гонење („она ми е туѓо, затоа го отфрлам, прогонувам и уништувам“). Во контекст на анализа на социјално-психолошките основи на етноцентризмот клучно е прашањето - дали растечката групна кохезивност, задолжително предизвикува негативни, дури и непријателски ставови кон оние што не се од „мојата“ група? Одговорот е дека секое зајакнување на интрагрупната кохезивност е проследено со антагонизирање на оние кои не се членови на таа група. Едно од прашањата на кое се обидува да одговори Кецмановик е дали етнонационалистите се нормали? Бидејќи етнонационализмот е колективен феномен, неговите актери наликуваат еден на друг (според однесувањето, идентите што ги застапуваат и аргументацијата со која се служат), што не е случај со индивидуалните психопатолошки манифестиции. Психички болните луѓе, дури и оние кои страдаат од ист тип на пореметување, имаат најразличен психопатолошки израз. И, додека било која форма на колективно однесување ја хомогенизира групата, психички пореметеното однесување ја нарушува кохезивноста на групата, бидејќи е социјално аберантно, бидејќи отскокнува од социјално очекуваната форма, а најмногу од сè, затоа што е неразумно однесување кое не може „да се доведе во ред со примена на принципот на награда и казна“. „Болни не сме, а здрави уште помалку“, заклучува Кецмановик, за психичката состојба на луѓето во времето, кое го нарекува етничко.

pikërisht si ne e megjithatë i ndryshëm prej nesh. Në këtë bazohet antagonizmi i grupeve të ngjashme etnike (përkatësisht fenomeni narcizëm i ndryshimeve të vogla). Veprimi i zvethimit individual zbatohet edhe te grapi veteranak etnonacional gjithmonë atëherë kur ndjenjat dhe qëndrimet veteranake etnonacionale sqarohen/arsyetohen me etnonacionalizmin e anëtarëve të grupit tjeter. Kur zëri i kolektivit e tejkalon zërin e individuales te njeriu, atëherë njeriu e humb sponatnitetin e tij. Kecmanoviç pajtohet me J. Kristevën, sipas së cilës përjashtimi i "të tjerëve" e përforcen identitetin e klanit, sektës, partisë, kombit, paraqet një burim kënaqësie të identifikimit, ndërsa në të njejtën kohë e arsyeton ndjekjen vandali ("atë e kam të huaj, prandaj e hedh poshtë, e përndjek dhe e shkatërroj"). Në kontekst të analizës së bazave socialo-psikologjike të etnocentrizmit thelbësore është pyetja - a shkakton kohezioni grupor në rritje detyrimisht qëndrime negative, madje armiqësore ndaj atyre të cilët nuk janë të grupit tim? Përgjegja është se çdo përforcim i kohezionit ndërgrupor përcillet me antagonizimin e atyre të cilët nuk janë anëtarë të atij grapi. Njëra nga pyetjet në të cilat orvatet të përgjigjet Kecmanoviç është - a janë etnonacionalistët normalë? Meqë etnonacionalizmi është fenomen kolektiv aktorët e tij i ngjajnë njeri-tjetrit (sipas sjelljes, ideve që i përfaqësojnë dhe argumentimit me të cilin shërbehen), gjë që nuk ndodh me manifestimet individuale psikopatologjike. Të sëmurët psikikë, madje edhe ata të cilët vuajnë nga çrregullime të njejta kanë shprehje shumë të ndryshme psikopatologjike. Dhe, derisa cilado formë e sjelljes kolektive e homogjenizon grupin, sjellja e çrregulluar psikike e rrënon kohezionin e grupit sepse është socialist aberative, sepse del jashtë formës së pritur sociale e më së shumëti pse është sjellje e pakuptimtë e cila nuk mund "të vihet në rend me zbatimin e parimit të shpëblimit dhe dënimit". "Të sëmurë nuk jemi e aq më pak jemi të shëndoshë", vjen në perfundim Kecmanoviç për gjendjen psikike të njerëzve në kohën të cilën e quan etnike.

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 02 390 731

Дизајн и насловна страница:
студио - add ART

Институт Евро-Балкан, 194 страни, 21 см.
Тираж 800 примероци

membrane
genetics

ISSN 1409-9268