

Бранислав Саркањац

ПО СВОЕ
МАКЕДОНСКИ КАТАХРЕЗИС или
како да се зборува за **МАКЕДОНИЈА**

Издава

МАКАВЕЈ – Скопје
тел. 02/ 3290-528; 075 36 50 50
e-mail: makavej@t-home.mk

Главен и одговорен уредник

Владимир Цветкоски

ПОЛИЦА

ЕСЕИСТИКА И КРИТИКА

Компјутерска подготовка

Кристи Георгиевски

Дизајн на корица

Кристи Георгиевски

CIP – Каталогизација во публикација
Народна и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

323.1(=163.3)
316.722-027.6(=163.3)
304.4(497.7)1991/2008

САРКАЊАЦ, Бранислав

По свое: (македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија) /
Бранислав Саркањац. - Скопје : Макавеј, 2009. - 279 стр. ; 21см.

Библиографија: стр. (271)-279

ISBN 978-608-205-032-4

а) Македонци - национален идентитет б) Македонци - културен идентитет
в) Македонија Општествено-политички прилики - 1991-2008
COBVIS.MK-ID 79175946

Сите права на изданието ги има ИД „Макавеј“ - Скопје.
Забрането е копирање, размножување и објавување на делови или
на целото издание во печатени и електронски медиуми
без одобрение на издавачот

**Изданието е финансиски помогнато
од Министерството за култура на Република Македонија**

БРАНИСЛАВ САРКАЊАЦ

ПО СВОЕ

(МАКЕДОНСКИ КАТАХРЕЗИС или
Како да се зборува за МАКЕДОНИЈА)



Макавеј
Скопје 2009

На мајка ми и њејка ми ...

СОДРЖИНА

<i>Предговор кон првото издание</i>	9
<i>Предговор кон второто издание</i>	15
<i>Предговор</i>	19
Како да се зборува за Македонија	25
<i>Животна политичка ситуација</i>	27
Нова природна состојба, Хегел и третиот свет	34
<i>Кој е новиот дискурс за новата ситуација?</i>	43
Херменевтика на локалното	54
Катахрезис	56
Браузибилност, познатливост, дофатливост, опфатливост или субверзија на политиката на дисциплината	65
Прашање на идентитетот, прашање на националното	70
Брахијација или за комплексноста на светот (на знаењето)	76
<i>Психоконструктивни психоконијализам или психоконструктивни психоконијален дискурс</i>	81
Дали Македонците сонуваат туѓи историски овци?	88
Постколонијализам и постколонијален дискурс	91
Обесправена историја на нацијата и анамнеза	92
Два примера	96
Аотеароа може, Македонија не?	96
Изместеноста на Канада и изместеноста на Македонија	98
Од постколонијалната критика кон Хегел	99

Читања по свое (катахрестички читања)	
<i>(за шћо и да зборувам морам да ја сћомнам Македонија)</i>	121
За една буква Б или Vergeblichkeit на différance	129
Неколку реинтегрирани тези на Валтер Бенјамин или уметничкото дело во добата на техничката браузибилност	147
Сензибилност за разлики	155
Номадизмот и Македонија	166
Макијавели и Македонија	179
Меѓу неполитичкото и политичкото – насилството кон другиот и ненасилството на другиот	187
Дали насилството е единствената опција (Дали уставот на Република Македонија е причината за конфликтот од 2001 година)	208
Мултикултурализмот во Македонија	231
Прилози кон толкувањето на филмот <i>Прашина</i> од Милчо Манчевски -катахрезис и <i>Прашина</i>	251
Од цигер до мал мозок	261
Референци	271

ПРЕДГОВОР КОН ТРЕТОТО ИЗДАНИЕ

Ова е трето издание на книгата која за првпат излезе под наслов *Македонски каџахрезис*. Во неа сега се додадени четири нови текстови кои ме натераа да го сменам насловот. Сега **ПО СВОЕ** станува главен наслов на оваа книга. Според цитатот од Крсте Мисирков, ставен во една фуснота во второто издание. Еве што вели Мисирков: „Ако прашаи‘ето за народноста имат првостепено значење за бугарите, србите и грците, и секоја от тие народности го третираат **по своему**, то зашто и није тоа прашаи‘е да не земиме **во свои раци**, и да го разгледаме сестрано, и од бугарцко, и од србцко, и грцко гледишче, и критикуајќи сите ниф, да не изработиме македонцко гледишче на нашата народност, а се удовлетворуаме спроти местото, каде сме се училе, или со србцкото, или со бугарцкото, или со грцкото гледишче?“

Да изработиме македонско гледиште за националниот идентитет... да го третираме по **свое**, да го земеме **во свои раце**... Тоа се главните барања на Мисирков. За тоа се работело во времето на Мисирков, за тоа се работи и денес. Барањето на Мисирков сестрано да го разгледаме прашањето, да ги разгледаме сите

спротивставени гледишта и критикувајќи ги нив да ја изградиме својата позиција од која ќе зборуваме за својот идентитет и историја, оди рака под рака со моето барање за катахрестичко читање. Но, и барање кое повикува на многу работа. Ова во книгата го илустрирам преку примерот на Михаил Петрушевски и неговото исклучително строго, сериозно и долгогодишно истражување на *Поетиката* на Аристотел. Катахрестичката критика на увезените или туѓите дискурси не може да биде лежерно отфрлање и да се сведе на бунтовништво.

Поминаа четири години од второто издание на оваа книга. И тезите во неа продолжуваат да важат. Можеби не сите, но главните сè уште стојат. Уште се плашат луѓето во Македонија дека ќе го изгубат својот идентитет, дека ќе не снема како нација.

Уште Македонија се граничи со првиот свет (ЕУ) и уште е земја од четвртиот свет (меѓу земјите што уште го имаат проблемот на идентитетот и иднината како нација).

Зошто ја напишав? Тогаш, кога излезе за првпат, ја напишав како реакција на понижувањата што ги донесе референцата FYROM. И сега повторно.

По осум години, не само што не сме го решиле проблемот со FYROM, туку тој стана и понејасен. Основите врз кои би го барале решението се покажаа мачно прашање на националната јавна дебата за идентитетот и историјата на македонскиот народ и до каде може да се протега историјата на македонскиот народ. Од една страна го интензивираме сосема легитимниот процес на „само-археологизација“ (дури и во буквална смисла на зборот). Од друга страна, недозволиво многу се врза националниот идентитет со предусловите за влез на Република Македонија во НАТО и во ЕУ. Меѓутоа, погрешен е заклу-

чокот дека колку повеќе ги градиш својата историја и идентитет, толку повеќе имаш проблеми со Европа и Грција. Ќе ги решиме проблемите ако почнеме да ја бришеме историјата? Сигурно не.

Кога некој сака да ги заборава семејството, роднините и пријателите и сака да живее сам, ослободен од тие стеги, по правило си оди од дома, од градот и тоа си оди за никој да не го најде. Ние што не си одиме од Македонија, што сме дома во Македонија, ш напротив, се радуваме кога ќе откриеме втор или трет братучед. Се срами ли некој кога ќе разбере дека некој го знаел дедо му? Не верувам. Се срами ли некој затоа што Свети Павле престојувал во Паљурци, село до Богданци? Не.

И се радуваме на секое археолошко откритие. И му се поклонуваме на секој голем и мал човек што низ историјата го градел овој дом во кој живееме сега и се вика Македонија.

Историјата е многу повеќе врзана за политиката на една национална држава отколку што сме спремни да признаеме. Зарем цитатот од Мисирков не е доволно јасен. Што кажува барањето „по своему“? Тоа значи дека секој историчар кој пишува и истражува „по свое“ не може а да не води сметка за политичките барања и потреби. По свое, значи да водиш сметка за националното.

Секоја општествена наука има своја политика на дисциплината... Таа ги одредува темите, начините на аргументација, референтните автори. А таа е одредена од политичкиот и од историскиот момент. По 1989 година поинаку се пишуваат и социологијата и историјата во Македонија. Други се темите, други се главните автори.

Историчарот не се води само од „чисто научни“ мотиви, од некоја неутрална љубопитност. Времето му ги дава темите. Тој се

раководи и од „правилото на публиката“. И мора да се праша: за кого ја пишувам мојата книга? За себе, за мојот ментор, за да дадам посебен научен придонес или за младите Македонци кои сакаат да ја знаат историјата на својата држава? Никој што пишува не може да им избега на ваквите или слични прашања. И самиот пред себе има очекувања од тоа што ќе го напише. Но, неговиот „хоризонт на очекувања“ е одреден и од потребите на заедницата. Историчарите прифаќаат историски „наративи“ кои им одговараат и на желбите и очекувањата на народот, а не само на академската заедница. Хоризонтот на очекувања се темели на индивидуални искуства на научникот, но истовремено е одреден и од животната ситуација, од културата, од политиката.

До каде ќе оди историјата на македонскиот народ зависи и од хоризонтот на очекувањата. Дали премногу чепкаме во историјата, дали провоцираме некого, дали со сила се правиме антички Македонци – сè се тоа прашања чии одговори не се даваат само во академските кругови.

Како да се зборува за Македонија, да се покаже револтот спрема референцата FYROM и да се зборува „по свое“, а пак да се задоволи барањето на научност и издржана критика со аргументи – ова е предизвикот на кој се обидувам да одговорам во мојата книга. И токму тоа што е научност и кои аргументи ни требаат за да зборуваме по свое за Македонија, постојано се преиспитува и промислува во неа.

Дискурс, наука, моќ, држава. Сè е тоа поврзано, а во нашиот случај и помешано. Задачата е да им го најдеш крајот, да ги отплеткаш (и ако треба да ги заплеткаш, за пак да ги отплеткаш). Но, по свое.

Да се знаат туѓите гледишта, да се користат (катахрестички) туѓите дискурси, да се критикуваат или намерно погрешно да се

употребуваат, за да се изгради сопствено гледиште – да „изработиме македонско гледишче на нашата народност“ – **по свое.**

И да си кажеш: моја држава, моја историја, мој идентитет.

За тоа се работи.

*Скопје,
2009*

ПРЕДГОВОР КОН ВТОРОТО ИЗДАНИЕ

Книгата *Македонски каѓахрезис* излезе во печат во 2001 година, но главниот текст веќе една година пред тоа беше готов. Текстовите поместени во вториот дел од книгата се уште малку постари, како што е, на пример, оној што се однесува на Макијавели (1997) и оној што го разгледува проблемот на ненасилството (1999). Второво издание не е ни изменето ни дополнето издание. Ако се занемарат стилските интервенции на неколку места во него нема ништо ново. Она што е ново е тоа дека книгата сега може да се чита и во светлината на воената криза од 2001 година и на овој период по Охридскиот договор. Изразите „фрленост во претполитичкото“, „природна состојба“ на Хобс и „страмот од насилна смрт“ сега се разбираат и без филозофско образование. Меѓутоа, на ова место сакам да прозборам за она што ме натерало да ја направам оваа книга и за тоа како јас гледам на неа. Зад неа стои она што го живееме сите овие години на самостојна и суверена Република Македонија – набргу по остварениот историски стремеж за независна држава останавме збунети и разочарани од она што го донесе транзицијата. Но, особено две прашања ми се наметнаа во 1996 година кога почнав да го држам курсот по филозофија на политиката

на Институтот за филозофија на Филозофскиот факултет: како на моите студенти да им предавам филозофија на политиката според новата идеолошка матрица на либерализмот и како да зборувам за Македонија, односно, како треба да се разбере она што го донесе животот и политиката во Македонија по 1991 година? Не можев едноставно да им кажам: вие живеете во ново време, филозофските авторитети од пред 1989 веќе не важат, место Маркс ќе ги читате Ролс и Хајек. Но, зошто токму Ролс? А, зошто не Германецот Минх или Италијанецот Посенти? Или зошто не само Хегел и Маркс и никој друг? И, во крајна линија, зошто воопшто да се мачам со изборот? Зошто воопшто мора да се повикувам на авторитети? На една средба пред три години во Охрид дваесетина умни луѓе од Балканот разговараа како да се разбере Балканот. Ниеден од нив во своите размислувања не се повика на некој од присутните. Никој не разговараше директно со присутните, сите имаа некој посредник, најчесто некој многу познат западноевропски мислител како што се Лакан или Хабермас. И како го разбираам Балканот? Со тоа што ќе кажам Лакан рекол вака, Хабермас рекол вака? И ќе очекувам дека сите го познаваат делото на Лакан, го прифаќаат и ја одобруваат примената на неговите идеи врз балканската историско-политичка ситуација? Ниту Лакан, ниту, пак, Хабермас мислел на Македонецот по 1991 година. И, впрочем, не го сакам Лакан, повеќе сум по Клод Леви-Строс. Ова стана за мене веќе премногу изместена работа, а морав да имам некој стожер, па макар да изгледа како сламка, ако се земат сериозно задачите што пред себеси ги поставува филозофијата.

Филозофијата се посрамотува ако не ја мисли стварноста. Тоа е најголемата лекција од Хегел. Но како да ја мислам маке-

донската стварност соочен со две огромни ограничувања. Од една страна ти велат нема што да мислиш, ти си од млада и мала држава, има луѓе од големите земји на големиот ум што живеат во вековна традиција на мислење, зошто да се оптоворуваш со откривање на теоријата за млаквата вода. Од друга страна, пак, тие што мислат, што се „утепаа“ од мислење никогаш не ме мислеле мене, Македонецот од Македонија, на кој соседите му велат дека не е Македонец, дека нема своја историја, јазик. И премногу често за моето чувство на пристојност сум видел како дури и светски научни авторитети ме мислат – мене, македонската историја – преку грчки и бугарски научни авторитети (некои дури и не ме препознаваат како Македонец, а камоли да ме мислат).

Кој е тогаш мојот авторитет на знаење? Како да се зборува за Македонија и притоа да се остане свој, автентичен? Тоа е маката. Како да го најдеш тој дискурс за себе кој ќе биде легитимен за тој што не те признава, кој ќе комуницира со него, зашто ти, како бабата во филмот *Прашина* на Милчо Манчевски, мораш да му ја раскажеш својата приказна? А, притоа, како да не испаднеш филозофска жаба што ја кренала ногата, чија приказна е смешна во својата партикуларност?

Овие прашања висат во воздухот и денес. И денес помислувам, исто како кога пред две години ја подготвувал книгата, дека секој ден може да донесе нешто ново, што ќе ги направи непотребни ваквите прашања. Дека повеќе нема да ја гледам грозотијата „референцата ПЈРМ“, дека политички ќе се изгушкаме со Република Грција, дека веќе ќе биде смешен тој што вели „славомакедонци“, дека ќе се надмине „лошата вера“ во која Европа е постојано обвинета за маките на Македонецот, дека ќе спласне духовното расположение на самооб-

винување и самопотценување, и дека, конечно, ќе се нафатиме со сите сили кон она што е главно: мобилизирање на знаење и актери во стратегиските конфликти што ги имаме со Европската унија и со меѓународните институции. Политиката, сепак, е во преговарања и пак во преговарања, не во негодувања и пркосења. И си мислев дека една ваква книга, со која сакав да помогнам барем малку да се подисправи духот на поднаведениот Македонец, не ќе треба ни да се пишува ни да се чита. Но, уште сме во асиметрична позиција на преговарање, сè уште не сме ги надминале идентитетните конфликти, односно, реалноста е дека чистите стратегиски конфликти, во кои соочените се рамноправни актери, допрва нè чекаат. Идентитетот на Македонија е сè уште од огромна важност. Само нација со изграден и прифатен идентитет е рамноправен меѓународен партнер. Но, недоволни се само културата и историјата. Идентитетот мора да се заокружи во исполнување на критериумот на „демократска дејственост“ – Република Македонија како политичка структура мора да биде дејствена и демократска. А сето тоа – градењето на идентитетот, разрешувањето спорови, успешното водење преговори, воопшто политичката дејственост – бара рефлексивност.

Затоа повторно ја нудам оваа книга, сега со подиректен наслов *Македонски кайахрезис (Како да се зборува за Македонија)*, прифаќајќи ја сугестијата на новиот издавач. И, морам да кажам, ако некому му се види како студена и одмерена филозофска студија, таа не е тоа. Во неа нема продлабочени елаборации, во неа се трча. Во неа не се инсистира на систематичност и доследност, таа има форма на манифест кој треба да ја поттикнува и охрабрува **дејственоста** и рефлексивноста на Македонците. Во неа, исто така, нема препораки и решенија.

Можеби на мислата ѝ дава некои насоки, но и тоа е повеќе обоено со немирот од кој, впрочем, и произлегува книгата. Не ме мачеле филозофски проблеми, туку она што го слушам од живи луѓе. Затоа чувствувам потреба да кажам дека ова е книга за сите кои не го сакаат она што **им се случуваше** последниве години. Книга на сите мои другари, пријатели кои се чувствуваат повредени од тоа како морале да ги живеат промените што ги донесе транзицијата. Ова е, сепак, патриотска книга. Таа е пишувана со филозофски јазик, но таа говори за темите на татковината. Барањето за рефлексивност (да се мисли Македонија, на секој план) не произлегува од љубопитноста да се разбере светот, туку од маката да се разберам себеси со моите блиски во Македонија.

*Скопје,
декември 2003*

ПРЕДГОВОР

Република Македонија веќе десетина години се гради или барем се претпоставува дека се гради како либерално општество, како политичка заедница чија цел е интеграција во меѓународната заедница. Политичко-филозофскиот дискурс кој треба да го следи ова, односно дискурсот кој го следи либералното општество, акцентот вообичаено го става на прашањата – кои, инаку, интензивно се промислуваа последните триесетина години во западните теориски кругови на либерализмот – како што се демократија, слобода, еднаквост, праведност, граѓански, индивидуални права итн.

Но, оваа деценија покажа дека тоа е дискурс кој, сè уште, за мене, е повеќе (во) еден свет на идеи, а помалку дискурс на (мојата) стварност. И покрај тоа што тој ми ги отвори и ме соочи токму со прашањата на мојата стварност: националната држава, народот, идентитетот, нацијата како проект, мултикултурализмот, групните права, лојалноста, суверенот, политичкиот договор, „новата природна состојба“, претполитичкото... Ако за првите прашања и би можел да ја прифатам универзалноста на либералниот пристап, за вториве ја изразувам мојата воздржаност, како, впрочем, и голем број водечки теоретичари на ли-

берализмот. Таков, тој е далеку од тоа да биде единствен, та следствено и далеку од тоа да биде без конкуренција. Така, само како пример, на идејата за постетничка Америка и Хабермасовиот европски уставен патриотизам, можам да му го спротивставам Плеснеровиот „народ како поим на протест“ против универсализмот на политичката култура на Запад.

На планот на идеи, секој дискурс еднакво вреди. Без светот на практиката, ниеден ја нема валидноста на единствено соодветен или супериорен. Само ако ги погледнеме, на пример, промислувањата за слободата и демократијата во теориските кругови на југословенскиот социјализам (да не зборуваме за пошироките теориски кругови што се поврзуваат со теорискиот проект *Praxis*) и ако се тргне настрана дифамираноста на марксистичките општествени и политички проекти – поразот на комунизмот – ќе видиме дека разликите во промислувањата на политичкото и категориите на политичкото меѓу оние на либерализмот и оние на марксизмот се минорни. Оттаму, речиси не е никаков аргумент кога ќе се рече дека еден автор е повреден од друг затоа што промислува преку теорискиот апарат на либерализмот. Колку се применливи тие дискурси за мојата стварност, колку стварно ја разбираат и тогаш кога експлицитно се занимаваат со неа, тоа се прашања што треба да се постават.¹

Се работи за тоа дека ако тие идеи не комуницираат со мојата стварност, со мојот живот, со моите обиди да се разберам во една политичка стварност, тие остануваат само идеи, без оглед на тоа од каде доаѓаат. Зашто, сепак, станува збор за тоа да се промисли не каде треба да биде, туку каде стварно е политичкото на Македонија. Во тоа промислување простото преземање на „добрите“ (или „победничките“) идеи, односно

нивните определби за нашето политичко е првата грешка. Така, и да се прифати определбата на политичката ситуација на очекуваните „нови демократии“ како во стварност „нова природна состојба“, тоа воопшто не мора да значи дека таа најлесно ќе се дофати во категориите на претставниците на современиот политички конструктивизам – теоретичарите на општествениот договор (како Џон Ролс и др.).

Ова е нова политичка ситуација, не само за човекот од Македонија. Воопшто феноменот на транзиција е нов за сите, вклучувајќи ги и врвните светски теоретичари на политичкото.² Оттаму потребата од дискурс кој ќе ја објасни, но и кој ќе може да ја легитимира новата политичка телеологија.

По логиката на приклучување кон победничката идеологија, таа задача требаше да се изврши од позицијата на либерализмот (политичкиот, етичкиот, економскиот). Меѓутоа, политичките актери и теоретичари во Македонија, уште недоволно влезени во дискурсите на политичкиот либерализам, се соочија со својата политичка стварност и барањето таа да се разгледа во дискурсите, или барем во категориите на оние дискурси, што се поблиску до стварната политичка ситуација, а тоа се, според мене, оние кои соодветствуваат на ситуацијата на фрленоста во претполитичкото. Меѓу нив, најразвиената и најразновидна елаборација на оваа ситуација ѝ припаѓа на постколонијалната критика, на оние кои го промислуваат феноменот на Третиот свет и пред и по паѓањето на Берлинскиот ѕид. Тоа е основната идеја тука – за македонската политичка стварност да се размислува со поттикот и помошта на тие дискурси.

Далеку од тоа да бидат апликација на еден свет на идеи, каков што, впрочем, лесно може да биде и светот на пост-

колонијалната критика (со идеи кои, сепак, се однесуваат на поинаква политичка стварност од оваа на Република Македонија), текстовите собрани во оваа книшка во основа треба да се разберат како извиднички знаци на дрвјата на знаењето, иако се однесуваат на тоа барање на дискурси кои се поблиску до стварноста. Тие се повеќе барање пат низ шумата чија прагматика ја занемарува дилемата околу перспективата на шумата и перспективата на дрвјата...

Она што не се занемарува, дури се зема за значајна претпоставка, тоа е реалноста, очигледното, сетилното – она што се гледа, слуша и кое преку доживувањето се врзува со чувства и знаења. Знаењето за фрленоста во претполитичкото, знаењето за изгубеното достоинство или за достоинството кое треба да се стекне, знаењето за идентитетот, се знаења кои ја имаат тежината токму поради чувствата што ги побудуваат.

Во секој случај, дискурсот што ќе се однесува на мојата стварност и кој ќе произлегува од неа треба допрва да се изгради.

*Скопје
2001*

Како да се зборува за МАКЕДОНИЈА

Филозофијата не е нешто што се практикува како приватна уметност ..., туку таа има јавна егзистенција ... првенствено или само во служба на државата.

(Хегел, 1964: 29)

ЖИВОТНА ПОЛИТИЧКА СИТУАЦИЈА

Една животна политичка ситуација постојано раѓа прашања и наметнува обиди да им се одговори. Ние во Македонија низа години веќе живееме во ситуација во која ова добива на хипертрофираност. Одамна не биле толку поврзани животот и политиката како овие последни десет години на самостојност на Република Македонија.³ Може да се каже дека граѓанинот на Македонија се претвори во испревртена комбинација на тоталниот граѓанин и политички непотребниот.⁴ Тој е тотален граѓанин во сферата на приватното, и политички непотребен и бескорисен во сферата на јавното. Притоа, она што ми се наметнува како суштествен проблем е тоа што на планот на политичко-филозофскиот дискурс таа хипертрофираност се соочи и сè уште се соочува со бришан простор на референтни дискурси или системи на политички идеи – простор кој го создаде расчекорот помеѓу отфрлениот дискурс – наративите на марксизмот, и новиот – дискурсот на либерализмот. Стариот (на марксизмот) е отфрлен и заборавен како играта „челик“, а новиот (на либерализмот), колку и да се трудеме, или колку и да се трудиме да го научиме и разбереме, сè уште ни е како крикет или бејзбол – за нас туѓи игри за кои знаеме дека се попу-

ларни во Велика Британија (Комонвелтот) и во САД, и за кои можеме да ги знаеме правилата на играта, а тие пак да ни останат туѓи. И по десет години одживеани во таквата динамика на промени, најмногу до што се дошло кај нас, на планот на политичкиот јазик, па и на планот на политичко-филозофскиот дискурс, се сè уште повеќе или помалку артикулирани деривати на либералниот дискурс, кои повеќе се легитимирање пред надворешни инстанци (новоприфатени арбитри на општествена и економска ефикасност; инстанци на политичка и финансиска моќ) отколку резултат на промислување и артикулирање на новата политичка стварност. Можеби е тоа израз на интелектуална мрзливост, на неподготвеност на новите стари политички елити да се прифати нов јазик и сл. Меѓутоа, сакам да укажам на тоа дека повеќе се работи за несовмесност на тој (готов, а сепак застарен) јазик (на либерализмот) и новата политичка ситуација на Македонија по осамостојувањето. Во јазикот на Хегел и Маркс, тој дефинитивно е посрамотен [blamiert], не успевајќи да ја мисли и сфати општествената и политичката стварност.

Меѓутоа, прашањето како да се разберам себеси како човек кој е политичко суштество и Македонец или граѓанин на Македонија по падот на комунизмот го поставува прашањето кој е дискурсот во кој ќе ги поставувам прашањата и ќе ги барам и формулирам одговорите. Ова е катахрестичка ситуација⁵ во која треба некако да се присвои западната теорија, меѓутоа сега со свест за сопствената локалност и периферност и свест за потребата на самотолкување. Идеолошката шема на толкување од типот и времето на конфронтацијата Исток-Запад во која посебното (локалното) едноставно му се подредуваше на општото (социјализмот како светски процес) денес не фун-

кционира. Проблемите на локалното, маргиналното (на идентитет, на конфликти итн.) денес не можат така едноставно да се пренесат и да се толкуваат на планот на општите и големите прашања на либерализмот – било да е тоа етичкиот, политичкиот или економскиот либерализам. Дури и кај Франсис Фукујама не можат да се најдат тези за такво пренесување, иако тој во своите, како што и самиот подоцна признава, избрзани и непрецизни формулации, на местото на сетолкувачкиот марксизам го стави либерализмот. Притоа, разликата меѓу двата дискурса на планот на односот на поединецот спрема себе дури парадоксално се извртува. Живеејќи во наративот на марксизмот како историски најсупериорен, во социјализмот како супериорно општество, поединецот најчесто можеше да го има чувството на лична дејственост [personal efficacy] и притоа, беше свесен дека неговиот живот се разликува и од оној во Источниот блок и од оној на Запад. И наративот за супериорноста на југословенскиот марксизам, на југословенскиот пат, имаше најразлични манифестации во поединечните животни истории во кои поединецот свесно се поставуваше над другите што не го следат тој пат. Тука, заради илустрација, морам да си дозволам еден поличен израз. Атрибутите што во секојдневието им ги припишувавме на тие други во нашиот бениген, младешки идеолошки социјалшовинизам во периодот пред 20 години, во оваа или онаа форма се потпираа на таа свест. Во скопското маало, често се смеевме на сметка на „ваквите“ или „онаквите“ Американци, Руси, Бугари или Грци. Сето она што ме правеше подобар од другите лесно се ставаше под пазувите на системот, државата, која е посебна. Така, супериорноста на југословенската кошарка во Европа, па и во светот, се врзуваше со супериорноста на југословенскиот пат. Живеејќи во тој нара-

тив, Македонецот или Србинот во мене беа само животни факти што ме правеа само уште попосебен.⁶

Во новиот наратив, на „победничкиот“ либерализам јас како Македонец го изгубив тој однос спрема себе. Доволно збунувачки, либерализмот кој го победи марксизмот токму на планот на односот на поединецот спрема самиот себе, ме направи инфериорен и ме фрли на маргините. Ме натера да се борам за јазикот, за името, за историјата, ми даде пасош што не вреди... Накусо, ме фрли во претполитичкото.

Понатаму, стариот метанаратив, во кој националното чувство, сепак, не беше она што ме хранеше со самоувереност, туку повеќе со шарм, е заменет со нов на либерализмот, во кој на поединецот од поголемиот дел од земјите на Источниот блок и СФР Југославија, како единствен извор на чувството на достоинство, на чувството дека е посебен, му е оставено токму националното чувство (Judt, 1996). Слично мислење има и Тони Џуд, иако изнесено во малку поинаков контекст – тој зборува за прашањето на „Јужноевропејците“ во Европската унија. Ако е „Европа“ за победниците (за оние што се вредни, што плаќаат даноци, пообразованите – од северните европски земји), тогаш Џуд го поставува прашањето што останува за губитниците: за тие од јужните држави, сиромашните, непривилегирани или презрени Европејци? Според Џуд, присутна е опасноста „нацијата“ или поточно „национализмот“, да биде она што на *овие* Европејци им останува.

На Балканот работите стојат, сепак, поинаку. Иако и за државите на Балканот важи констатацијата на Џуд, тие се постојано изложени на судот на новите идеолошки коректности на либерализмот. Една од тие нови⁷ коректности е онаа која се нарекува мултикултурализам⁸. Имено, западниот либерализам, преку

своите меѓународни институции, веќе покажа дека знае да го санкционира непочитувањето на образецот на мултикултурализмот на Балканот (можеби, сепак, треба да се каже на просторите на некогашна Југославија). Во тој балкански амалгам од препуштеност и од изнуденост на националното и на наметнати политички обрасци на мултикултурализам⁹, политиката на идентитетот на новите држави на Балканот, спротивно на очекувањата на класичниот либерализам, ја запостави важната политичка димензија на граѓанска држава и ја пренагласи етничката легитимација, етничката политика на идентитет.

Притоа, она што се случува со политичката (политичко-педагошката) парадигма на мултикултурализмот е илустративно. Новиот дискурс на локално присвојување на западната теорија тешко излегува накрај со сознанијата коишто му доаѓаат од просторот на претпоставениот идеолошки центар (на експортирачки мултикултурализам), откривајќи го расчекорот меѓу локалниот дискурс – кој е постојано на позиција допрва да се доизгради, доразвие и прифати и во тоа постојано заостанува, и оној еднадвор, универзалниот – кој е постојано понов, поголем. Така, на планот на западната теорија можат да се посочат тези, ставови и предвидувања кои како да одат во спротивна насока од онаа што се очекува од нас да ја следиме. Така, новиот американски национализам или „либералниот национализам“, се свртува токму против оваа мултикултурална политика на идентитет критикувајќи ја за создавање етнички и расистички гета, залагајќи се за постетничка Америка.¹⁰ Сејла Бенхабиб, на пример, смета дека правото на посебен јазик и правото на учество во политиката не мораат да бидат уставно втемелени. За неа е доволна универзалистичката и универзализирачката норма на самоопределено учество на сите во

практични дискурси. За неа ова важи и за културните и конфесионалните малцинства. Универзалистичкиот морал кај неа е повисоко вреднуван од одржувањето на плуралитетот на животни форми (Triebel, 1999: 54; Venhabib, 1999).

Ова делува збунувачки не само во политичката теорија, туку и во политичката практика на новите земји, или новите демократии. Се покажува дека новите дискурси на политичкото во земјите во транзиција распнати меѓу глобализацијата и локално политичкото, кое се легитимира со националното и културата, а кои се принудени на увоз на политички дискурси и практична имплементација на политички начела, не можат непротивречно да ги следат најновите трендови во политичката теорија. Осудени на евалуација од страна на бирократски глобални институции, тие неизбежно доцнат не само еднаш и пред еден – имено, само пред овие институции. Ако се споредуваат директно со најновото во политичката теорија (било во САД, било во Европа), тие доцнат уште еднаш (што е второ доцнење). За какво доцнење станува збор?

Прво, теоријата на која се повикува бирократот, а која (во основа) ги формулира активностите на тие институции (кои се однесуваат на мојата стварност), со самото влегување во нивната бирократска машинерија е веќе застарена. Мора да се признае дека овој став се темели на една, сепак, упростувачка претпоставка дека универзитетот е местото каде што се раѓа теоријата, а не бирократската институција во која дејствуваат поединците обучени на универзитетите. Но, мислам дека доволно го илустрира она што сакам да го истакнам – дека бирократот не ми го нуди најновото знаење.

Второ, доколку се премости врската теорија-глобална институција-моја стварност-мој дискурс, и мојот дискурс директно ѝ

се обрати на теоријата, ќе види дека теоријата веќе зборува нешто друго кое и она што ми го нуди (глобалната или меѓународната) институцијата и она што таа го очекува од мене ги прави застарени. Едноставно, со бавниот процес на имплементација на теоријата во земјите во транзиција, таа истовремено двапати доцни, застарува. Така, изгледа дека разните дискурси со разни практично политички решенија што ни се нудат, како што е, на пример, мултикултурализмот, се постојано со изминат рок на траење – особено доколку се прифати претпоставката дека новите теории не се само нови, туку и дека се подобри, во смисла дека, повикувајќи се или укажувајќи на недостатоците на старите, нудат нови решенија за новите ситуации.

Оттаму, дури и да се прифати претполитичката ситуација на „новите демократии“, нивниот премин во политичкото не може да биде определен и изграден со просто повикување на легитиманото политичко (западните демократии) и неговите дискурси. Постојано треба да се има предвид либералното прашање: кој дискурс и која политичка заедница може да биде референтна?

Се случи светот на западната политичка теорија да стане платоновски свет на идеи кој вообразил дека проблемот на третиот човек го решил со глобалните бирократски институции – по само десет години либерализмот како „светски процес“ станува **идеологија**¹¹. За разлика од идеологијата на комунизмот која беше остварувачка, оваа на либерализмот е имплементирачка.

Меѓутоа, главниот недостаток на **идеолошкото** е дека животот му се измолкнува.¹² И сега, ако животот не се обликува само преку теоријата, било да е тоа најновата или најдобрата, и доколку истовремено се држиме до класичниот либерализам

во кој нема наметнување, тогаш (во духот на либерализмот) се поставува најлегитимното прашање: зошто мора да им се потчинуваме токму на тие и тие наративи? Или, на другите и, воопшто, зошто мора да им се потчинуваме на кои било политички наративи кои доаѓаат однадвор (ако претпоставуваме дека ние сме субјектот на новото политичко дејствување и новиот политички дискурс)? А, конечно, зашто да не им се потчинуваме на наши сопствени? Впрочем, од Маркс преку Фуко до денес, апстрактните поими не се однесуваат ниту само на идеи ниту само на практики, туку на комплексната размена меѓу нив...

Нова природна состојба, Хегел и Третиот свет

На македонскиот локален филозофско-политички дискурс, кој не може а да не се занимава со прашањето на националното чувство на Македонецот – чувството кое му се оспорува, всушност, му се наметна да се занимава со себе повеќе и поинаку од другите на Балканот, сомневајќи се во себе и другите дискурси и истовремено барајќи го вистинскиот, соодветниот дискурс.

Колку се овие теми на барање вистински политички дискурс, на потребата за национална легитимација и легитимирање пред западните, глобалните демократски институции, присутни и горливи, покажуваат не само секојдневните разговори на обичните луѓе, многубројните колумни, писма од читателите во дневните весници, есеите во неделниците, и неколкуте списанија, бројните ТВ и радиоемисии и разговори, повеќето книги во Македонија, туку и местото што тие го имаат во борбата на

политичките партии. Така, на партиите од изборната коалиција од 1998 година, ДА и ВМРО-ДПМНЕ¹³, кои со ДПА ја сочинуваа владината коалиција, најтешките и најсериозните обвинувања од страна на опозицијата им се упатуваа на овој план – имено, дека ја прекројуваат историјата на македонскиот народ, дека го менуваат писмото, јазикот итн., ги занемаруваат националните интереси и владеат недемократски; ставајќи го, во крајна линија, под прашање суверенитетот на Македонија.¹⁴

Сите тие барања нови политички дискурси можат да се подведат под прашањето за барањето на новиот суверен по 1989 година и правењето нов политички договор. Притоа, речиси е невозможно, а можеби и непотребно, да се повлече границата меѓу „вештата манипулација“ со овие теми од страна на една партија која се бори за власт (како што сметаат сомничавите застапници на реалполитиката) и јавното мнение или основното политичко расположение на народот кој ги бара гаранциите на живот во заедница во една хобсовска парадигма на општествен договор и на суверен. Непотребно, зашто и да претпоставиме дека е само манипулација, алатката на таа манипулација е пак извесна и присутна – тоа е токму ова основно расположение.

Со ова основно политичко расположение, кое сè уште не го донело политичкиот договор и суверенот (пак според хобсовиот аргумент), Македонија се сместува во „новата природна состојба“ на земјите во транзиција. Тезата на Аксел Хонет за тие земји, дека и „пет години откако им се отвори шансата за влез во општествената состојба, се чини, дека тие уште повеќе и побезизгледно се заплеткани, заглибени во природната состојба“ (Honneth, 1994), важи уште, само што сега не се работи за пет, туку за десет години.

Хобс во *Левијатиан* можеби најдобро од сите го опишува тоа време кога нема друга сигурност освен сигурноста во сопствената сила и во „own invention“. Во таквата состојба „нема место за труд, зашто плодот негов е несигурен; и следствено, нема место ниту за обработување на земјата; нема пловење ... ниту знаење за тоа како изгледа Земјата, нема мерење на времето, нема уметност, писмо, нема заедница; и, што е најстрашно од сè, има само постојан страв и опасност од насилна смрт; а животот на човекот осамен, сиромашен, гнасен, како на животно, и кус“.¹⁵ Крајот на дваесеттиот век донесе описи на слично време, какви што можат да се најдат кај Мајкл Игнатијев кој зборува за новите национализми по распадот на Советскиот Сојуз, во кои ја нема социјалната подлога на силни политичко-морални убедувања и во кои владеат банди, клики и „warlords“. За „warlords“ тој ќе каже: „тие се појавуваат насекаде каде што се распаѓаат национални држави. Во Либан, Сомалија, северна Индија, Ерменија, Грузија, Осетија, Камбоџа, во некогашната Југославија. Со телефони во автомобилите, копир-машини и првокласно оружје, изгледаат како да ѝ припаѓаат на постмодерната. Во стварноста, тие живеат во средниот век“ (Ignatieff, 1994).

Но, за Македонецот, прашањето на суверенот е многу поакутно како прашање на идентитетот, на јазикот, на името. Тоа значи дека ако власта не го гарантира националното чувство, чувството на припадност, таа не е довереник на народот. Без општествениот и политичкиот договор на македонскиот народ и власта во кој се гарантира идентитетот постојано демне природната состојба во која ништо не е веќе извесно и сигурно.

Прашањето на суверенот, проблемот на националната легитимација на малите земји и нивната легитимација пред глобалните институции од Хобс нè води кон Хегел. Уште кај Хегел

малите држави не се суверени: „Малите држави своето постоење и мир го обезбедуваат помалку или повеќе од своите соседи. И, оттаму, тие не се независни во вистинската смисла“ (Hegel, 1971: 568). Нивната мала готовност да влезат во војна, која ја дијагностицира и Хегел, ги става во меѓународен или меѓудржавен општествен договор¹⁶ со Големите држави (cf. Hegel, 1971: 568). Тука меѓународните односи се поставени врз концептот на еден светско-политички хобзијанизам. Суверенот за малите држави е Големата држава.

Но, тука имаме специфична транзициска варијанта на хобсовскиот аргумент. Ако таа (Големата држава), исто така, не го гарантира односот на лојалност на граѓанинот спрема својата (мала) држава, тогаш и неа тој граѓанин не ја чувствува како свој довереник во тој општествен или политички договор.

Оттаму, со ова, во принцип, сè уште нерасчистено прашање на суверенот – односот на граѓанинот спрема директниот суверен, кој е од понизок тип во однос на индиректниот и стварниот, кој е од повисок тип – одат заедно ставовите на скептичност, недоверливост кон суверенот од повисокиот тип кој има повеќе од активен удел при воспоставувањето на општествениот договор меѓу граѓанинот на Македонија и власта. За Македонецот тој суверен од повисок тип го претставуваат САД, Европската унија, Обединетите нации и НАТО. Во таа смисла, присуството на разни организации, претставници од ОН, ЕУ, ММФ, Светска банка и на НАТО во Македонија треба да е присуство на суверен кој треба да ги гарантира политичките рамки во кои како човек сум дејствен. Меѓутоа, периодот на транзиција покажа една друга страна на тој однос на суверенитет од понизок и од повисок тип. Имено, тој однос го засили фактот на претполитичност на Македонија, на живот на поединецот во природна состојба.

Ова, јасно, треба да се стави во врска со прашањето на односот на поединецот спрема себе и чувството на „personal efficacy“. Од наративот дека живееме во супериорно политичко, не прејдовме на наратив на посупериорно политичко, туку се вративме назад – во претполитичкото, предисториското, во „средниот век“, во природна состојба...¹⁷

И тука, дискурсот на политичкото на Македонија им се приближи на дискурсите за политичкото од земјите од Третиот свет. Како илустрација: низ призмата на фрленоста во претполитичкото, присуството на глобалните институции, на пример, на НАТО во Македонија, треба да се толкува како присуство на глобални институции (НАТО) во земја од Третиот свет, а не во земја која е на добар пат да се интегрира во Првиот свет (членка на НАТО), да стане негов составен дел. Во иста насока треба да се толкува и расположението на сомневање спрема **Пактот за стабилност**. Преземајќи ја позицијата на теориските разгледувања на автори од Третиот свет се наметнува паралелата меѓу NAFTA и Пактот за стабилност, со имплицитната сугестија на Пактот за стабилност да му се пристапи со скепсата што еден Мексиканец или воопшто Јужноамериканец ја има спрема NAFTA.¹⁸

Во оваа насока, како суштествен, не само за тезата која се развива овде (која ја вклучува применливоста на постколонијалната критика во една посткомунистичка земја како Македонија), туку и за постколонијалната критика воопшто, се издвојува ставот за европоцентричноста и логоцентризмот на политичката филозофија, на државотворната мисла – филозофија која, можеби, најрадикален израз има во ставовите на Хегел во врска со историјата на државноста и сувереноста, и вистинската независност на една држава. Така, според Хегел, големите европски држави се Го-

леми затоа што се држави на Умот. И тие, Големите држави, својата сила и моќ¹⁹ му ја должат токму на Умот. Оттука, на пример, за Хегел воопшто не се доведува под прашање владеењето на Британската Империја со Кина, зашто Умот е во Европа. Ова важи и за малите држави, каква што е Македонија денес, кои, според Хегел, не се и не можат да бидат суверени. И тие јасно треба да му се потчинуваат на тој Ум, како што телото треба да му се потчинува на духот, како што нагоните треба да ги контролира разумот. Постколонијалната критика тука го гледа главниот судир меѓу Првиот и Третиот свет – во хегемонискиот политички дискурс на Запад според кој тој самиот е умно привилегираниот, а Третиот свет е оној кој е или не-умен, или умноста ја добива од Првиот свет.

Ќе дадам две аналогии кои посликовито покажуваат дека Балканот и балканските земји можат да се сметаат за земји на Третиот свет. Првата се повикува на Фројд: според фројдовската мапа на психата, САД се егото, Канада е суперегото и Мексико несвесното или идот.²⁰ Од ова лесно се изведува фројдовската мапа на Европа, во која Скандинавија е суперегото и Балканот е идот. Втората аналогија е меѓу Антилите, Мексико и Балканот. Франц Фанон ги оцртува Антилите како „окултна зона на нестабилност“, според Роберт Кенфилд, „во светлината на постколонијалната теорија“, ова важи и за Мексико (Canfield, 1995-96: 178). Треба само да се продолжи: во светлината на Пактот за стабилност Балканот е окултната зона на нестабилност. Или од позицијата на Умот на Големите држави, малите држави треба да се држат под контрола на стабилизирачкиот Ум.

Цела Источна Европа ги дели прашањата на суверенот и проблемите на новата природна состојба. Но, за Македонија сите овие прашања се гледаат и низ перспектива на прашањето

на **идентитетот**. Македонија го дели ова прашање токму со земјите на т.н. Трет свет, за кои почесто се употребува изразот постколонијални.

Тука, во врска со прашањето на идентитетот ќе си дозволам кус екскурс: се работи за едно такво приближување (Македонија кон постколонијалните земји) во кое се огледаат и хобсовските аргументи за природната состојба и во кое на еден начин се артикулира отпор спрема Умот на Запад. Тоа приближување се лоцира во обидот за пресврт во меѓународната политичка практика на Република Македонија што го направи партиската коалиција којашто ги освои изборите во 1998 година. Станува збор за одлука во која можат да се видат повеќето од претходно нафрлените елементи на една претполитичка ситуација. Во неа се гледа и „новата“ природна состојба на Хонет, и „постмодерната“ на Игнatieв, и „окултноста“ на Кенфилд, и, со сите тие елементи, таа подвлече неколку амбивалентности во врска со прашањето на суверенот – од новите експлицитни сомневања на јавноста спрема власта и спрема суверенот од повисок тип, до изразите на скептичност на власта спрема суверенот од повисок тип.

Владината коалиција или, поточно, највисокото раководство на еден од коалициските партнери преку својот министер за надворешни работи во почетокот на 1999 година потпиша министерски меморандум, дополнително потврден со одлука на владата, за воспоставување дипломатски односи на највисоко ниво со Република Кина – Тајван. Од многубројните реакции на признавањето на Тајван најсимптоматични беа оние што го изразуваа стравот дека со вакви потези ќе се изгуби идентитетот на Македонија. Имено, дека ваков непромислен потег ја доведува во прашање политичката зрелост или, поточно, соз-

реаност на државата, чие признавање од страна на „валидни“ меѓународни политички инстанци зависи, во прв план, токму од таа зрелост. Зашто, идентитетот на една држава е во државноста, кога таа ќе се ослободи од стигмата племе кое сака да стане држава.²¹

Она што треба да се истакне е дека признавањето на Република Кина – Тајван не претставува скок од една јасна, вообличена теориска позиција која расчистува со „европската позиција“ на Република Македонија и дефинитивно ја покажува нејзината реална меѓународна политичка позиција во овој миг – имено, дека Република Македонија е земја од Третиот свет. Се работи за чин кој речиси воопшто и да не е теориско-политички заснован (тој не произлегува од упатеност во постколонијалниот дискурс, уште помалку од сопствен развиен политички дискурс кој е експлицитно даден и кој може барем од други да се определи како постколонијален, а најмалку може да се определи како една меѓународнополитички операционализирана постколонијална критика), туку повеќе е манифестација на економскиот варваризам за кој зборува уште Теодор Адорно. Во секој случај, политичката култура во Македонија која колку толку налага да се легитимираат или аргументираат одлуките на политичките актери, најмногу што можеше да извлече од конкретните актери е дека нивната одлука се темели на **чувство** дека работите со Македонија се такви и такви. Носителите на одлуката за воспоставување дипломатски односи на највисоко ниво со политички оспоруван субјект каков што е Тајван ги наведуваа атрибутите на моменталната ситуација на Македонија, го истакнуваа прашањето на позицијата на периферноста на Република Македонија, прашањето на односот на Европа спрема Македонија. Во сите тие прашања и од-

говори можеа да се најдат допирања со сите поважни обележја на еден хегемониски однос на суверен еднадвор (Европа) спрема маргинализираниот (Македонија). Но, оние што ги бараа објаснувањата од актерите на одлуката добиваа одговори во кои само можеа да се насетат тие обележја и тоа без експлицитни, директни теориски или дискурсни насочувања од тие што објаснуваа.

„Случајот Тајван“ е можеби најдобрата илустрација на преминот од супериорен самонаратив – дека сме дел од новиот свет кој ја гради човечката иднина, во кој Куба ни беше „соседна“ земја – не во посупериорен, туку во инфериорен, во кој Република Кина – Тајван е нашиот сосед и сите оние што досега со него воспоставиле дипломатски односи, односно „го признале“. „Случајот Тајван“ е можеби и најдобриот пример за она што го нареков „животна политичка ситуација“.²²

КОЈ Е НОВИОТ ДИСКУРС ЗА НОВАТА СИТУАЦИЈА?

Кој е новиот, соодветен, дискурс за оваа нова животна политичка ситуација на Македонецот? Во духот на времето и обете прашања се сосема легитимни: „**Кој е мојот нов наратив?** – што се однесува на моето самообјаснување и објаснување на политичкото во кое се наоѓам“ и „**Која е новата стварност за филозофијата во Македонија која не сака да се посрамоти?**“ – што би се однесувало на обидот хегеловски да му се пријде на прашањето за политичката стварност и таа да се разбере. Од овие две прашања се изведуваат и другите не помалку суштествени: врз кој дискурс да се повикувам ако сакам да зборувам за себе во оваа нова стварност, за мојот идентитет, за мојата историја, култура, уметност итн.? Како да го изградам сопствениот? Каков однос да имам спрема знаењето кое се однесува на мене, но кое не е од мене итн.?

Овој текст е обид да се најде основата, рамките за еден таков нов или поинаков начин на промислување и политичко самопромислување.

Сметам дека на спомнатите прашања веќе низа години се подготвуваат одговори. Новото самопромислување добиваше разновидни изрази во ликовните уметности, литературата, му-

зиката, историјата, филозофијата, иако без експлицитна теориска формулација. Но, позицијата на сите тие изрази, на сите тие разни пројавни форми на мислата, во кои темата е Македонија или Македонецот во обид да се разбере себеси, му дава силна интерсубјективна поддршка на еден нов политичко-филозофски дискурс во кој се прашува: каде е и која е Македонија; каде е и кој е Македонецот?

Она што сакам тука да го аргументирам е тоа дека тој дискурс во многу нешта ѝ се приближува на **постколонијалната критика**. Во таа смисла, го поставувам главното прашање: колку е можна и колку е применлива постколонијалната критика во една посткомунистичка земја како што е Македонија?

Во главната тема – Македонец кој се обидува да се промислува себеси – можат да се издвојат неколку аспекти. Тоа се: пред сè, прашањето на **јазикот** (признавањето/непризнавањето на македонскиот јазик од страна на Бугарија и нејзината желба да наметне спор околу него); прашањето на **името** – слично наметнатиот спор со Грција и референцата ПЈРМ во ОН, НАТО, ЕУ; како и проблемот со меѓународниот код според ОН, и трговскиот код во ЕУ администрацијата; прашањето на **историјата** – која е вистинската историја на македонскиот народ?; дали Македонија има историја која научно се легитимира (според политиката на дисциплината на историјата на западниот теориски естаблишмент) или е мит?; прашањето на етничкото потекло и оттука, големите прашања за **татковината** и односот спрема „почвата“; прашањето на геополитичкото место на Македонија – дали Македонија припаѓа во Европа?; каде е **местото** на Македонија на линијата центар/периферија?

Не може да се превиди дека ова се најчестите прашања во постколонијалниот дискурс, без оглед на тоа од кој дел на све-

тот доаѓа тој дискурс (од Индија, преку Африка и Мексико до Канада, па преку Хаваи до Филипини²³). Кој е соодветниот дискурс за овие теми? Отфрлањето на стариот (на марксизмот) и неприфаќањето, или неразвиеноста на новиот (на либерализмот) нè води кон трет дискурс кој потекнува од Третиот свет.

Прашањето беше како да се објаснам и разберам себеси, како можам да знам што ми се случува и како да го вреднувам она на што му припаѓам, како историја, традиција, култура итн., што истовремено е она што е мое, што ми припаѓа. Она што ми се наметнува како важно е идеолошката заднина или рамка во која се поставуваат ваквите прашања. Пред 1989 година, можевме да се сместиме во (комунистичкиот) Исток, или во посебниот вид социјализам од југословенски тип, и да знаеме што се случува во науката, историјата, културата, уметноста, затоа што го имавме клучот – историскиот материјализам, според кој нашето мислење, знаење и дејствување во нашето сега и тука беше она вистинското, универзалното, родово мислење и дејствување. И во скутот на супериорноста на тој наратив, кој нè сместуваше во центарот на вистинското историско случување, можевме лесно да манипулираме со сето знаење, особено со придобивките на западната научна традиција. Впрочем, марксизмот потекнува од таа традиција и ќе остане како најсилниот изданок на духот на просветителството на Европа.²⁴

По 1989 година настана ситуацијата во која интелектуалецот од Источна Европа (се мисли на земјите во транзиција) нема ниту, пак, може да има подлабок увид во тоа што **во стварност** се случува. Не се исклучок ни економистите со нивната поголема „егзактност“ во однос на општествените науки, која, сепак, се исцрпува во бројки и статистички податоци.²⁵ Во секој случај, на планот на политичкото или идеолошкото нема син-

теза која би ги опфатила сите земји што го отфрлија комунизмот.²⁶ Една од главните причини за ова е што и во општествените науки на источните земји се напушти старата идеолошка рамка и од идеолошки универзалната легитимација се премина на идеолошки локалната – на националната легитимација – со тоа што сега метапланот на таа легитимација е либерализмот.²⁷ Така, на пример, теоретичарот од една земја од Балканот кој теоретизира за својата или за некоја соседна земја, значи се занимава со една локална форма на политичкото, историското, културното, уметничкото, дефинитивно и неизбежно е свртен кон западната наука. Но, гледано низ перспективата на фрленоста во новата природна состојба, тоа е однос како спрема Платоновитиот свет на идеи, во кој не се напушта пештерата... Тој теоретичар повторно применува нови универзализирачки дискурси, но кои не произлегуваат од новата практика, туку се деривативни. Во таквото универзалистичко промислување на локалното (националното), легитимацијата на науката, и како национална и како идеолошки безлична, станува несмасна и нетолерантна спрема другите национални и, исто така, идеолошки „неутрални“ науки. Несмасна затоа што националната легитимација на општествените науки, особено на Балканот, не може да ја надмине модерната мисла, со тоа и идеолошкото (појавата на малите теориски империјализми на Балканот е илустративна). Идеолошки безличната наука, пак, всушност, е наука која се повикува на науката која се легитимира како таква во либералниот дискурс на западната наука. Во тоа експлицитноста на деривативноста на идеолошки безличната наука е само поголема.

И во двата облика на легитимација на науката се работи за нови дискурси кои не продираат во стварноста. Во вертикал-

ната комуникација со знаењето зад кое стои победничката идеологија на либерализмот, таа наука ги занемарува дијалогот, дијалектиката со стварноста, хоризонталната комуникација меѓу промислувачките субјекти.

Идеологијата, и како модалитет на отпор и како научничка солидарност „во борбата против империјалистичката наука“, е исчезната од светот на науките на земјите во транзиција. Оттука, секако, е фактот што научниците од сите тие земји или многу помалку комуницираат меѓу себе или, доколку воопшто комуницираат, зад тоа, во разни форми на владини и невладини организации, најчест координатор е Запад. Така, на пример, ако се зборува за политичката филозофија, во Македонија не се знае и воопшто не се води сметка кој и што објавил, да речеме, во Москва, а да не зборуваме во Литванија и обратно, не се знае кој е автор од прв ред во некоја земја, на пример, Казахстан итн.²⁸ Она што, по правило, ги поврзува научниците од овие земји е тоа што цитираат претежно западни автори. Нивниот методолошки заеднички именител треба да се бара во либерализмот – како идеолошки метаплан, како најопшта референца – и во деривативноста на нивните дискурси.

Уште еднаш за ова накусо. По 1989 година, по распадот на Советскиот Сојуз и на Југославија, научниците на Исток се свртуваат кон идеолошкиот победник, кон Запад. Се разбира, голема привлечност имаат дотогаш идеолошки неприфатливите или забранетите книги и автори.²⁹ Значи, малите земји, како што е Македонија, а најверојатно и сите околу Русија, драстично ги намалуваат академските контакти со поразениот во Студената војна и неговиот центар на знаење. Во општествените науки повеќе не се цитираат авторите од тој центар, туку автори од онаа страна на железната завеса. Впрочем, главната

идеја е да се фати приклучок колку што е можно побрзо со актуелното и валидното мислење – со она што се изнедрова во скутот на либерализмот на Запад.³⁰ За Македонија „центарот“ не беа само авторите од Москва, туку и од Хрватска и од Србија – како центри на преводи на литература, како универзитетски центри и центри на политиката на дисциплините. Иако, мора да се каже, Македонија отскокнуваше од оваа приказна. Уште од 1948 година во Македонија релативно малку се цитираат автори од СССР и таа не беше од онаа страна на железната завеса³¹. Сепак, поентата на ова што го изнесувам останува: редефинирањето на „новите демократии“ се свртува кон нови авторитети, а во таа насока и толкувањето на таканаречениот балкански синдром се бара не само од оние од некогашниот интелектуален „центар“ на Балканот, каков што беше, на пример, Мирослав Крлежа.

Кога станува збор за Балканот, војните, етничките тензии и етнонационалните конфликти³² осетно ја намалија меѓусебната соработка и воопшто комуникација на филозофите и социолозите од некогашните републики на СФРЈ. Ако мостарецот од муслиманскиот дел на градот за да купи чевли оди во Сараево, а не во хрватскиот дел на Мостар, тогаш слично треба да се очекува и од научникот или интелектуалецот што твори. Во една исклучително напната животна (политичка) ситуација која емоционално ги обзема сите, не ни може да се очекува дека, на пример, авторите од Србија без предрасуди ќе ги цитираат тие од Хрватска и обратно. А во тоа дека животот во војна може страшно многу да влијае не само врз секојдневното, туку и врз научната работа, човекот од Балканот можеше да се увери многу често и лично. Социолози од Србија губеа синови, професори по филозофија од Хрватска губеа студенти во таа

војна. Во таква ситуација, интелектуалците, теоретичарите се свртуваат кон изворот на редот, кон родови ориентациски рамки. Инстинктивно, потрагата по родовото не се одвива на Балканот – тој е премногу мачен и премногу хаотичен. Бесцелно е да се бара редот, родовото, смислата во тој простор. Зашто, во прв план е потребата за самолегитимација. Оттаму е свртувањето кон Запад – единствениот извор на универзалното, седиштето на теорискиот субјект, на вистинските референци. Оттаму и ја нема синтезата која произлегува од Исток и која се однесува на Исток.

Од друга страна ги имаме теоретските обиди на западните автори да објаснат и разберат што се случува во Источна Европа. Но, тие претежно се потпираат на готови матрици, најчесто наследени од политика на знаењето на западните теории од времето на Студената војна.³³ Во една поинаква верзија тука се појави синдромот на ориентализмот за кој зборува Едвард Саид, кој се темели на перспективата дека „само Европа е *теориски* познатлива, дека сите други (истории) се предмет на емпириски истражувања кои му го даваат месото на теорискиот скелет кој суштествено е 'Европа'“ (Chakrabarty, 1992: 338).

Така, на Запад ја имаме ситуацијата да се толкува новиот поредок на Исток без да се користат со некоја поопстојна синтеза која се однесува на Исток и **која произлегува** од Исток (за која горе рековме и дека ја нема) – нешто што инаку беше вообичаено во ерата на Студената војна.³⁴

Во врска со ова, како илустрација, што не е помалку симптоматично, по 1989 година нешто што преку ноќ стана девалвирано и депласирано беа дисидентите. Во новата дисциплинарна политика на науките на Запад, тие станаа излишни, непотребни. За разлика од периодот на Студената војна, кога се бо-

реа два (само) привилегирани дискурса кои полагаа право на универзалност, во ерата по Студената војна постои само еден привилегиран дискурс – либерализмот, кој сега го полага правото да биде универзално и глобално присутен. Ако земјите во транзиција се кампови за обука според тој дискурс, тие не може да произведуваат дисиденти кои би ги хранеле готовите матрици на идеолошкиот противник. Такви веќе нема – има само непослушни и „лоши момци“. Впрочем, сам на себе не може да се биде дисидент. Мора да има противнички табор кај што ќе се избега.

Мора да се нагласи: голем број водечки автори на Запад ја признаваат немоќта да се сочат со новата општествена, културна или политичка ситуација по 1989 година (Ернст Гелнер, Хоми К. Баба, Акиле Бонито Олива, Франсис Фукујама, Џозеф Стиглиц, покрај многуте други). А еден друг дел, пак, смета дека ја има таа моќ според својата појдовна позиција (на пример, Бодријар кој смета дека може да зборува за што било³⁵). И во двата случаја недостасува „месото на теорискиот скелет“. Во крајна линија, западните мислители кои се занимаваат со Источна Европа се соочуваат со разбиен предмет што го лепат со свои лепила составени од нивните предрасуди, добри намери и очекувања.

А во ваква констелација на, од една страна, сè уште присутната поделба на западна и на источна (источноевропска) наука, а, од друга страна, **една** политика на дисциплината која, поставена врз идеологијата на либерализмот го презема монополот на универзално важечка, принципиелното свртување на источноевропските теоретичари кон западното знаење го прави нивниот „деривативен дискурс“³⁶ несамопромислувачки и повеќе замаглувачки и бесполезен.

Има две крајни импликации од оваа теза за деривативното или трансплантираното знаење на незападниот теоретичар.

Прво, ако е навистина така, тогаш незападниот (мојот) дискурс кој сака да се разбере себеси употребува (западен) јазик кој не го дофаќа светот (мојот свет) на кој се однесува тој дискурс и само ги применува матриците на западниот дискурс, а со тоа ги пренесува предрасудите на Запад за Исток. Односно, се употребува јазик на Истиот кој и воопшто не се однесува на Другиот за овој да биде разбран, туку јазик кој го користи Другиот за Истиот да се разбере себеси итн.

Дури и постмодерните мислители кои се на страна на маргинализираните (Други) може да се постават пак како дел од Запад (впрочем, постмодернизмот се врзува со капитализмот, конзервативизмот, либерализмот). Како што го изразува тоа Мудимбе наведувајќи го влијанието на делото и мислата на Фуко во Африка: „Мишел Фуко, поради неговото влијание, оригиналност, и значајност на неговото дело, може да се смета за впечатлив симбол на сувереност на самата европска мисла од која сакаме да се ослободиме“.³⁷

Вака гледано, и (витгенштајновското) барање за контекстуално разбирање е лишено од смисла, зашто оној што е во контекстот (Другиот) го разбира тој контекст користејќи го јазикот на оној кој, всушност, се занимава со својот контекст (Истиот). Приближно, во оваа насока оди и Саидовата критика на ориенталистичките науки која, поставувајќи го проблемот на знаењето за Другиот, тежиштето од епистемологијата го префрла на истражување на општествените и политичките извори и консеквенци на една ваква познавателна ситуација.

Второ, ако, пак, незападниот дискурс е автореферентен, сам се мисли себеси, тој со тоа ги зголемува шансите да биде опре-

делен како епистемолошки автизам, и со тоа одново да биде фрлен во сферата на митското, ирационалното и неговиот субјект пак да биде претворен во предмет на супериорниот западен дискурс. И кога македонскиот научник би се повикал на идеи во својата традиција, да речеме на идеите на Гоце Делчев, пак не би можел да се одбрани од критиката дека и неговите идеи, всушност се, настанати, вообличени во духот на западната мисловна традиција³⁸ и дека повикувањето на неговите идеи е само индиректен деривативен дискурс. Во крајна линија, инсистирањето на радикална автентичност, автопоетичност би значело намалување на можноста да се дојде до заедничкиот идиом во кој Запад и Исток ќе се разберат.

Поставувајќи ги работите како дилема, се наметнува прашањето: што да се прави?

Се чини, потребно е повторно соочување со проблемот на Лиотаровиот спор [le différend] и Фукоовата моќ/знаење, но сега во светлината на оние решенија што ги наметнува двојното гледање на незападниот (источниот) научник, даден во сликата на емигрантот на Салман Ружди: „емигрантот се сомнева во стварноста: откако искусил повеќе можности на битието, тој сфаќа дека сите се илузорни. За да ги познае нештата, тој мора да премине една граница...“. Преминот на таа граница за мене значи дека двојното гледање – во кое себеси се гледам и еднадвор и однатре – треба да се ослободи од лошата бесконечност на една схизоидна позиција и, во однос на некое прво, второто гледање треба да биде *Aufhebung* кое субјектот, духот што мигрира ќе го носи кон себе, за да биде при-себе [zu-sich-werden]. Без ова, во прашањето за двојното гледање сè уште снове сеништето на Хегел – ако се остане без таа синтеза и се остави можноста само за една плурализирана анализа, прашање е колку е и таа

разбирање, односно колку има вистинско знаење во лошата бесконечност на искуства и можни битија.³⁹

Претпоставувам дека многумина чувствуваат потреба од една тотализирачка анализа од која би произлегла синтеза (за која рековме дека ја нема, дека недостасува) и разбирање (било да е во хегеловска, дилтајевска или сартровска смисла на поимот разбирање) – па и да се мисли, притоа, на една фукоовска плурализирана анализа на моќта во разни дискурси, плуралитети на отпори, автономни дискурси (Бест и Келнер, 1996: 77, 84). Како што вели самиот Фуко, да се зборува „не за историја на она што може да биде вистинито во познанието, туку за анализа на 'сменување на разни вистини', сменување на вистинитото и лажното“ (Фуко, 1988: 10). Но, наспроти „сознанието“ на Фукујама за крајот на историјата и неговата хегеловштина која го имплицира крајот на прашањата што се однесуваат на идеолошката заснованост на епистемологијата, сè повеќе се поставува прашањето кој е арбитерот, кој е тој што ќе ја понуди таа синтеза која ќе биде прифатена или дури општоприфатена. Во една веќе многу извесна фукоовска ситуација на знаење и моќ, на релацијата Запад-Исток, на таков еден потфат на сеопфатно разбирање и неговото наметнување како единствена парадигма, веќе подолго се гледа со воздржаност која станува сè поексплицитна и има тенденција да ѝ се приближи на онаа која ја одржуваше епистемолошката рамнотежа од времето на Студената војна (подозривоста на Истокот спрема Западот е еднаква со подозривоста на Западот спрема Истокот).⁴⁰

Херменевтика на локалното

Во својата подреденост на глобалното, и извесната ситуација на лиотаровски *différend* со него, и локалното, сè повеќе сомневајќи се во „стварноста“, мора да го преиспита „лесниот премин“ од старата кон новата родовост. Херменевтичкиот круг во процесот на интерпретацијата кој постојано оди од посебното кон општо, од делот кон целото, и наназад, е усложнет со оној круг на локалното и глобалното толкување што го прави сегашниот однос Исток-Запад (и однос на една земја од некогашниот Источен блок спрема Запад) на планот на општествените теории. Сите прашања, кои ги спомнавме погоре, во таа смисла, остануваат отворени во секој обид да се зборува за Источна Европа како за едно. За што станува збор и каква врска има тоа конкретно со Македонија? Одговорот е едноставен: сите прашања за идентитетот, името, јазикот, историјата, кои се отворија со осамостојувањето на Македонија, не можат да се решат со повикување на некое ново универзално.

Всушност, оваа позиција на локалното, за која се залагам тука, се темели на потребата тоа да се зачува себеси од болката на универзалното, коренското мислење, од логоцентризмот, од изолацијата на тој западен универзализам и неговиот „интелектуален манихеизам“; се темели на потребата да се биде од онаа страна на дихотомизациите на западната мисла, на пример, на активен Запад и пасивен Исток итн. Зад неа има политичка одлука да се отфрли и одбие меноновската позиција на македонскиот научник, уметник, писател, и историчар, критичар на кој Западниот теориски естаблишмент (без исклучување на постмодерните мислителите како што се Фуко, Дерида и Лиотар),

по дефиниција му го отвора патот кон светот на идеите. За мене, сè помалку е така. На пример, кога ја читам полемиката на Американецот Џон Ролс и Германецот Јирген Хабермас, полемиката меѓу Дерида и Фуко, несогласувањата меѓу Дерида и Серл, нетрпеливоста меѓу Дерида и Хабермас, карањето меѓу Хабермас и Слотердајк, споровите меѓу Хабермас и Лиотар, дискусијата меѓу Аксел Хонет, Сајмон Кричли, Вилем ван Рајен, Херта Нагл-Дочекал (и на други, и на други, и на други...), јас сум само набљудувач на нешто во кое мене ме нема, јас сум само оној кој посматра две или повеќе теориски позиции, можеби два или повеќе света на идеи кои се спротивставуваат, но кои сè повеќе се токму тоа – светови на идеи, во местото над небото и имаат сè помалку врска со мене. Уште повеќе ме нема ако се работи за светови на текстови, а не на книги (според Дерида). И постмодерната (политичка етичка мисла) ја определувам како нова схоластика која во својата немоќ и практична недејственост доаѓа до универзалната етика (Фуко), универзалните права (Лиотар, Дерида, Хабермас) и не може без сега веќе најмрзливиот етички аргумент – *argumentum ad Hitlerum*.

И читајќи други автори⁴¹, наоѓам поткрепа за мојот прв впечаток дека во тој свет или тие светови на идеи мене ме нема, дека тие ми нудат светлина, но не и излегување од пештерата, Или, читајќи автори како што е, на пример, Глорија Анзалдуа (и нејзините есеи и нејзината поезија) гледам дека ми е поблизок еден друг свет – светот на **La Frontera**, границата меѓу Мексико – една од најголемите лаборатории на постмодерната („uno de los mayores laboratorios de la postmodernidad“) – и САД, светот на Порториканецот кој ја напушта својата земја, светот на кенскиот интелектуалец кој размислува на кој јазик и кому

да му се обрати, Филипинецот кој ја открива дрскоста на Бодријар кој наспроти својата неупатеност пишува за Филипините... – и одлучувам да појдам од мојот свет на политички граници и јазик како мој полис во кој не сум „принуден да се искусувам себеси родово (генерички)“ (JanMohammed and Lloyd, 1987: 10)⁴² и во кој, исто како Глорија Анзалдуа, „почнувам да теоретизирам од чувства, зашто теориите доаѓаат од чувства, од оние нешта што те наковстрешуваат, вознемируваат“. Херменевтичкиот круг на моето локално и глобалното го разбивам со обидите за разбивање на тој круг што го прават други во нивното локално, спротивставувајќи му се на глобалното.

Катахрезис

И во тие рамки, ги поставувам прашањата: кој сум јас, како да се изборам за мој пат кон тој свет, тие светови на идеите и мое место во нив; прашањата: кој е мојот однос спрема знаењето, кој е мојот однос спрема привилегираното знаење (најчесто западното)?

Гледајќи на сопствената појдовна позиција како на субјект фрлен во претполитичкото кој треба да исполни услови за да биде прифатен од политичкото; на субалтерен без свој дискурс кој, сепак, треба сам да направи нешто за себе итн., морам да го применам она што Хоми К. Баба го вели за постколонијализмот – дека е меѓу позиција на практика и преговарање [an in-between position of practice and negotiation] (Bhabha, 1994a: 348, наведено од Prakash, 1995: 2056). Се работи за позиција на дејственост (на *agency*) (Banerjee, 1999: 178; Bhabha, 1994b), зашто практиката и преговарањето имплицираат дејственост, не само

негирање и деконструкција (патем: Европеецот е тој што може да деконструира и да остане на тоа, јас како не-Европеец, во својата подреденост и потреба од легитимација, се одлучувам катахрестички да го употребувам и конструираното и неговата деконструкција).

За да можам да преговарам, мора да имам со што. И морам да најдам решение за да се одбранам од обвинувањето дека незападниот дискурс што се мисли себе е трансплантиран од Запад или автореферентен и неважечки.

Можам да прифатам дека немам ништо за да преговарам. Да прифатам однос на крајна асиметрија (но, сепак, не онаа на Левинас, на Хонет во која ќе станам предмет на грижа – *Fürsorge*)... Но, можам да се одлучам она што ми го дава дури и наметнува, страната со која преговарам, катахрестички да го присвојам во прагмата на локалното – катахрестички да ја присвојам Западната теорија. И тука, повикувајќи се на Гајатри Чакраворти Спивак ѝ се приближувам на постколонијалната критика. Како што формулира Спивак, постколонијалноста се состои во катахрестичка критика која зграпчува еден апарат за да го изврти и измести [catachrestic criticism that seizes the given apparatus to reverse it and displace it] (Spivak, 1990a: 228). Катахрезисот треба да се разбере како укинување [Aufhebung] на трансплантираното и автореферентното знаење.

Барајќи го „вистинскиот“⁴³ дискурс, сите текстови што ми доаѓаат под рака се само *différance* (на Дерида). Постојано ги поставувам прашањата: уште кој текст ми треба, уште кој текст, во што е разликата меѓу овој текст и претходниот, која ќе биде разликата меѓу овој и следниот? – Ќе се изгубам во Дерида и она неговото дека нема ништо надвор од текстот, ќе се претворам во текст, ќе се изгубам себеси... На крај, ќе мора да

се запре и како и Дерида од дискурсот за постојаната и недофатливата разлака да се прејде на дискурсот за идентитет, макар прифаќајќи ја и контингентноста⁴⁴ на појдовната точка како во прагматизмот на Рорти.

Значи, ако сакам да го продолжам патот како Витгенштајновиот патник, на оваа дилема трансплантирано-автореферентно знаење треба да гледам локално, од една локална перспектива – како на застарена и депласирана дилема⁴⁵, дури како на Гордиев јазол – како на **залудност на одлагањето** (*Vergeblichkeit* на *Différance*). И ова би била онаа сопствена варијанта на македонска постколонијална критика. И тука се повикуваме на темелниот херменевтички акт, според Шлаермахер: обичен, секојдневен чин на разбирање во кој луѓето доаѓаат до директно и непосредно сфаќање на заемното значење во разговорите еден со друг. Колку и како е дофатлив овој темелен акт? Во позицијата која тука се развива, тој е дофатлив во хоризонталната, полилогоска комуникација⁴⁶ (со Пракаш, Спивак, Сан Хуан, Анзалдуа, Мудимбе) не вертикална (со Хабермас, Слотердајк, Ролс и др.) – со такви херменевтики.

На прашањето на саморазбирањето и разбирањето што ми го нуди Истиот, а за мене Другиот, треба да се гледа од **позицијата на маало** во кое доаѓа странец со, за маалото, сè уште непристоен здив на просветителство – ова е **позиција на катахрестички прагматизам на локалното** кој го пресекува Гордиевиот јазол. Катахрезис е тука модалитет на отпор.

Во своето прво значење, катахрезис е несоодветна употреба на збор, погрешна употреба на збор за одреден контекст. Катахрезис има тогаш кога зборот што се употребува е премногу оддалечен од неговото вистинско значење („подножје на планина“). Оттаму, катахрезис може да се определи и како ло-

гички судир меѓу именката и придавката што се употребува за да ја опише.

Накучо за самиот збор: *καταχρῆσις* значи злоупотребува. Еве неколку значења на *κατάχρησις*: 1. несоодветна или нелогична употреба; 2. спој на противречни поими, поими кои се неспоиви; 3. говорна грешка, но и обичен израз што е прифатен (на пример, прекрасна црнина); 4. (реторичка) постапка во која со злоупотреба се проширува примената на некој назив преку она што го дозволува неговото прво значење; 5. говорничка фигура која се состои во употреба на некој збор или израз во несоодветно значење (молкот на месечината).

Катахрезис со јавува кога нема израз за некој поим и затоа се зема друг што му е сроден на тој што недостасува. Овој друг израз менувајќи го своето прво и вистинско значење го означува и оној поим за кој недостасува вистинскиот израз (примерот што вообичаено се дава за ова е кога зборот парицид го надминува својот обем и се применува и кога некој ќе убие брат или сестра, а не само родител). Друг случај што се наведува е тој кога и покрај тоа што некој поим има свој вистински израз, место него се зема друг и тоа сроден израз во значење на првиот (на пример, ја раздвои војската на три – затоа што нема збор „да растроиш“).⁴⁷

Дерида го нагласува катахрезисот како феномен на насилна употреба и злоупотреба, признавајќи му „го незаменливото изворно место“. Идеите, вели Дерида, „не би можеле да се оцртаат, прикleshтат, извлечат на виделина без насилството на едно извитоперување кое оди против *обичајот*, без излив на катахрезис. Тој не произлегува од јазикот, не создава нови знаци, ниту го обогатува кодот; а, сепак, тој го преобраќа неговото функционирање, од истиот материјал произведува нови правила на размена, нови вредности“ (Derida, 1990: 67).

За Спивак, катахрестичките барања се политички барања на Третиот свет што се однесуваат на нацијата, суверенитетот, државјанството и сл. Катахрестичките барања Спивак ги наоѓа таму „каде што луѓето мораат да преговараат за прашања како што се националниот јазик, националноста, државјанството“. (Spivak and Rooney, 1994: 167). Тие се катахрестички „затоа што таканаречените адекватни наративи за појавата на вакви нешта се напишани не во простори што се деколонизирале себеси, туку во просторите на колонизаторите. Ова е катахрестичка ситуација. Тука прашањето за суштините станува прашање на регулативни политички поими“...

Токму во оваа регулативност ја наоѓам основата за дејствено-ност. Во деконструкцијата, во диферанс⁴⁸, има само одлагање (на дејственоста). Во катахрезисот, оттаму, кој се свртува против одлагањето, има повеќе основа за дејствување...

Она што е важно за нас, со оглед на новата политичка ситуација по 1989 година во која се наоѓа и познавателниот субјект и недостатоцноста на затекнатиот теориски дискурс да ја објасни, е тоа дека катахрезис се употребува, дури неизбежно, кога нешто нема свое име. Во таа смисла, катахрезис создава нови познавателни можности. Катахрезисот со ист материјал продуцира нови правила на размена, нови значења (Милевска, 1994: 134). Ѓан Пракаш зборува за катахрестичка реинскрипција – „catachrestic reinscription“. Во таа смисла, тој не е само **злоупотреба** на метафора („гласен мирис“, „викна Арапина од бело грло“), туку е изворна злоупотреба која е „конститутивна за продукција на јазик“. Да бидам појасен, во ова нема ништо радикално ново. Дури и темелните поими на метафизиката, *λόγος*, *εἶδος*, *θεωρία*, итн. - се повеќе примери на катахрезис отколку метафори. Така, како примери на катахрезис, Спивак ги

наведува и „пишувањето“ на Дерида, „моќта“ на Фуко, „желбата“ на Делез и Гатари.

Наспроти просветителското *Verstehen*, катахрезисот му се опира на разбирањето кое претпоставува светски привилегиран центар на субјектот кој историски се развива за да дојде до себе (и само до себе). Оттаму, катахрестичката позиција е позиција која од кругот на отвореното море на знаења без хоризонти го прави сопствениот, определениот отсечок на светот. Центарот функционира само во отсечокот, во кој хоризонтот е дел од кружницата. Идејата за тоталитетот како круг се отфрла. Човекот на локалниот ум е суштество на азимут и агол. Оваа позиција, на локална и субалтерна херменевтика се нарекува и позиција на политика на знаење на одреден отсечок на светот. Оттаму, во неа се мисли локалното, а не глобалното. Во тоа мислење на локалното, катахрестички се мисли глобално, или универзално.

Она што во врска со ова ми изгледа мошне интересно е тоа дека во македонскиот катахрезис успешно може да се фингира ситуацијата на античкиот филозоф и неговото измислување на филозофски јазик (кој би можел да се состои од катахрестичко преведување на термини од други јазици – како што, на пример, и старогрчкиот филозофски јазик може да е создаден од катахрестички преводи на термини од стари текстови на сумерски, на египетски итн.). Но, она што во ова фингирање би било интересно и привлечно е тоа што македонскиот филозофски јазик може да изнаоѓа термини во подиректната врска со старогрчкиот – имено, преку старословенскиот, и во тоа да ги преиспита дериватите (изведеници од изведеници) на туѓите преводи во кои лесно можат да се најдат катахрезиси (прво, од старогрчки на латински; па од латински на германски; па од

германски на руски, српски и на хрватски; на крај, од руски или од српски на македонски⁴⁹) и да направи сопствени термини – да речеме, преку преводи на филозофски термини, поими од старогрчки на современ македонски со користење на старословенскиот јазик.⁵⁰

Сето ова, мора да се признае, е слично, или во духот, на деконструкцијата (на Дерида). Но, сепак, ако Дерида го чита Хегел преку Батај, јас го читам Бодријар преку Сан Хуан (San Juan, 1996). Во тоа е разликата... Батај е на истата линија на која ѝ припаѓа Хегел. Сан Хуан, сепак не е. Она што сакам да го препознаам во нечие читање на Хегел е повеќе Киркегор отколку Шопенхауер и Маркс.

Како и да е, во катахрезисот на локалниот ум има по некоја трошка од прагматизмот на Рорти, деконструкцијата на Дерида, сензибилноста за разлики на Лиотар, меката мисла на еден Џејмс или Ватимо. Но, го има и Хегел.⁵¹ Што, воопшто, пак не значи дека во тоа се бара некоја рамнотежа меѓу коренското и ризомското мислење. Се работи за позиција која бара начин да се бори против стравот, паранојата дека не можам да излезам од лиотаровскиот спор со тие кои погрешно ме претставуваат: од една страна, постојано ме демне обвинувањето за автореферентност која е во стварност немислечка и без-субјектна; на другата страна е забелешката за деривативноста и трансплантираноста на моето знаење за себе – во првиот случај сум автентичен како оној Другиот на Спивак⁵², но немам идентитет; во вториот случај сум неавтентичен, но го имам идентитетот кој (женеовски) го преземам од другите, од она што тие ми кажуваат дека сум.

Во македонската варијанта на локален прагматизам, радикалниот конструктивизам станува катахрестички радикален

конструктивизам на локалното (cf. Schmidt, 1987). Реков, во него се мисли локалното, а не глобалното, но катахрестички се мисли глобално, универзално. Во тој катахрезис, прва на ред е Хегеловата филозофија (на историјата)⁵³ која се става во катахрезис. Локалниот ум го (зло)употребува Хегел за да ја сфати сопствената историја, за да го најде она да се биде-при-себе во рамките на локалното. Итрината на умот станува итрина на локалниот ум. Во оваа злоупотреба, да повторам, ќе се најде нешто од деконструкцијата на Дерида, од неговата игра со Хегел, меѓутоа, катахрезисот на локалниот ум не го толкува Хегел за да се сврти против него (Derrida, 1978).

Ова е анти-Менон позиција (во катахрезис) која почнува со вообразувањето (катахрезисот) дека мојата земја е Хегеловата Прусија и со предупредувањето што самиот си го упатувам дека филозофијата се посрамотува кога не ја мисли својата стварност, својот свет. И, сето наследство на западната култура и наука сега е историја и развој на духот кој со мене си доаѓа при себе и во тоа ја надминувам автореферентноста и трансплантираноста на моето знаење. Во спротивен случај, сето тоа наследство не е мое, и не е ништо повеќе од книги со бесплезни податоци, енциклопедии за сè и сешто, текстови и диферанси, ништо повеќе од лоша бесконечност во која не сум при-себе. Сето тоа е знаење кое не ме прави слободен, туку само Хегелова убава душа.

Зашто, си префрлам: се однесувам во модус на Хајдегеровиот *Man* кога земам здраво за готово дека мора да се учи и мора да се знае она што е општа придобивка во историјата на човештвото и знаењето. Како на пример, дека мора да се учи Винделбандовата историја на филозофијата ако се студира филозофија, дека мора да се учи од Гомбрих ако се студира историја на уметноста... И

што? Ќе ги научам и ќе очекувам аплауз во ТВ-шоуто на просветителството во кое дури ниту сум изведувач, туку случајно избран од публиката? Скандалот на „фиромизмот“ го отфрла ова знаење. Зашто, јас сум само браузибилен за тотализирачкиот западен субјект, кој сè уште своето знаење ми го наметнува како тоталитет, како цивилизациска придобивка. Доволно ги знам и историјата на филозофијата на еден Винделбанд или историјата на уметноста на еден Гомбрих, но можам (во врска со Гомбрих) да кажам дека се сомневам „во самосвојноста на еден голем дел од задачите коишто македонскиот историчар на уметноста, заробен во рутината на непрегледната толпа проучувачи на културата, така успешно ги извршува“.⁵⁴ Маалското прашање **и што?**, кое се однесува на смислата на што и да е донесено однадвор во светот на маалските вредности, се претвора во филозофско и е составен дел на катахрезисот како модалитет на отпор. Во него, знаењето како општа цивилизациска придобивка на западната теорија не се отфрла, туку се (зло)употребува. **И што?** е менталитетот на маалскиот прагматизам како основа на катахрестичкиот локален ум.

Зашто, сето знаење што сум го стекнал однадвор и се однесува за мене ми е одвеќе – тоа е знаење како лошо оствестување. Знаење кое, иако го поседувам, не ми го дава идентитетот, ми ја одзема дејственоста и го одржува спорот во кој се наоѓам со другите. Зашто, можам да кажам дека наспроти сите книги и текстови за измисленоста на нациите – јас навистина имам мака со набедувањата дека припаѓам на измислена нација. Дека ова особено го наоѓам во оние обиди кои инсистираат на научна неутралност и објективност и кои избобилуваат со текстови од типот дека „таму едно Скопје одлучило да се вика Македонија“ (cf. Danforth, 1995).

И дека за „случајот Македонија“ неверојатно многу важи она на што укажува Гајатри Спивак: „дека која било претстава за Другиот која претпоставува владеење со Другиот е длабоко имплицирана во геополитичките структури на моќ“ (Spivak, 1988: 276). Дека знаење за Другиот не е само епистемологија, туку и политика. И не само тоа. Воопшто, во аристотеловската љубопитност, како *Grundstimmung* на западниот човек, наоѓам основа на епистемичкото и политичкото насилство.

Оттаму и потребата за тој катахрестички прагматизам на локалното. Хегел, како придобивка на западното знаење ми е важен доколку ја гледам врската меѓу него и мене во моето опкружување во мојот животен свет, доколку успевам да ја поставам врската меѓу неговата филозофија на историјата и она што ми е многу блиску, како, да речеме, мирисот и големината на дуњите во мојот двор. Во намерно погрешно употребената филозофија на Хегел, Умот е во малите земји. Така, Хегел во катахрезис станува во функција на прагматизмот на локалното.

Браузибилност, познатливост, дофатливост, опфатливост или субверзија на политиката на дисциплината

Светот, оној дофатениот од оној што го промислува, се конструира. И поимите стануваат *файџики*, и податоците и фактите стануваат *capta*. Реализмот – од типот на Серл, да речеме – се отфрла за повторно да се формулира (заради самопретставувањето). Зашто, како што тоа го прави Серл, позицијата на реализмот се брани од мотиви кои се повеќе во сферата на политиката на филозофијата отколку во една искрена аристо-

теловска љубопитност.⁵⁵ Оттаму, поимот како фатка се воведува не како составен дел на една методологија, туку повеќе како субверзија на политиката на дисциплина...

Во прагматизмот на локалното, прашањето за познатливоста на светот во традицијата на метафизичките прашања на западниот рационализам треба да се остави настрана. По 1989 година, без идеолошкиот чадор, познавачкиот субјект на источноевропската наука е изложен на, како што многумина милуваат да кажат, ветерот на промени. За Македонија тие ги донесоа киселите дождови на западната наука и го цементираа модерниот дискурс во политиката, задушвајќи ги оние слаби обиди на постмодерна политичка мисла. Во премногу студии, книги и енциклопедии македонскиот јазик, македонската историја, македонската држава се погрешно претставени или дури воопшто не се претставени. Она што лесно се гледа е тоа дека теорискиот субјект што ги создава, всушност, се потпира на бриколаж и браузање, а со привилегираниот вокабулар се легитимира како објективен, научен и тотализирачки. Тој не ја истражува македонската стварност според барањата на „реализмот“, туку преку текстови и референци кои се однесуваат на Македонија, а во кои тој не може да го препознае хегемонизмот на соседите во однос на македонската држава, и неговата рефлексивност во науката. Скандалот што го открива македонскиот научник е дека тој, како Македонец, е претставен од субјект кој парка, прелистува, „брауза“ низ информациите, низ референците, исто како и тој самиот, и кој, на тој начин, повторно го става во асиметрична позиција на преговарање, затоа што, овој, субјектот однадвор, не го признава своето прелистување, паркање, браузање (и оттаму не прифаќа дека неговото знаење е фрагментарно, површно и од него наративизирано) и го формулира како објективно, а со тоа го привилегира

во однос на другите знаења (да бидам попрецизен – во однос на знаењето на македонскиот научник).

Тезата на локалниот ум за браузибилноста на светот го извртува теорискиот апарат на привилегираната наука и на тој начин ја конкретизира идејата за катахрезис како модалитет на отпор. Ако може некој таму (од Европа или од Северна Америка или од каде било) да ме спомне како граѓанин на „Скопје“, како славوماкедонец итн. во некоја анализа која го интересира само него (употребувајќи „привилегиран вокабулар“), тогаш мојот однос спрема сето знаење што доаѓа оттаму е ист: мене веќе не ме интересира да навлезам во мислењето на некој таму мислител, кој, ете, како еминентен претставник на тамошниот теориски или универзитетски естаблишмент ме „мислел“ мене; не ме интересира да го разберам, научам итн. На чија било „фуснотизација“ јас сум должен да одговорам со иста мера. Од него, или од кој било друг таков, го земам она што ми треба, и тоа она што мојата ситуација мене ми ја разјаснува, или мислам дека ќе ми ја разјасни.

На прашањето зошто воопшто да земаш, веќе упатив кон некои одговори. Но, може уште еднаш – за да можам да преговарам, а истовремено, да можам да се одбранам од обвинувањата за деривативност или автореферентност на мојот дискурс. Тоа е, впрочем, идејата на катахрезисот. Инаку, тој дискурс не може да му избега на односот учител-ученик. Јас, сепак, вака или онака, морам да покажам дека „ја владеам материјата“. Катахрезисот, всушност, ме легитимира кај тие Првите (колку и да се Други за мене) – затоа што, колку и да се трудам да покажам дека не ја почитувам, јас покажувам дека, во крајна линија, ја почитувам (нивната) политика на дисциплината (на пример, затоа што го цитирам Хегел, а не Мики Маус⁵⁶). Иако,

Глорија Анзалдуа покажува дека може да се размислува за својот свет и да им се дава ново значење на културните формации (кај Анзалдуа тоа е новата местиза) без да се наведуваат или читаат авторите што се *in*. Во едно интервју таа ќе каже дека луѓе од академскиот свет читајќи ја нејзината книга *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* ѝ се обраќале: „О, Вие мора да читате постструктуралистички теории“. А таа, како што самата вели, воопшто не ги читала ни Фуко, ни Дерида.

Јас ќе кажам: ова е мојот животен свет – и не ми треба „комфорот на консензус“. Сето она надвор е браузибилно за мене како што сум и јас ништо повеќе од браузибилен за потребите на некој таму политиколог од САД, или од каде било, кој зборува за Балканот и за „славомакедонците“. Тој, спомнувајќи ме, само си го олеснува наративното затворање на дискурсот со кој се легитимира во својот академски круг според правилата на политиката на дисциплината. Но, неговото знаење за мене како Македонец е далеку од конкретното знаење како што тоа го бара Хегел. Еве го катахрестичкиот Хегел: тој што зборува за мене е убава душа која ја нема стварноста [*wirklichkeitslose schöne Seele*], но која со тоа, или во тоа, е епистемички насилна (спрема мене).

Мојата намера не е да го најдам вистинскиот теориски субјект, менторот што ќе ме подучува, туку оние „наративи што му даваат ’значење‘ на тоа како се читаме себе и другите“ (Spivak, 1989: 227). На местото на реализмот, објективното знаење, дофатливоста на светот или знаењето, се става прагматизмот на локалното, катахрестичкото знаење и браузибилноста на светот и знаењето.

Во таа смисла, прашањето „за македонските работи“ по 1989-та година е основа за обид да се истражи можноста за кри-

тика во една посткомунистичка земја, да се изгради позиција на самообликување и самосоздавање во која „се станува автономен со преопишување на изворите на хетерономни описи“ (Rorty, 1989). Тоа е позиција која е силно-текстуалистичка – позиција на локален прагматизам на планот на духовната, културната и политичката легитимација на Македонецот.⁵⁷

Тука не се поставува прашањето дали притоа е можно интерпретација во која „се прифаќаат разните увиди на современата теорија (од деконструкција до новиот историцизам) и да се избегне баналноста на целосен релативизам“ (Quillen, 1998: 40), туку се презема ставот дека „алтернатива на релативизмот не е тотализација и единствена визија..., дека алтернатива на релативизмот се парцијални [partial], лоцирачки, критички знаења кои ја одржуваат можноста за мрежи на врски кои се викаат солидарност во политиката и заеднички разговори во епистемологијата“ (Haraway, 1991: 191).

Локалниот прагматизам (катахрестички) се повикува на прагматизмот на Рорти: ја прифаќа контингентноста на појдовната точка, односно ги прифаќа нашето наследство од другите блиски луѓе [fellow-humans] и нашиот разговор со нив како единствен извор на насочување, водење [guidance]. Она што ми се чини многу привлечно кај Рорти е тоа дека од оваа позиција на прагматизмот се оди на обновување на нашето чувство за заедница. Односно, дека прагматизмот го прифаќа предизвикот на предусловот дека „ако се ослободиме од поимите објективност и научен метод, ќе можеме да ги видиме општествените науки како нешто што нам ни ги интерпретира другите луѓе, и кои на тој начин го прошируваат и продлабочуваат нашето чувство за заедништво“ (Rorty, 1989: 203). Но, тоа заедништво е во моето, локалното опкружување, не космополитско, општочо-

вечко. Оваа заедница е наша, од нас создадена. Прагматизмот е лојалност спрема другите луѓе кои заедно се борат против темнината, а не надеж да се најде исправното (166). Тоа е позиција на прагматизам кој не универзализира и не ѝ се спротивставува на теоријата. Локалното оди заедно со прагматиката, за разлика од практиката која, пак, оди заедно со универзалното, родовото.

Како и во случајот на Рорти, во градењето на овој прагматизам се користи постмодерното мислење. Но, во него го нема залагањето за *илуриверзумој* (од Џејмс до Лиотар), кој оди во насока на прифаќањето и почитувањето на различноста, без да чувствува потреба да *џонуди* замена на традиционалното, уште помалку да ја разгледа замената што за себе ја пронаоѓа локалниот и субалтерниот.⁵⁸

Така, локалниот прагматизам, кој ја открива привилегираноста на западниот субјект се свртува кон постколонијалната критика. На пример, ја презема Саидовата текстуалистичка позиција, го презема неговиот став за ориентализмот⁵⁹. Во таа смисла, локалниот прагматизам го презема отпорот спрема „епистемичкото насилство“⁶⁰, а катахрезисот станува оружје на итрината на локалниот ум.

Прашање на идентитетот, прашање на националното

Уште еднаш да ги поставиме прашањата: како да се почне, која појдовна точка да се избере, која позиција е најдобра, кој дискурс е потребен или најсоодветен за воопшто да може да му се пријде на прашањето на идентитетот по 1989 година?

Ова се прашањата кои се поставуваат пред оној што сака како Македонец да пишува за Македонија, а кој истовремено ја задржува намерата да му се обрати на другиот, вклучувајќи го и оној што му го оспорува идентитетот. Ова се прашања кои се наметнуваат како суштествени во општествените науки, не само во Македонија, туку и во другите земји во транзиција.

Ако националниот идентитет или идентитетот кој произлегува од чувството на припадност на група или заедница (според либерализмот на Кимлицка) е основа за мојот идентитет како индивидуум во едно либерално општество, тогаш во животната ситуација во која ми се оспорува идентитетот јас мора да се соочам со прашањата за националното како историски факт и националното како проект.

Во позицијата која сакам тука да ја изградам, прашањето за тоа дали за историскиот факт може да се зборува како за објективна историска вистина не се поставува, барем не во универзалистичкиот просветителски дух на западниот човек. Таа се обидува да одговори на барањето да се напуштат традиционалните поими на рационалност, реализам, објективност, метод и вистина⁶¹, но не со херојска или револуционерна мотивација да го разголи потенцијалот на политичко и епистемичко насилство на тие поими. Западниот научник бара општествените науки да се свртат против нивната употреба како инструменти на доминација.⁶² Мојата позиција е тие да бидат инструмент во борбата и преговарањето на субалтерниот. Општествените науки сега ми се егзистенцијално важни, што е повеќе отколку од нив да се бара само моралната важност.⁶³ Мене ми треба дискурс за мене.

Ова значи дека и на другата крајност ѝ се приоѓа со целосна нефасцинираност – постмодерниот дискурс за мета-наративите

и наративите во својата деконструирачка иронија тука е бескорисен. И тој ја има својата радикална варијанта – го разорува светот и не ме спасува. Оттаму, историскиот факт не е ни само објективен ниту, пак, е само наратив или само мит. Историскиот факт се поставува во функција на легитимација на национален идентитет заради чувството на припадност на либералниот субјект. Она што за мене е битно е тој (историскиот факт) и односот спрема него да се бара во политиката на дисциплината (на историјата) и врската меѓу дисциплината и државата.

Но, прашањето е: кој дискурс? Во основа, сите на кои им се обраќам нудат критика (критика на идеологијата – *Ideologie-Kritik*), но не нудат решение, или поточно, не ми нудат мене решение. Кога ги прашувам за мене, тие се затечени. И пак нудат глобални решенија. Во сите може да се најде наследството на духот на просветителството и сите тие се занимаваат со општо-човечки теми – со човекот како родово суштество [*Gattungswesen*] – кои треба да се лесно применливи на посебни случаи. И во разгледувањето на последиците на човековите акции, тие се борат, главно, против недостатокот на така претпоставениот човек што Гинтер Андерс го нарекува *Промејџејскиот јаз*. Ова особено можеше да се види во караницата за евгенетиката во списанието *Die Zeit* меѓу интелектуалците Слотердајк и Хабермас.⁶⁴ И, по правило, сè се сведува на *argumentum ad Hitlerum* или *reductio ad Hitlerum*. Дури е заморно да се читаат сите тие интерпретации (на пример, како онаа на Карл Попер за Платон) во кои одамна умрени мислители (како Платон и Хегел) се претставуваат како мислители кои го носат нукулеот на тоталитаризмот и фашизмот.⁶⁵

Накучо за овој аргумент. Во позицијата на локалниот прагматизам, на македонската критика на идеологијата, проблемот

на западниот филозоф од Втората светска војна до денес е во тоа што тој го храни монополизирањето на издавање на историски и хуманистички индулгенции, на кои секогаш се повикува кога во својата „етика од далечина“ [Fern-ethik] се залага за решавање на проблемите на таканаречените конфликтни региони. Зад ова се крие претпоставката дека ако постојано го изнесуваш на виделина најголемото зло на западниот човек, холокаустот, како општо зло, ти, како филозоф, интелектуалец, се легитимираш како претставник на морално вредна наука и тоа е доволно, зашто таа наука зборува за родовото. Оттаму, заради морална вредност на науките (во нивната пропедевтичка или педагошка функција), холокаустот мора да биде присутен во секоја земја – како, на пример, во учебниците за историја. Ова е асиметрично барање. Трагедиите на посебните случаи стануваат подредени. Холокаустот е поим на злото, сите други посебни случаи се само денотирање. Трагедијата на децата-бегалци од Егејска Македонија, како и стотици слични само во 20 век, веќе не мора да се присутни во учебниците по историја во други земји. Критикуваш нешто затоа што во него го препознаваш поимот. Но, во тоа нема стварност и нема решенија. Морализаторската филозофија на западниот интелектуалец со тоа се урнисува на предхегеловски позиции.

Оттаму затеченоста на западниот интелектуалец.⁶⁶ И во таа затеченост може да се види токму она што на локалниот прагматизам најмалку му треба. Имено, во пролетта 1999 година, кога над Македонија летаа бомбардерите на НАТО, и таа мораше да се справи со над триста илјади бегалци од Косово, во неделникот *Die Zeit* интелектуалците ги изнесуваа своите мислења за или против бомбардирањето на НАТО во рубриката *Pro et Contra*. Во аргументите „никогаш повеќе Хитлер“ и „ни-

когаш повеќе концентрациони логори“ кои се однесуваат на оправдување на учеството на германските војници во акциите на НАТО, од една страна, и на режимот на Милошевиќ, од друга страна, се гледа монополизирање на родовото, европоцентризмот кој наметнува единствено политичко. Сето ова повикување на „поимот“ (на злото), заедно со акцијата на НАТО и нејзината медиумска поддршка, се многу поблиску до остварувањето на (злиот) идеал на филозофот-крал за кој Попер толку жестоко го беше нападнал Платон во својата книга *Ойвореноиџо ойишџесџиво и неџовиџе неџриџаџели*.

Македонецот можеше да ја види трагедијата на бегалците од Косово во светлината на трагедијата на децата-бегалци од Егејска Македонија. Но, впечаток е дека не го сторил тоа. Врз неговото гледање повеќе влијаеја породови аргументи (никогаш повеќе Хитлер).

Од друга страна, пак, ги имаме признавањата на етаблирани теоретичари како што се Фукујама, Гелнер, Бест и Келнер, Стиглиц и други дека се нашле неподготвени пред новата светска политичка констелација по падот на комунизмот. Критиката упатувана на постмодерната политичка мисла на која „падот на Берлинскиот ѕид ѝ ја затнал устата“ и која не може да каже ништо за новото, се протега преку постмодерната – воопшто западниот теориски естаблишмент се соочи со непознат простор што не може да го разбере. Во таа смисла, сите оние критики кои ѝ се упатуваат на постмодерната (критиката која Сејла Бенхабиб му ја упатува на Франсоа Лиотар – дека неговите размислувања завршуваат во еден неолиберален плурализам на интересни групи кој ги занемарува структурните корени на еднаквоста и не може вистински да дојде до проблемот на праведноста; критиката која Ханс Келнер му ја упатува на

Жан Бодријар и неговата постмодерна политика; критиката на Аксел Хонет која му се упатува на моралниот универзализам на Лиотар, на „Третиот“ на Левинас, на Дерида и неговата аргументација за нужноста од едно интернационално право; критиката на Сајмон Кричли што им се упатува на постмодерната етика и постмодерната политика – на Лиотар, Левинас и Дерида, кои како да бараат прибежиште во безбедните перспективи на модерната) треба да се гледаат како критика на западниот теориски естаблишмент воопшто.

Поентата е јасна – има голем број сериозни критики и критичари. Меѓутоа, за мене е битно сега да се одговори на прашањето: што да се прави со овие разгледувања на различни (или, сепак, не толку различни) дискурси, со овие поврзувања на постмодерната и модерната на планот каде што е најболно – на планот на политиката, во најшироката смисла на зборот? Што може суштествено да се добие од нив? Зар постмодерното, номадското, ризомското знаење кое го обвини модерното, кралското, коренското знаење за извор на најголемите болки во дваесеттиот век им се враќа на етичките и политичките категории на модерното?

Кај сум јас наспроти ова – е прашање кое само го преформулира прашањето: што да се прави? Зашто, се работи за тоа да најдам рамка во која, или почва врз која, ќе бидевозможен обидот да се обмисли една нова духовна позиција која се занимава со една конкретна *Lebensform* – онаа мојата, животно-политичка ситуација, во Република Македонија – позиција за политички дискурс, во која се промислува културниот, националниот идентитет итн., се работи за тоа да се најде македонската *Sittlichkeit*⁶⁷, за да се има чувството на припадност и либерална дејственост, а не само за теориски да се совладаат

различните дискурси или само да се избере оној што најмногу соодветствува на мојата животна форма.

Со други зборови, на главното прашање дали еден дискурс во кој се легитимира (културниот и националниот) идентитет на Македонија може да ги употреби аргументите на Рортиевиот прагматизам (Rorty, 1989), се одговара потврдно. И притоа, во катахрезисот на тој локален прагматизам е небитно дали ќе го развива дискурсот со традиционални поими на еден Хегел, дали ќе го решава со постмодерни поими на еден Лиотар, дали ќе го решава со дискурс-теоријата на Карл-Ото Апел или на еден Виторио Хесле. Зашто, може да се каже дека во него има нешто друго – нешто кое има програмска нота.

Станува збор за позиција на локален прагматизам кој може да одлучи да го гради митот за Македонија (во образованието, културата и историјата) за да може по десетина години пак да го реши со аргументите на еден нов (политички или државен) прагматизам.⁶⁸ Станува збор за една специфична ситуација во која македонскиот научник, историчар или интелектуалец, можеби, е ставен пред преголем предизвик. Тој ќе мора да се движи во различни дискурси (модерен, постмодерен, постколонијална критика) и, според барањата на локалниот прагматизам (Rorty, 1989), брахијативно да се префрла од еден на друг.

Брахијација или за комплексноста на светот (на знаењето)

На ова место изразот *брахијативно префрлање*⁶⁹ добива клучна важност и потребно е тој да се образложи. Брахијацијата би требало да го замени модерниот израз интердис-

циплинарност. Во брахијативното познавателно движење акцентот е ставен на прагматизмот и програмското, а помалку на претпоставката за потребата на користење на сознанијата на различни дисциплини за да се дофати комплексноста на светот. Таа претпоставка премногу го почитува модерниот однос спрема корпусите на знаење.

Но, брахијацијата, истовремено, колку и да асоцира на неа, не може да се сведе на ризоматика. И разлозите за тоа се политички. Во новите демократии, односно во земјите на новата природна состојба, превласт добива барањето за конструкција, а не за деконструкција – се работи за потребата од нов општествен договор, од нова „gouvernementalité“⁷⁰, нова хегеловска *Sittlichkeit*. Тој потфат не се изведува со помош на ризоматиката во која има премногу воена машина. Во локалната прагматика која е свртена кон градење на полисот, на новата „gouvernementalité“, новата државна наука (политичка економија и култура), номадизмот се повлекува, потиснува или се префла на друг план – на планот на виртуелното и ризомските комуникациски мрежи.

Брахијацијата сега значи браузибилност на затекнатата државна наука, на „дрвото“. Знаењата на државните науки на изградените демократии се користат за конструирање на новиот општествен договор и новата „gouvernementalité“. Во таа смисла, ако сакаме да дадеме добар пример, создавањето на новите уставни на новите демократии е повеќе потфат на брахијација отколку што некој би помислил. Позицијата која ги „споредува различните конституционални искуства на демократиите на развиените земји“ не е позиција на државна наука. Тоа е позиција на укинатата или самоукинатата државна наука (во овој случај, правните, иако истото важи и за економските и општествените

науки). Зашто, применувајќи ја „gouvernementalité“ на Фуко, мора да се нагласи дека не можат да се укинат само институциите (самоуправување, социјализам, општествена сопственост итн.) без да се укине знаењето што ги придружува или легитимира, вклучувајќи ги и институциите кои го легитимираат тоа знаење (кои, во крајна линија, се сведуваат на држава). Во ова специфично укинување на државната наука, „новиот“ стар научник својот однос спрема „новото“ знаење не може да го легитимира како интердисциплинарност.

Интердисциплинарноста не е само познавателно нелегитимна, туку, во најширокото значење на односот спрема знаењето во констелацијата на градење нова државна наука во новиот општествен договор, и контрапродуктивна.⁷¹ Интердисциплинарност е премногу задржување на дрвото, а интердисциплинарниот пристап имплицира модерен дискурс: се бара систем, синтеза, сеопфатност, комплексност, повеќедимензионалност.

Ќе покажам на што мислам преку пример. Македонскиот теоретичар на литературата Елизабета Шелева во еден свој понов текст во списанието *Наше писмо* го употребува изразот „од различни дисциплинарни сфери“, но го употребува и изразот „применета интердисциплинарна методологија“. За брахијативното префрлање, првиот израз е прифатлив, но изразот интердисциплинарност е веќе несовмесен со брахијацијата, тој мора да ги избегнува стапиците на систем, тоталитет, синтеза, сеопфатност, комплексност итн. Се употребува изразот брахијативност, **паркање**, *browsing* по дисциплинарни сфери.

Во рамките на новата „gouvernementalité“, на местото на ризоматиката, деконструкцијата (постмодерната мисла), и на местото на интердисциплинарноста (модерната мисла) доаѓа

новата државна наука, која е катахрестичка во однос на Државната наука на Големиот Ум на Големите Држави. Како и во зоолошката брахијација, главните гранки стануваат споредни (маргинални), битно е само овие (во однос на главните) споредни да се доволно големи за да се одржи движењето (да не се скршат). Она со што локалниот прагматизам ќе се соочи како најголема пречка и опасност е тоа дека тој треба да знае или да дознае за која гранка да се фати.

Оттаму, брахијацијата е и деконструкција на интердисциплинарноста. Но, пак не може да се сведе на деконструкција. Како што и катахрезисот не може да се сведе на деконструкција.

Во брахијацијата, колку и да ја задржува онаа деридијанска жичка на деконструкција, сепак, има повеќе проект, телеологија, отколку деконструкција. Може да се каже (ако веќе би било премногу смело да се бара брахијацијата од онаа страна на конструкцијата/деконструкцијата) дека брахијацијата претставува дејствување, дејственост (*agency* на Хоми К. Баба) која го сингуларизира тоталитетот, „сугерирајќи дека дејственоста бара заснованост, но не бара тотализација на тие основи; таа бара движење и маневрирање, но не бара темпоралност на континуитет и акумулација; бара насока и контингентно заокружување, но не и телеологија и холизам“ (Bhabha, 1994b). Таа е номадски потфат, во кој се деконструира државната наука, дисциплините, гранките, но таа прераснува во филозофија на правото на катахрестички читаниот Хегел. Брахијацијата го има потенцијалот на конструкција, на проект на државна наука, а не само одржување во воздухот (на транзицијата).

Како и да е, брахијацијата е слика за идентитет кој виси во воздух и кој е свесен дека, како прво, радикалниот отпор спрема „дисциплинарните сфери“ спрема дрвото на државната

наука би значело паѓање кое го нема значењето на „спуштање на земја“. Како второ, премногу задржување, на тие сфери, гранки, значи забавување на движењето, значи забавување на дејствувањето, престанување на сопственото мислење и враќање кон учење (кон меноновската ситуација) и враќање на доцнењето и двојното доцнење за кое зборував погоре.⁷²

Во смисла на ова, катахрезисот на „Државната наука на Големиот Ум на Големите Држави“ (на Хегел) треба да се прифати како тешка работа, а не како деридијанска игра на читање на „Државната наука на Големиот Ум на Големите Држави“ (на Хегел). Но, во тоа е предизвикот на катахрестичкиот локален ум и неговата итрина.⁷³

ПОСТКОМУНИСТИЧКИ ПОСТКОЛОНИЈАЛИЗАМ ИЛИ ПОСТКОМУНИСТИЧКИ ПОСТКОЛОНИЈАЛЕН ДИСКУРС

Тука сакам да ја понудам синтагмата посткомунистички постколонијален дискурс како определба на размислата за посткомунистичка Македонија. За таа цел, потребно е накусо да се определат термините посткомунизам и постколонијализам.

Најнапред, што е посткомунизмот? Иако не е неопходно, може да се разграничи меѓу термините постсоцијализам и посткомунизам, зашто и двата се употребуваат. За западниот човек можеби е и непотребно да се разграничат, зашто тој и онака, и покрај инсистирањата на многу теоретичари, особено од СФРЈ (Бранко Хорват, на пример), земјите во кои владее комунистичката партија, сепак, да се нарекуваат само социјалистички (или земји на реален социјализам и сл.), ги определувал како комунистички. Но, за човекот, да не говориме за теоретичарот, од Источна Европа ова е едно од спорните општи места за кои секој можеше да се произнесе. Накусо, главната аргументација беше, се разбира, со поголемо или помало повикување на авторитетите на марксизмот, дека овие општества сè уште не се комунистички, туку социјалистички, во смисла дека се општества кои го трасираат патот кон комунизмот, дека ние никогаш не сме имале комунизам, дека дури и прашањето дали сме живееле во социјалистичко општество е отворено итн.

Моето решение не навлегува во овие за многумина дури и тогаш јалови дискусии – јас го избирам терминот посткомунизам зашто сакам да го ставам акцентот на фактот дека станува збор за општества во кои владеела комунистичката партија или во кои се владеело преку неа. Инаку, и денес овие два термина – социјализам и комунизам – многу често се употребуваат како синоними – што може да се толкува дека денес ретко кому му е важно да биде толку прецизен за нешто што се смета за истрошено и за кое, како тема, нема ниту политички ниту јавен интерес. И на оние што сакаат да се сеќаваат на тоа време не им е важно дали живееле во социјализам или во комунизам, туку дека добро или лошо живееле.

Еве неколку определби кои се во функција на темата што сакам да ја разгледам. Како прво, посткомунистички општества се сите оние произлезени држави од државите некогашни членки на Варшавскиот пакт, вклучувајќи ги Југославија и Албанија – сите држави во кои на власт биле комунистички партии или партии кои својата политичка легитимација ја стекнале и граделе врз историчноста на социјалниот преврат или револуција.

Второ, за сите овие нови држави се смета дека се дефинитивно ориентирани кон интегрирање во Европа и дека поради тоа што тоа подразбира процес (на демократизација, на економска и политичка стабилизација итн.) се определуваат како земји во транзиција.

Трето, станува збор за земји кои градат идентитет како национални држави, и кои токму врз таа основа можат да се развиваат на секој план и приближуваат кон Европа.

Според ова, посткомунизмот и транзицијата можат да се земат за синоними. На прашањето дали посткомунизмот е транзиција кон развиениот Запад, се одговара потврдно.

Колку овие точки се меѓузависни покажува „случајот Македонија“. Пречките на кои наиде Македонија во градењето, односно бранењето на националниот идентитет ги отежна или одложи речиси сите обиди на поширока меѓународна интеграција. Доволно е да се наведат само разните блокади од страна на соседна Грција, земја-членка на ЕУ.

Без да навлегувам во елаборација на овие три точки, ќе преминам на врската меѓу постколонијалната критика и посткомунистичките општества и на местото каде што таа најинтензивно се остварува, Република Македонија во духовната клима по 1989 година.

Ќе се задржам само на една карактеристика на посткомунизмот од оние што го приближуваат до постколонијализмот. Станува збор за **минатото** и приказната за минатото која суштествено учествува во легитимацијата на националниот идентитет или, да употребам можеби подобар израз, во *Gestalt*-от на државата. Поделбата на историјата во комунистичките земји на два периода, пред (класно-социјалната) револуција и по револуцијата, сè уште функционира. Тоа се должи на фактот дека комунистичките земји се формираа по револуцијата како држави со радикално нова историска перспектива и телеологија. Минатото пред формирањето на (новата, социјалистичка или комунистичка) држава зависи од тоа како ќе се толкува или претолкува минатото на новоформираната држава во светлината на новата телелогичка. Република Македонија се формира како држава со револуцијата и нејзината историја, како дисциплина на моќта или власта е битно определена од ова. Со исчезнувањето, пак, на комунистичката телелогичка претолкувањето на минатото повторно се појавува како тема. Тука издвојувам две работи.

Прво, тоа е **нерасчистеното комунистичко минато**. Со укинувањето на наднационалната, идеолошката легитимација и прифаќањето на националната⁷⁴ во земјите на некогашниот источен комунизам, особено на Балканот, се наметна прашањето за препрочитување и ревидирање на историјата. Тие земји, во своите напори да ги најдат новите дистинктивни обележја, новиот *Gestalt* покажаа дека „крајот на историјата“ на Фукујама, всушност, е почеток на историјата во која го нема, или во која е изгонет историскиот материјализам, а која, во многу случаи, се претвори во поле во кое се обидуваат филозофи, социолози, историчари, писатели, новинари, но во кое ја нема новата државна наука. Република Македонија не беше исклучена од ова, напротив.⁷⁵ Притоа, има еден важен дополнителен момент, врзан за политичкиот плурализам и *fuzzy* политиката на партиите во Македонија. Станува збор за една симптоматична ситуација на неконзистентна национална легитимација во која политиката на дисциплината историја се одредува, или е подложена на обиди да биде одредена од политиката на партиите на власт, која, од своја страна, често се концентрира на меѓупартиска борба за власт и, притоа, исто така често знае да се повикува на „научноста“ на историјата. Меѓутоа, таа научност сè уште не е рационалноста на новата „*gouvernementalité*“. Оттаму, врските меѓу научноста и политиката стануваат релативни и влијанието на политичката моќ врз знаењето е надвор од новата „*gouvernementalité*“.

На пример, во Србија може да се најдат текстови во кои силно или послабо се соочуваат две истории: партизанската и четничката.⁷⁶ Нека биде тоа само впечаток кој не ја дофаќа стварната ситуација на еден историски спор во СР Југославија, но не може да не се забележи силината не само на реторичките

налети на четничката историја која ја користи историската, политичката слабост на марксизмот како дискурс на легитимација. Така, според неа, партизанската историја во најтолерантната варијанта треба да се ревидира, а во најрадикалната да се разобличи. Партизанската историја, од друга страна, е ставена во ситуација дури и срамежливо да се брани, а не само дека е лишена од стратегиска логистика и не може да понуди рамноправен одговор на радикалните варијанти на четничката историја.

За Македонија ова нерасчистено комунистичко минато е погорливо прашање иако нема такво силно соочување на две идеолошки спротивставени читања како во Србија, и покрај постојаната дебата за личностите кои треба да се во „пантеонот на херои“ на македонската историја и некои теориски екскурси кои нудат „поинакви“ читања на оваа понова историја. Погорливо е затоа што токму прашањето на ова минато директно е поврзано со прашањето на идентитетот и легитимитетот на македонската држава и народ што, секако, не е случај со Србија.⁷⁷ Може да се истакне дека (за разлика од Србија) воената и политичката победа во Втората светска војна не ја извојувала Македонија како држава, туку македонскиот народ. Победата или победникот, всушност, нема легитимност на државен туку на државотворен субјект. Државата доаѓа по или со победата.

Второ, од ова нерасчистено комунистичко минато следува **нерасчистеноста на „дезидеологизираното“ минато**. Кога се работи за Македонија, ова значи дека спорноста, или оспорувањето на повоената историја ја повлекува спорноста на предвоената (како што веќе реков, за разлика од Србија од претходниот пример, предвоената историја на Македонија не е историја на државата Македонија, ние ја конструираме од настаните коишто

имаат вредност на „државотворен обид“; тоа е историја на генезата и на еволуцијата на националниот проект). Во една држава во која и на која ѝ се оспорува минатото кое ја легитимира, веднаш на удар е суверенитетот на народот и неговата природност. Суверенитетот на народот тука е разбран сосема хегеловски: народот е суверен кога е самостоен и има сопствена држава (Hegel, 1964: 383). А што се однесува до природноста на народот, неговите битни карактеристики се историјата, јазикот, потеклото. Кога се напаѓа државноста, сувереноста на народот, во јазикот на Хегел, се напаѓа неговата природност. Така историјата се сведува на мит, кој не е „научно“ втемелен; јазикот станува вештачки, измислен, потеклото туѓо – „Македонците се етнички Бугари“; „коминтерновска творба“ итн.

Оттаму, погрешно е овие нерасчистености да се бараат само на планот на научното знаење во смисла дека политиката не треба да се занимава со нив, или не треба да се меша. Затоа, погрешно е ваквите напади да се толкуваат како оспорување само на јазикот, само на културата, само на историјата на македонскиот народ, а не на државата Македонија. Имено, ако некој ја оспорува Македонија нарекувајќи ја измислена заедница, коминтерновска измислица, тој во тоа ја оспорува државата Македонија, државните институции кои ги легитимираат историјата, јазикот, културата (а со тоа, пак, го напаѓаат либералното право на припадност).

Политиката на дисциплините кои се занимаваат со историјата, јазикот, културата, секогаш го носи печатот на државата. Духот и неговата посебна форма, духот на народот, одат заедно со државата. Зашто, како што е кај Хегел, историјата, културата, науката, уметноста се тие што го прават духот на народот, но народот станува суверен само во своја држава. „Државата е

светот кого духот си го направил“. Тој свет и историјата на тој свет се познатливи само преку религијата, уметноста, науката. Без нив ја снемјува и државата, го снемјува и народот.

Оттаму, одговорот на прашањето како се станува држава е хегеловски едноставен: кога народот од свест за својата природност ќе дојде кон свест за општоста. Народот кој прави држава преминува од природност кон умност. Државата е во умноста која ја гледа природноста на народот, која ја знае нужноста од тој премин.

Кога станува збор за проблемот на легитимација на државата Македонија, тоа значи дека таа треба да дојде до својата умност која ќе ја види природноста на македонскиот народ. Ова е катахрестички разбран Хегел, кој зборува за народи кои не дошле до умот и никогаш не станале држави.

Оттаму, зад политиките на дисциплините кои се занимаваат со националниот идентитет – историјата, јазикот, културата – нужно стои државата или оние кои ќе овозможат да се развие умот до тој увид – како што Хегел ги нарекува, луѓето на духот [die Geistreichen] – како што ние ги нарекуваме – преродбеници, носители на националната свест, националниот дух. Во оваа врска ум-народ се поставува основата на објективноста на дисциплините. Зашто, ако некој ти ја земе умноста (на државата), ќе ти ја земе природноста на народот (историјата, културата, јазикот). Ако ти ја земе политиката на дисциплината, ќе ти ја земе објективноста. Ако ти ја наметне својата политика на дисциплина, ќе ти наметне своја објективност. Ако умот на друга држава зборува за твојата историја, јазик, култура, тој зборува за својата историја, јазик, култура, тој е умот на државата кој му се приближува на умот на светската историја (како кај Хегел), кој може да ги синтетизира посебните истории. Но, тој не

те легитимира како посебна историја, не те легитимира како народ-држава, како народ со историја, кој во својата „природност“ станува државотворен народ.

Од аспект на градење или зацврстување на сувереноста, минатото се расчистува само заради *Gestalt*-от на државата и тоа треба да ја определува политиката на дисциплината историја. Ревизијата на историјата мора да го почитува политичкото барање за одржување на државноста. Нејзината цел не е деконструкција, туку реконструкција или, посликовито кажано, не одново градење, туку доградба на „пантеонот на херои“ на државата.

Дали Македонците сонуваат туѓи историски овци?

Дихотомијата – ние имаме историја / вие имате мит – треба да се разбере како вие ја немате умноста (на државата, и на институциите) како што ние во Европа ја имаме... Во таа дихотомија „ние (западните земји и соседните земји) имаме историја вие (Македонците) имате мит“, во која ние (Македонците) го измислуваме и правиме минатото, личиме на андроидите на Филип К. Дик. Андроидот во неговиот расказ *Дали андроидите сонуваат електрични овци* ги поседува физичките и интелектуалните способности на човек, дури во некои работи и го надминува. Но, за разлика од човекот, андроидот не може да го има идентитетот со квалитет на човеков идентитет, затоа што нема минато, нема сеќавање за минатото, искуство за минат живот. Андроидите постојат само неколку години. Нивниот творец во таа насока ќе се погрижи за андроидот Рејчел –

ќе ѝ имплементира сеќавање за минатото, за детството, за родителите итн., таа дури и ќе поседува слики на кои таа како девојче стои до својата мајка, братучедот, дува свеќи на роденден. Но, тоа се лажни слики. Или? Или, можеби, не се? Конечно, која е смислата на таквите прашања? Јунакот на расказот на Филип К. Дик вака го затвора кругот на прашања што се однесуваат на онтолошкиот статус (идентитетот) на андроидот, отфрлајќи го нивното проблематизирање и прифаќајќи ги.⁷⁸

Во еден постмодерен пристап кон националното прашање (кој се повикува на *Замислениите заедници* на Бенедикт Андерсон) градењето на историјата на еден народ денес е собирање лажни или потурени фотографии од лажното детство. Прифаќањето на оваа слика за Македонецот кој трага по својот идентитет би требало да значи влегување во еден ваков постмодерен дискурс во кој сите нации се како андроидите на Дик.

Но, за разлика од другите (нации-андроиди), Македонецот ја има таа додатна мака што сликите, фотографиите од детството кои ги негува како свои, ги имаат и тие околу него: Бугаринот, Гркот, Србинот. Бугаринот за јазикот и почвата, Гркот за името, Србинот за почвата, Албанецот за почвата. Сите имаат по неколку или по повеќе исти слики од пантеонот на хероите: Александар Македонски, св. Кирил и Методиј, Климент Охридски, Крале Марко, Сирма Војвода, Гоце Делчев итн.

Кога се влегува во борба за идентитет во ваква ситуација (со слика или фотографија која ја имаат и други четворица за чиј мотив се грабаат: „овој тука до Гоце Делчев сум јас“ – вели Македонецот. „Не, не, јас сум“ – му одговара Бугаринот) нужно се напушта постмодерниот дискурс и се влегува во модерен дискурс во кој ваквите прашања би требало да ги решава објективната историска наука, а не политиката. Но, токму зад таа

неутралност и објективност на историската наука се крие политичката моќ на оној кој се повикува на нив – моќта која се огледа, меѓу другото, и во правилата на меѓународната политика и право. И тука најлесно се протнува модерниот дискурс на тој што ја има политичката моќ – во него историјата на една нација не е наратив, мит итн., туку објективен историски факт и сл. Барем досега во сите преговори околу признавање на некоја нација никој не тврдел за својот народ, земја, име, јазик дека се „imagined“. Во таа смисла, работите треба да се постават поинаку или изместено – катахрестички. Објективната историска наука треба да се темели на политиката на малата држава која го узурпира умот на Големите држави. И сега Умот на малата држава го дава *Gestalt*-от на државата. Оттаму, постмодерниот дискурс не може да биде предуслов, туку последица, резултат на рамноправни односи меѓу држави, на нивното заемно почитување (вклучувајќи ги идентитетот, историјата, јазикот итн.). Од него не се поаѓа во политички преговори, туку до него се доаѓа.⁷⁹ Токму македонската ситуација го покажува ова. Со модерните историски дискурси на земјите околу Македонија, еден постмодерен (на Македонија) нема шанси.

Што значи ова за Македонија и за промислувањето на Македонија. Република Македонија се сместува во овие (посткомунистички) земји – таа ги има двете први определби (била комунистичка и веќе десет години е ориентирана кон Европа). Но, за разлика од другите, таа не може да се определи како земја со неспорен или неоспоруван идентитет како национална држава (со суштествените елементи, име, јазик, култура, националната историја, национално-државни обележја – знаме, грб и сл.). Во таа своја притеснетост од двојни гледања на работите, ни вама ни таму, во таа своја хибридноста, дихотомичноста,

апоричност – не е европска; не е ни неевропска земја; има идентитет, нема идентитет; има историја, нема историја; не се дофаќа ниту со модерен, ниту со постмодерен дискурс – Република Македонија не може целосно да се смести во земјите на транзиција. Тој голем остаток што не влегува ја сместува во земјите на Третиот свет, а според некои и во земјите на Четвртиот свет.⁸⁰

Токму тука, приближувајќи им се вака на постколонијалните земји (на земјите од Третиот свет), се гледа податливоста на политичката ситуација на Македонија да биде разгледана од позицијата на еден постколонијален дискурс.

Постколонијализам и постколонијален дискурс

Македонија во постколонијален дискурс – тоа е следната тема. Тука ќе се обидам да покажам во што се блиски постколонијалните земји и Република Македонија и зошто постколонијалниот дискурс би можел да биде полезен во создавањето сопствен кој ќе може да ја разбере политичката и духовната ситуација на Република Македонија по 1989 година. Во таа смисла, погоре ги наведов оние карактеристики на посткомунизмот, односно на посткомунистичка Република Македонија кои го прават близок до политичките и идеолошките ситуации на постколонијалните земји. Сега накусо треба да се определи што е постколонијалната критика или што е постколонијализмот.

Обесправена историја на нацијата и анамнеза

Што е постколонијална критика? Ќе дадеме неколку определби или дефиниции.

Според Хоми Баба, „постколонијалните перспективи произлегуваат од колонијалните или антиколонијалните сведоштва на земјите од Третиот свет и од сведоштвата на малцинствата во рамките на геополитичката поделба на Исток-Запад, Север-Југ“. Се работи за перспективи кои „интервенираат во идеолошките дискурси на модерната и кои се обидуваат да им дадат хегемониска 'нормалност' на нееднаквиот развој и на различните, често обесправени [disadvantaged] истории на нации, раси, заедници и народи“ (Bhabha, 1997: 211).

Во оваа смисла, како главна тема во постколонијалниот дискурс може да се издвои хегемонијата на западната сетеоретизирачка наука за која незападниот (постколонијалниот) дискурс е она што може да биде само предмет, објект (за тој теоретизирачки дискурс), додека за неа (во колонијалниот дискурс) колонизираниот е фиксирана стварност која во исто време е и „друга“ и сосема познатлива и видлива (Bhabha, 1983: 33).

Одбивањето да се биде предмет, објект, односно отпорот спрема таа хегемонија на западната наука и потребата да се развие сопствен дискурс, во кој постколонијалниот субјект си е сам на себе објект, ги сочинуваат суштествените елементи на постколонијалниот дискурс.⁸¹ Ова го изразува Спивак со барањето западниот теоретски естаблишмент да прогласи мораториум на донесувања глобални решенија (Spivak, 1990b), како и со радикалниот став дека самиот тој теоретски или академски свет

и неговото културно самопретставување се одржуваат преку манипулацијата на Третиот свет (Spivak, 1990c: 96); како што го изразува и Саид, кога зборувајќи за врската меѓу културата и империјализмот, ја обвинува западната наука за европоцентризам кој, акумулирајќи ги искуствата, териториите, народите, историите на периферниот свет, ги потчинува нивните народи, прогонувајќи ги нивните идентитети од културата и идејата на Европа (Said, 1994).

Во врска со ова, за постколонијалниот дискурс е карактеристична и амбивалентноста во односот спрема западниот политички, интелектуален и културен простор. Поинаку кажано, „колонијалниот простор (во кој се развива постколонијалниот дискурс – мое појаснување) е простор каде што се соочуваат имитацијата и мимикријата со постојано оспорување и спротивставување“ (Ashcroft, Griffiths and Tiffin, 1995: 9). Во таа насока, постколонијалната критика ги открива и разоткрива (западно) европските (или евроатлантските) *masternarratives* кои лажно, погрешно ги интерпретираат просторите што ги освојувале. Во тој потфат на миметичка револуција [mimetic revolution] тие одново ја откриваат сопствената култура [cultural reinvention], ги откриваат фактите за себе, наративите за себе, затскриени од или зад доминантните претстави [involution of dominant images] (Canfield, 1995-96: 170-71).

Оттаму, како што истакнува Бехдад, централниот механизам на постколонијалната критика е анамнезата, симптоматско читање кое е **сеќавање** и кое „го разоткрива она што објектот го крие во себе [hold back] и го покажува на виделина насилството што го потиснува во својата свест“. Постколонијалната критика е борба да се сети на **минатото**, „одново да се откријат нови траги на минатото *денес*; тоа е препознавање кое задоцне-

тоста ја преобразува во нова политика на современоста“ (Behdad, 1994: 89).

Конечно, идентитетот е клучниот поим што ги одредува потрагите по сопствен дискурс, по нови геополитички мапирања, по минатото, откривањето на сопствената култура итн. – наративите за себе, и преминот од објект кон субјект. Како што вели Симон Дуринг, „постколонијалната желба е желба на **деколонизираните** заедници да имаат идентитет. Таа ѝ припаѓа на програмата за **самоопределување...** Очигледно тој е поврзан со **национализмот**, бидејќи тие заедници често, иако не секогаш се нации.⁸²

Од овие неколку набројани теми на постколонијалната мисла јасно е дека Македонија, во потрагата по националниот *Gestalt*, може ако не да се вброи во постколонијалните земји, тогаш да се стави меѓу оние за кои може да се промислува од позиција на постколонијалната критика. Впрочем, Македонија се соочува со истиот проблем: борбата да се сети на минатото.

Еве само една илустрација за нишката што ги поврзува нерасчистеноста, обесправеноста на минатото, Македонија, анамнезата и постколонијалната ситуација. Република Македонија како нова држава се соочи со етикетата на македонскиот народ како „народ без минато“, а со тоа со потребата од анамнеза. Од друга страна, таа може да се смести во ситуацијата на посткомунистички постколонијализам. Пред сè, во однос на развиениот Запад. Иако, за разлика од постколонијалните земји, Македонија не се ослободи од него, туку заради него. Сепак, она што ги врзува Македонија и постколонијализмот се економскиот неоколонијализам, хегемонизмот на западната наука и воопшто животно политичките прашања на субалтерни субјекти. Меѓутоа, Македонија може да биде постколонијална и во однос на центарот на моќта на бившиот (комунистички, или

социјалистички) систем и во однос на империјалниот мимезис на соседните земји (нивниот империјален однос спрема Македонија).

Само накусо за оваа „друга“ постколонијалност. Македонија е постколонијална во однос на Србија и Бугарија. Во однос на Србија поради империјалниот мимезис на Србија и со оглед на функцијата на Србија како центар на моќта (и во СФРЈ и во предвоена Југославија). Постколонијалноста спрема Бугарија може да се бара само на планот на нејзиниот империјален мимезис (таа за Македонија не била центар на политичка моќ, ниту, пак, била центар на знаење).

Да ги земеме само Бугарите и нивниот империјализам. Така, Ристо Поплазаров го употребува изразот неоколонијализам во ист контекст на нашиот уште во 1970-тите години. Тој го поставува прашањето „дали буржоаскиот, великодржавен бугарски историографски став, кој негира сè во однос на македонскиот народ, не е идентичен со неоколонијалистичката теорија, според која народи без минато немаат иднина и (затоа) треба да бидат ограбени и уништени“ (Поплазаров, 1974).

Значи, го поставуваме прашањето: чуму постколонијалната критика во Македонија? Како што веќе можеше да се види, поради тоа што постколонијалната критика се занимава со прашања кои не се само интересни, туку и инструктивни за обидите да се промисли политичката ситуација на Македонија во последните десетина години. Впрочем, сите тие прашања за идентитетот, самоопределувањето, откривањето на сопствената култура, борбата за сеќавање на минатото, амбивалентноста спрема Запад, растргнатоста меѓу имитацијата и спротивставувањето, карактеристични за постколонијалниот дискурс се веќе отворени во Македонија⁸³.

Два примера

Дека постколонијална критика е применлива во Македонија може да се покаже и преку два примера во кои се спомнува Нов Зеланд и преку „случајот Канада“.

Аотеароа може, Македонија не?

Првиот пример е на „хуманистички“, европомиметички пристап во кој ја нема постколонијалната перспектива. Станува збор за анализата на националните и етничките тензии во посткомунистичкиот свет на Геза Јесенски кому, претпоставувам, постколонијалниот дискурс му е туѓ. Така, за него, како, впрочем, и за повеќето од нас, етницитетот, националноста и државјанството се различни поими. Од друга страна, за него, двете Америки (заедно со Австралија и Нов Зеланд!) претставуваат единствен случај каде што нациите се навистина составени од емигранти кои доброволно се одлучиле да основаат нова држава и во кои малцинствата ѝ се придодаваат на нацијата (Jeszenszky, 1997: 286). Не само што од ова придодавање тој ги исклучува американските Индијанци, Ескимите, Маорите и Аборицините, тој занемарува и суштествени факти: имено, двете Америки многу се разликуваат. Интересно е и како тој ги спротивставува Европа и Азија со двете Америки (заедно со Австралија и Нов Зеланд). За него, повеќето од нациите и малцинските национални заедници во Европа имаат сопствена дистинктна култура, традиција, јазик. Јесенски вели дека ова за Американците е тешко да се сфати. Суштествена забелешка

која тука мора да му се упати на едно вакво размислување е дека тоа не води сметка за поделеноста, сложеноста и конфликтноста на Американците, а притоа сака да ја покаже сложеноста на Европа по овие прашања. Кусиот одговор на оваа теза на Јесенски, што е на страна на забелешката, би бил дека „ова“ со Европа (а мислиме на Балканот) не можат да го сфатат истите меѓу истите во Америка, оние кои ја имаат моќта (по правило тоа се WASPs), но можат да го сфатат оние кои се Други во однос на тие Исти: Чиканосите, Местичите, Афро-Американците, Маорите и др.

Вториот пример, кој се повикува на постколонијалниот дискурс, е содржан во текстот на Симон Дуринг за *Постмодернизмот или постколонијализмот денес* (During, 1993: 457, 460). Во текстов, Дуринг анализира кои земји можат да влезат во постколонијална состојба. Според него, постојат суштествени разлики меѓу различни постколонијални земји. Така, наведува тој, земја како што е Австралија речиси да нема шанси да се најде во постколонијална позиција, додека тоа е извесно за нејзиниот сосед Нов Зеланд, каде што Маорите се големо малцинство. Дуринг дури и не се сомнева дека еден ден ќе го сними името Нов Зеланд, а нацијата ќе се вика Аотеароа.

Една земја, Нов Зеланд, во две сосема различни, речиси спротивставени перспективи. Она што првата – на Јесенски – го скрива, втората – на Дуринг – го открива како стварност.

Во овој мој текст јас се обидувам да ги најдам и поставам аргументите за тезата дека овие десет минати години на независна и самостојна Република Македонија покажуваат дека нејзината политичка стварност е подофатлива во вторава перспектива.

Изместеноста на Канада и изместеноста на Македонија

Интересно, Канада која, по правило, се сместува во земјите на развиенот Запад, како што покажуваат многу автори, се покажува како многу податлива за постколонијалната теорија. Така, Барт Мур-Гилберт наведува пет контексти за кои таа може да се примени: некогашната или првичната зависност на Канада од Британија, сегашната зависност од САД, посебната ситуација на Квебек, колонизацијата на Првите нации, и прашањето на малцинствата создадени од многубројните имигранти. Како што укажува Данкан Ајвисон, „постколонијалната сензибилност може да придонесе за едно покомплексно разбирање на јавната сфера и јавниот ум“. Тој смета дека западната политичка теорија не може соодветно да одговори на предизвикот на политичките прашања во контекстот на Канада, и ги смета за проблематични главните поими во западната политичка мисла, како што се сувереност, сопственост, граѓанство итн.

Она што е впечатливо е дека интелектуалците од една земја како што е Канада (развиена, западна, капиталистичка) се повикуваат на решенија од постколонијалната теорија⁸⁴, а дома го имаат едниот од водечките теоретичари на политичкиот либерализам Вил Кимлицка, кој е ценет и по многу значајните анализи токму на прашањата врзани со националните малцинства и етничките групи во Канада (Kymlicka, 1996; 1989).

Во оваа смисла, колку што изместеноста на Канада од општата слика на Запад и Северна Америка ја легитимира како податлива за постколонијалната размисла, толку и изместеноста

на Македонија од општата слика на некогашните комунистички земји и сегашните земји во транзиција повикува на едно постколонијално препрочитување на нејзината политичка ситуација, на „постколонијална сензибилност“ која би можела да придонесе за едно покомплексно разбирање на таа животна политичка ситуација на Македонија во изминативе десетина години.

Од постколонијалната критика кон Хегел

Тука сакав само да покажам колкава е блискоста на македонскиот национален историско-културен дискурс со постколонијалната критика и дека таа може многу лесно да се открие на планот на односот спрема историјата. И македонскиот дискурс се соочува, од една страна, со „неадекватноста на историскиот апсолутизам“, и обидот да ја раскаже својата приказна за своето минато наспроти историјата на нацијата како што ја раскажувале колонизаторите (во случајот на Македонија – од Турција до Србија и Бугарија); од друга страна, тој постојано се колеба, има амбивалентен однос спрема тој свој пристап. Обидот да се раскаже својата приказна значи да се „изгради“ нова историја која ќе ја превреднува, преиспита Историјата. Но, како? Врз епистемологијата на хегемонистичките истории кои погрешно нè претставувале? Или врз сопствена основа? Ако се прави тоа врз сопствена основа, тогаш постојано го имаме проблемот на легитимноста на таа основа и нејзиното прифаќање од политиката на историјата како дисциплина. Македонскиот историчар пак ќе си го поставува прашањето дали ова што го гради е мит или историја. Како ќе се легитимирам пред другиот (што не ме признава)? Амбивалентноста се со-

стои во постојаното колебање во однос на националните мотиви – на едната страна, тие се сосема вистинити, на другата страна тие се научно незасновани и незасновувачки. Понатаму, од една страна, автори како што се Ернст Гелнер, Хоми К. Баба, Бенедикт Андерсон и Ерик Хобсбаум кои ја откриваат наративноста, измисленоста на нациите, му се блиски на Македонецот затоа што му даваат аргументи против секој дискурс што ја оспорува неговата нација. Од друга страна, тие го одбиваат, зашто го повторуваат она што тој го слуша како оспорувачки аргумент на другиот, а не сака да го слушне: „македонската нација е измислена“, „македонската историја е мит“.

Во крајна линија, постколонијалната критика во посткомунистичка Македонија не е само можна, туку е веќе и присутна за оние што го допираат прашањето на политиката, моќта и знаењето. Како одговор на епистемичкото насилство таа е на страната на оние што сметаат дека решението не македонското прашање не е во просто наметнување модели и концепции, и во нивното просто прифаќање и примена, макар колку и веродостојно да ги претставуваат највисоките вредности и придобивки на западната наука и политика. Македонецот мора да ги постави истите прашања, кои, според Глорија Анзалдуа, ги поставува постколонијализмот: кој има право да зборува?; кој кажува дека ова се правилата?; кој го прави законот?; и ако не си дел од правењето закони, правила, теории, која улога ја играш?; како е сместен тој друг систем во твојот ум? Прашањето на идентитетот на државата Македонија и збунетоста околу историските и политичките дискурси кои се однесуваат на него ја покажаа ова изместеност на стварноста на независна Македонија толку слична на онаа на постколонијалните земји.

Таа критика, исто така, е прифатлива зашто ја покажува и проблематичноста на оној пристап кон развитокот на самопознавателните процеси (пред сè, на планот на општествените науки и политичките науки) во Источна Европа, кој во еден идеолошки поставен редукционизам ги отфрла придобивките и достигнувањата на источноевропските општества – пристап карактеристичен и за западните и за теоретичарите од Источна Европа.

Но, на прашањето – што да се прави, одговорот, сепак, не е целосно преземање на постколонијалната критика и создавање една посткомунистичка постколонијална критика. Да се преземе катахрестичкото читање на срцето, на јадрото на модерниот дискурс, на една Хегелова филозофија на историјата – тоа е она што сметам дека треба прво да се направи. Така, македонската катахрестичка критика го презема следниов експлицирачки чекор (кој не е развиен кај македонскиот историчар од типот на Поплазаров) кој води кон поставување свој став, а кој е во духот, ако веќе не и во рамките, на постколонијалната теорија: од позиција на спротивставување на дискурсот кој ми го одзема минатото и идентитетот да се прејде на позиција на избирање сопствен дискурс во кој сам ќе зборувам за своето минато и идентитет. Тоа е позиција која е најлесно дофатлива во катахрезисот на филозофија на историјата на Хегел.

И тогаш, во катахрестички разбраниот Хегел, духот прогледува тука, тука се враќа кон себе – во македонската држава. Со зборовите на Хегел, националниот дух ја прави супстанцијалната основа на индивидуумот; секој е роден во својот народ и му припаѓа на духот на тој народ. И овој, преку религијата, науката, уметностите, разните судбини, собитија, а не природната одреденост или извесност на народот му го даваат него-

виот карактер (Hegel, 1955: 65). Она што духот го знае за себе, од тоа зависи свеста на народот (Hegel, 1955: 59). А тоа знаење е во институциите на државата.

И сега примордијалната лојалност⁸⁵ ја добива смислата со чувството на припадност кое **државата**, преку културните и образовните институции, го храни и создава. Тука, катахрестисот кој е присвоен од државата, станува неексплицитен на планот на образованието. Така, мојот дискурс за историјата може да биде катахрестички, но моето дете кое почнува со првите часови по историја во основното училиште не мора да знае за тоа. За него историјата останува да биде модерна, објективна историска наука. Тоа е Хегеловиот индивидуум кој битието на народот го затекнува како веќе готов, постојан свет на кој треба да му се придружи (Hegel, 1955: 67). Како што вели Хегел, свеста на народот е супстанцијалното на духот на народот, дури и кога индивидуите не го знаат тоа. Таа свест е како нужност; индивидуумот е роден во оваа атмосфера, не знае за ништо друго (Hegel, 1955: 59).⁸⁶ Но, јас кој ја правам сум свесен дека ја правам ставен во катахрестичка ситуација. Вака катахрестички⁸⁷ читаниот Хегел треба да му овозможи на македонскиот теоретичар, односно историчар да се справи со оваа своја ситуација и со дилемите околу „објективноста“. Тој сега може да зборува за историјата на Македонија и македонскиот народ катахрестички – злоупотребувајќи го знаењето еднадвор.

* * *

Главната идеја во оваа книга не е да се затвори промислувањето за Македонија во постколонијалната критика. Блискоста со разни постколонијални позиции треба да го одведат тоа промислување во катахрестичко читање на она што како знаење и

промислување му доаѓа под рака. А, пред сè, да се преземе катахрестичкото читање кое се темели на катахрезисот на модерниот дискурс. Јас тука се обидов да покажам дека тоа е можно преку катахрестичкото читање на најголемиот филозоф на модерната мисла – на идеите на Хегел за духот на народот, нацијата, државата, светската историја во неговата *Филозофија на историјата*.

Всушност, катахрестички читаниот Хегел претставува дискурс кој се однесува на една земја за чие разбирање се тргнува од сознанието дека е во ситуација на хегеловско прогледување на духот. Станувањето субјект (историски и политички) кој се промислува себеси нужно води кон Хегел.

И во едно локално-прагматично и постмодерно извртување на Хегеловата филозофија на историјата, атрибутот парохилност на мислата се негира. Сега ја имаме итрината на локалниот ум, и тоа не наспроти итрината на умот (на светската историја), туку наместо него. Тој дух зборува за посебната своја историја, низ која ја гледа светската, не обратно (како кај Хегел). Духот на народот не е веќе степен во светската историја, туку се ограничува на извесноста и одреденоста на духот – на духот на народот. И во него се изразува сета стварност на духот. Во неа, како кај Хегел, се религијата, политичкото уредување, правниот систем, обичаите, науката и уметноста (Hegel, 1955: 67; 1971: 111-114).

Сета литература, музика, филозофија напишани во последните десет години⁸⁸, кои ги определуваме како одење по патот на сувереноста, како ослободување од сеништата што го прогонуваат Македонецот, сега може да се сфатат како феноменологија на оддуховувањето (букот на Минерва одлетува во самракот, на крајот на историјата – „die Eule der Minerva ist in der

Dämmerung am Ende der Geschichte geflogen“, пишува австрискиот писател Роберт Менасе во својата *Феноменологија на од-духовувањето* (Феноменологија на од-духовувањето). Македонија како дел од марксовско-хегеловската историја на духот го доживеа нејзиниот крај. И ја доживеа светлината на денот без дух – како што продолжува Менасе, „на светлината на следниот ден може да се види само уште мисирката која гледа ту на една, ту на друга страна на светот. Зашто, ништо повеќе не е вистинско. Затоа сè е стварно“.

Но, во катахрезисот на Хегеловата филозофија на историјата, таа феноменологија станува дел од духот на народот кој знае за себе.

И треба да се почне како во романот на Роберт Менасе *Schubumkehr*, кој почнува таму каде што завршува Хегеловата *Филозофија на духот* – кај сетилната извесност, од конкретноста која е и сетилна извесност на една животна политичка ситуација.

Крајот на историјата на духот, на умот, на општото сега значи почеток на историјата на локалниот дух, на духот на народот како посебност која себеси се гледа како општост. Еден ден по 1989 година можеби се разбудивме како мисирката. И сите текстови од последните десет години што се занимаваат со Македонија може да се прикажат како мисиркина работа. Но, во македонскиот катахрезис на Хегеловата филозофија на историјата тие се духот на народот кој станува свесен за себе. Сите автори на тие текстови се оние носители на духот на народот – *Die Geistreichen* – кои знаат за духот на народот и кои знаат според него да се управуваат (Hegel, 1955: 60). А мисирката, пак, повторно ќе го најде, дури и ќе го измисли бовот на Минерва.

Белешки

¹ Ова може да се спореди со некои прашања од либерално-комунистичката дебата кои ги поставува Чарлс Тејлор, а кои се однесуваат на либералната теорија. Тој го поставува прашањето за одржливоста, можноста [viability] на едно општество според моделот на либерализмот и прашањето за применливоста на таа формула во општества поинакви од Соединетите Американски Држави. Во таа смисла, тој ја обвинува дека е нереалистична и етноцентрична, односно дека либерализмот е далеку од тоа да биде универзален и дека се можни и други модели (види Taylor, 1989: 159-82). Зад ваквата воздржаност лежи ставот дека либерализмот, сепак, се втемелува врз вредности кои ѝ припаѓаат на западната култура, врз една структура на вредности кои имаат општествено-историски и социјални корени (за ова види, на пример, Larmore, 1987). Всушност, тука го допираме погенералното прашање како можеме да одредиме како референтни еден систем на вредности и заедницата која ги дели тие вредности.

² Како што отворено кажува и потпретседателот на Светска банка, економистот Џозеф Стиглиц (во еден текст насловен *Чуму реформа? Десетт години транзиција* подготвен за Банкарската конференција за развојна економија, одржана во Вашингтон, од 28 до 30 април 1999 година), објаснувајќи ја големата диспаратност меѓу големиот број неуспеси и малку успеси во десетгодишниот период на транзиција, пред 1989 година имало теорија на капитализмот и теорија на социјализмот. За транзицијата немало теорија.

³ Животна политичка ситуација ја нарекувам онаа политичка ситуација (на конкретна констелација на политички актери, со својата тежина на политичките одлуки кои се однесуваат на политичката заедница) која директно, дури драстично, влијае на рамките на ориентација во животот на еден поединец во таквата заедница (менување на политичкиот статус на сопственоста, менување на статусот на труд, менување на статусот на граѓанин и сл., постојано отвореното прашање на политичка легитимација, наметнатото прашање на националниот идентитет итн. – сето тоа влијае врз конкретниот живот на еден човек, неговите односи со блиските, со другите воопшто, врз неговиот однос спрема средината итн.). Иако мора да се дозволи можноста една животна и една политичка ситуација да се допираат

сосема малку или да се независни. Впрочем, и во претходниот систем го имаше ваквото недопирање (види, на пример, во Саркањац, 1993: 149-150). Изразот кој е веќе одомаќинет во секојдневниот говор, па и секојдневниот политички говор во Македонија, кој се доближува до значењето на животна политичка ситуација, е т.н. *исјо.лийиизираносї на ġраѓаниної и живоїоїї*, но тој повеќе се однесува на преокупираноста на граѓанинот со политиката која како по правило се сведува на она што го прават партиите и власта.

⁴ Термини на Ралф Дарендорф.

⁵ На поимот катахрезис посебно ќе се задржам подоцна.

⁶ За ова може да се употреби изразот бенигно запоставување [benign neglect] на Глејзер (Glazer, 1975: 25; исто така, Kymlicka, 1996). Но, барем во Македонија, има повеќе автори – на пример, Крсте Црвенковски е еден од оние кои изнесуваат аргументи дека македонското национално чувство било далеку од бенигно запоставувано – дека тоа било прогонувано и санкционирано во СФРЈ.

⁷ Нова во однос на старата, која акцентот го става на индивидуалните „човекови“ права – во врска со ова види Kymlicka, 1996: 16.

⁸ Односот либерализам – мултикултурализам е сè уште предмет на дискусии и дебати – во принцип се работи за проблемот на неможност за универзално поставување на односот меѓу индивидуалните и групните права.

⁹ Притоа, би било најлегитимно и токму во духот на либерализмот да се постави прашањето кој мултикултурализам, односно која мултикултурна заедница е репер, референца (спореди забелешка бр. 1). Дали е тоа мултикултурализмот од канадски, американски (на САД) или европски тип? Дали оној мултикултурализам кој, како што сметаат некои (на пример, Херцингер, Штајн, Марголина), опасно му се приближува на етноплурализмот што се залага против мешање на расите, или оној што прашањето на културниот идентитет и разлики го остава во приватната сфера. Дали автономистичкиот мултикултурализам во кој културните групи бараат еднаквост со доминантната; или прилагодувачки мултикултурализам во кој доминантната култура прави отстапки на културните малцинства, или интерактивен мултикултурализам кој бара не да се води автономен живот туку да се создаде заедничка култура?

¹⁰ Види за антиципацијата на постетничка Америка и нападот врз мултикултуралната политика во Lind, 1995; Hollinger, 1995; Benhabib, 1999; види

Henningsen, 1996: 389-399. Спореди Dewandre & Lenoble, 1994. Спореди со ставот на Хабермас, кој пишувајќи за формата на европското граѓанство се залага за постнационален уставен патриотизам базиран врз принципите на праведност и демократија (Habermas, 1992: 119). Спореди со тезата на Улрих Бек за постнационалното општество (Beck, 1999: 1314).

¹¹ Идеологијата е идеологија која го пренагласува наметнувањето на редот на идеите врз редот на реалноста. Во неа светот треба да се обликува според барањата на идеологијата, а не идеологијата да го изразува тој свет во неговата комплексност (види повеќе во Саркањац, 1993).

¹² Види *ibid.*

¹³ Коалицијата се распадна кон крајот на 2000 година.

¹⁴ На ова место сакам да дадам една забелешка: оваа книга е пишувана со прекини во изминатите три години, но во неа нема некоја хронологија на политички настани, ниту, пак, преиспитување на главните тези под влијание на понови политички собитија.

¹⁵ „There is no place for Industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation... no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuale feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short“ (Hobbes, 1967: 96-97)

¹⁶ Повеќе за овој договор види во текстот на Аксел Хонет (Honeth, 1994: 867-883).

¹⁷ Илустративно е, притоа, што „ендогените“ обиди да се *размислува* за својата стварност и животот на овие простори во последниве десетина години на Запад се прифаќа како *оџис* на една стварност. Да наведам само три примери на уметничко размислување за ова: драмата *Буре баруџи* на Дејан Дуковски, филмот *Подземје* на Емир Кустурица и филмот *Пред дождоџи* на Милчо Манчевски.

¹⁸ Види ја библиографијата на трудови кои се занимаваат со NAFTA во Фох, 1995-96.

¹⁹ Денес Хегеловиот Ум треба да се разбере како легитимирачка инстанца на сите облици на хегемонија, од духовната до технолошката и воената.

²⁰ Види Berman, 1993. Оваа аналогија ја има во текстот *Номадизмоџи и Македонија*.

²¹ Според едно политичко-маркетиншко обраќање на претседателот на СДСМ Бранко Црвенковски, во изборната кампања од 1998 година. Во дел од кампањата се цитира изјавата на еден висок европски функционер којшто учествувал во арбитражите дополнително поставени за Македонија (како земја без „спонзор“) и кој од тогашниот премиер барал докази дека постои државотворна зрелост кај Македонците: „не може секое племе да бара држава“. Без оглед на мотивите и контекстот во кој е искажана, таа, сепак, е своевиден сублимат на силното искуство на СДСМ за важноста на политичкото творноста.

²² Токму во врска со оваа животна политичка ситуација, не е за занемарување фактот дека во играта на актерите во меѓународната политика на Македонија и на граѓаните на Македонија околу воспоставувањето дипломатски односи со Тајван, најсилниот играч беше едната милијарда долари што требаше Македонија да ја добие од Тајван.

²³ cf. Said, 1994; Spivak, 1990b; Bhabha, 1990; Mudimbe, 1982.

²⁴ Патем, до каде оди влијанието на историскиот материјализам може да се види од студиите за историјата на Јапонија напишани во 20 век. Најзначајните експлицитно се повикуваат или потпираат на историскиот материјализам (Conrad, 1999: 70).

²⁵ За многу суштествени економски моменти врзани за транзицијата, на пример приватизацијата, се работи повеќе за априори ставови, а не за емпириски потврдени сознанија (Pitelis & Clarke, 1993: 130).

²⁶ На пример, обидите за Балканот да се зборува историографски, не може сами по себе да бидат синтеза, во голема мера и поради проблематичноста на историското во нив и на самиот историски дискурс. Прашањето за синтезата директно е врзано за прашањето на научната легитимација на тој дискурс и неговиот однос спрема политичкото. Повратно, тој однос ја одредува политиката на дисциплината историја (која како темелна национална установа објаснува дел, сегмент од стварноста). Прашањето е која политика на дисциплина (на историјата, на политичката историја) треба да ја почитувам денес? Просто кажано, на Балканот или за Балканот не може да се направи синтеза која мене би ми била прифатлива – треба да ги најдам само местата во која било студија или историја каде што се зборува за Македонија и да покажам дека мене, како Македонец или граѓанин на Република Македонија, ме нема во нив (како, на пример, во книгата на Ентони

Д. Смит која го обработува прашањето на националниот идентитет. На едно место стои: „Грците и Бугарите се расправаат за 'националното' потекло на кралските гробови од античка Македонија“. Јас на ова место прашувам: зошто ги нема, зошто не се спомнуваат Македонците? – види Smith, 1991: 164). Инаку, за Ерик Хобсбаум „професорот Ентони Смит во моментот е главниот водич за читателите на англиски јазик“ кога станува збор за темата нација и национализмот (Хобсбаум, 1993: 6).

²⁷ Либерализмот разбран како свет на политички и правни идеи кои не се развиени на Исток, туку на Запад. Тука пак се повикувам на Тони Џуд, кој вели дека победниците – развиените европски земји – на другите им го оставиле национализмот.

²⁸ Би ја навел филозофијата на политиката од И. А. Гобозов (1998), која по ништо што би било суштествено во неа не би можела да се определи како филозофско-политичка студија на Русија по падот на Берлинскиот ѕид, ниту, пак, може да се смести во светскиот *mainstream*. Можела комотно да биде ненапишана, зашто такви има од пред дваесет години. Во врска со ова, имам додаток: случајноста по која сум дошол до таа книга воопшто не ме тера да се прашувам дали е тоа најрепрезентативната филозофија на политиката на рускиот теориски естаблишмент, уште помалку ме тера да ја барам понатаму таа најрепрезентативната.

²⁹ Колку за пример, во ДДР тоа свртување речиси е октроирано со големите чистки на универзитетите; во другите земји од Источниот блок почнуваат интензивно да се преведуваат забранетите. Мора да се нагласи дека земјите кои порано беа во СФРЈ се исклучок. Така, огромен дел од тие забранети книги во Источниот блок се читале во Македонија уште во шеесеттите и седумдесеттите години.

³⁰ Всушност, се засили нешто што веќе беше присутно и пред 1990та година. Така, македонскиот социолог Ило Трајковски истакнува дека социологијата во Македонија, како воопшто социологиите надвор од, како што вели тој, привилегираниот клуб на социологии од Запад, „се развива според моделот на егзоген развиток – развиток чиешто движечки мотиви доаѓаат однадвор“. Тој го наведува сознанието на Ѓуки, дека до 1990 година југословенските социолози, вклучувајќи ги и македонските социолози, во своите трудови почесто цитирале странски отколку домашни автори. Понатаму, Трајковски изнесува дека рецепцијата на западните социолошки идеи кај нас

не се остварувала непосредно: „македонската социологија, а тоа еднакво важи и за сите други општествени и хуманистички науки, општеше и ги создаваше светските текови преку словенечките, хрватските и српските толкувања и прикази. За тоа зборува, на пример, фактот дека улогата на социолошката 'света книга', која во американската социологија ја имаше книгата *Вовед во социологијата како наука* на Р. Парк и Е. Барцес, во македонската социологија ја играше учебникот по социологија на хрватскиот социолог Анте Фијаменго. Денес, паралелно со јакнењето на самостојноста на Република Македонија како држава, македонската социологија се развива по пат на непосредно соочување со достигнувањата на современата социологија во Западна Европа и во Северна Америка.“ (Трајковски, 2000: 64-65).

³¹ Многумина интелектуалци во Македонија можат да потврдат дека голем дел од она што како знаење и уметнички израз било забрането или забранувано на Запад и на Исток било достапно во Македонија (од филозофите на егзистенцијализмот до андерграунд стрипови, филмови од бункер и сл.). Дури и она што било забрането во СФРЈ го имало во домашните библиотеки (на пример, „предавничките“ книги на Милован Ѓилас, антијугословенската книга на Енвер Хоџа *Тийоусџиџије*). Но, и ова не ја дава целосната слика за интелектуалната историја на Македонија. Имено, специфичноста на македонската интелектуална средина ја правеа голем број умни луѓе дојдени во Македонија кои во тогашниот режим немаа место во центрите на знаење. Според некои, има основа за приказната за Македонија како своевиден интелектуален Гулаг за послободоумните кои се изгонети од центрите на знаење на СФРЈ.

³² За специфичностите на етнонационалните движења како извор на нивната конфликтност види Трајковски, 1998: 369-371.

³³ Да потсетам на економистот Џозеф Стиглиц кој го признава ова на планот на економската транзиција.

³⁴ На пример, студиите на хрватскиот економист Бранко Хорват што се однесуваа на земјите на реалниот социјализам беа одлично прифаќани во западните теоретски кругови.

³⁵ За ова „што било“ на Бодријар види San Juan, 1996: 87-102: „не знам дали да се смеам или да се згрозам кога Бодријар, во своите виртуозни мудрувања, во својот познат есеј (*The Precession of Simulacra*, 1984) употребува група домородни Филипинци познати како *Tasadays*“.

³⁶ Израз на Парта Чатерџи.

³⁷ Повеќе за тоа како Мудимбе го чита Фуко види во Mudimbe, 1982.

³⁸ Види за ова прашање повеќе кај Ханс Фенске кој преку повеќе од десетина најзначајни политички мислителци од Третиот свет го покажува пренесувањето на европските политички идеи во неевропските земји. Така, колку за пример, европската социологија (Диркем, Тенис), преку социологот Зива Ѓулкоп, влијае врз Мустафа Кемал Ататурк (Fenske, 1991: 821-880). Иако, во врска со Гоце Делчев, мора да се истакне она на што мојот пријател Бојан Иванов ми укажа, читајќи една верзија на овој текст. Имено, според него, немаме показатели или навевени дека западните влијанија или дури и основи на политичката мисла на Делчев се неавтентични или деривативни (тие се, можеби, а и зошто не би биле, катахрестички или радикално транспонирани во поглед на значењето и дејствието). Конечно, од историски аспект, односот меѓу она што се вика Запад и Исток од пред стотина години не е идентичен со нивниот денешен однос...

³⁹ Ова постмодерно време на хибридно мислење, на полисемија, потсетува на критицизмот за кој зборува Хегел. Хегел ѝ се спротивставува на модата на пронаоѓање сопствени системи само за да се покаже самостојното мислење, оригиналноста. За Хегел има само една вистина (спореди Gulyga, 1980: 63). Како илустрација на сеништето на Хегел можат да се наведат обидите на Артур Данто да дојде до една *сѝварна дефиниција* на уметноста (Danto, 1998: 127-43).

⁴⁰ Ако треба повторно да се разговара за политиката на дисциплината, Хегел е неодминлив, но во светлината на фукоовската релација знаење/моќ сега посериозно се поставува прашањето за разликата меѓу егзотеричниот Хегел кој бил многу поблиску до власта и оној егзотеричниот Хегел што го знаеле неговите студенти и кој им зборувал за слободата и стварноста.

⁴¹ На пример, Италијанецот Виторио Посенти и неговото *Добро ошѝише-сѝиво* (Possenti, 1983), Едвард Саид и неговата студија за *Кулѝураѝта и империјализмот* (1994), а не, на пример, Хабермас (Habermas, 1986). Книгата на интервјуа со Хабермас ја имам од 1987 година, за мене сѐ уште време на универзалното знаење и еден логос. Ставот дека во Хабермас (како и кај другите) ме нема мене дојде заедно со изградувањето на ставот формиран околу 1994 година дека македонската стварност не може да се објаснува со

тоа универзално знаење и со ставот дека македонската стварност сè повеќе ѝ се приближува на стварноста на Третиот свет. Подоцна дојде Саид со неговата постколонијална критика и неговата книга *Културата и империјализмот* каде што се повикува на истата книга на интервјуа и на едно прашање кое му се упатува на Хабермас: дали во неговата анализа на развиениот капитализам има лекции за социјалистичките сили во Третиот свет? Одговорот на Хабермас не е потврден. Тој, одбивајќи да одговори на прашањето, како што самиот вели, е свесен за фактот дека неговото гледиште е евроцентрично ограничено (Habermas, 1986: 187).

⁴² Види JanMohammed and Lloyd, 1987: 10.

⁴³ Ако го следам прагматизмот на Рорти, тогаш не барам вистина. Како што вели Рорти, нема метод со кој може да се дознае *кога* сум дошол до вистината (Rorty, 1989: 1656).

⁴⁴ Од каде сите овие референци на кои се повикувам? Од списанија и книги на кои сум налетал во разни библиотеки и културни центри во Скопје и ниедна не сум ја нарачал или купил од странство. Од каде произлегуваат сите овие размислувања? Од она што го живеам како искуство во овие десет години, споредбите со искуствата од претходните десет години, разговори со оние што ми се блиски и од оние текстови кои легнале на тие доживувања и разговори.

⁴⁵ Во ова дури не треба да се бара ниту ситуација која би налагала некое дијалектичко толкување или примена на едно знаење итн., во смисла дека некој кој не е од Запад треба да се праша како се вклопуваат тие идеи од Запад во неговите домашни односи и да влезе во дијалог со нив, а не само едноставно да ги прифати – во врска со ова спореди Fenske, 1991: 821.

⁴⁶ Нешто слично развиваат Никлас Луман и Зигфрид Шмит, поставувајќи го прашањето за комуникација во автопоетичните и саморегулираните системи – види, на пример, Luhmann, 1988. Во постмодерниот дискурс, инаку, се употребуваат и термините полицентричност, децентрична комуникација итн.

⁴⁷ Овие објаснувања на зборот катахрезис му ги должам на Миодраг М. Тодоровиќ кој ги нашол во Zima, 1980; Marauseau, 1951.

⁴⁸ Се мисли на *différance* како што го употребува Жак Дерида. Види повеќе во текстот *За една буква Б или Vergeblichkeit на Différance*.

⁴⁹ И оној што одлично го познава и говори македонскиот јазик не може веднаш од зборот *ѝоим* да дојде до глаголот *сфаќа*. Но, ако се знае руски, или старословенски, врската може лесно да се покаже. *Поймайѝы* на руски, на македонски се преведува *фаѝиѝ*; старословенското *поиѝати* на македонски е *зема*. Во, германскиот јазик, кој вообичаено се смета за „најфилозофски“, врската е речиси директна. *Fassen* и *begreifen* кои се употребуваат како *разбира*, *сфаќа* во основа значат *фаѝиѝ*, *земе* (*begreifen* е од *greiffen* – *фаѝиѝ*). Оттаму, германскиот *Begriff* е *ѝоим* на македонски. Буквалниот превод би бил *фаѝѝка* (на руски *ѝоимка* е *фаќање*). Но, сега преку старословенскиот, *ѝоим* е добар македонски филозофски термин. Овој македонски филозофски термин – *ѝоим* – е многу поблиску до своето првично значење (*фаѝиѝ*) отолку што се, да речеме, за Англичаните, *notion* или *concept*. Иако Англичаните ги употребуваат *to get*, *to grasp* (фати, земе) во значењета *разбира*, *сфаќа*, врската меѓу *to get* и *concept*, *conceive* се изведува, сепак, преку латинскиот јазик. Интересно, терминот *capta*, кој инаку, по правило, му се спротивставува на *data* (без кој модерната наука не може да се замисли) сега станува многу поблизок до *ѝоим*, *Begriff*, *concept*... Од ова лесно можат да се изведат барем две од познатите спротивставувани позиции во историјата на западната мисла – материјалистичката, позитивистичка традиција на модерната наука (која работи со поими, но се повикува на *data* – приматот го има материјата) и идеалистичката (во која поимот е *фаѝѝка* – приматот го има духот, идејата)...

⁵⁰ *πραγματων συστασιν* на Михаил Петрушевски може да биде интересна приказна. Неговиот превод *состѝав на собиѝиѝаѝа* (*πραγματων συστασιν*) наместо општоприфатениот *ѝрочисѝување на чувсѝиваѝа* – *παθηματων καθαρσιν* може да се толкува како катахрестичен, дотолку повеќе што никој не би порекнал дека и оној вообичаениот е неизбежно катахрестичен (погрешен) – како стои во изворниот текст никој не знае. Тој може да се толкува како катахрезис во политичка смисла (како модалитет на отпор). Пристапот во кој Петрушевски доаѓа до решението воопшто не може да се определи како деривативен дискурс, уште помалку како автореферентен. И тој може да биде катахрестички затоа што претставува напад врз политика на една дисциплина. Неприфакќањето на неговото решение од страна на таа политика на дисциплина може да се аргументира и на овој начин: дека еден научник од маргинална и неважна научна средина се обидува да го привлече внима-

нието правејќи катахрезис на Аристотеловата поетика; дека катахрезисот во науката нема легитимитет, во политиката има – едноставно овозможува да се чуе гласот на субалтерниот. Македонскиот катахрезис сака да укаже токму на ова насилно разделување на политиката и науката од позиција на моќ. Преку примерот на Михаил Петрушевски македонскиот катахрезис сака, исто така, да укаже на тоа дека катахрестичката критика на увезените дискурси е далеку од тоа да биде само бунтовничка – лежерна, *a priori* негативска и игнорантска. Огромната сериозност и долгогодишниот труд кои стојат зад тезата на Михаил Петрушевски одлично го покажуваат тоа (1954: 209-250); во врска со овој превод на Петрушевски спореди Џепароски, 1984: 55-71.

⁵¹ Како што вели Хабермас, сите сме младохегелијанци. Впрочем, Хегел е можеби најважната референца и кај Хабермас и кај Дерида и кај Лиотар.

⁵² Како што вели таа, теориските проблеми се однесуваат само на оној што знае. Така, само доминантното јас [self] може да биде проблематично; јас, себноста [self] на Другиот е автентично без проблем, се разбира, подложно на секакви можни компликации (Spivak and Gunew, 1995: 202).

⁵³ А со неа и на традицијата на либерализмот од 19 век. Како што истакнува Вил Кимлицка, либералите од 19 век се залагале за национална независност на големите нации, а за принудна асимилација на помалите нации. Општо место на политичката мисла од 19 век е дека големите нации, како што се Франција, Германија, Италија, Англија, се носители на историскиот развој, а помалите, како што се Чесите, Србите, Хрватите, се примитивни и неспособни за културен развој (Kumlicka, 1996: 53). Така и Џон Стјуарт Мил сметал дека единствен начин малите земји да учествуваат пошироко во светот е да бидат асимилирани од поголемите нации (Mill, 1972: 3634).

⁵⁴ Формулација на македонскиот историчар на уметноста Бојан Иванов.

⁵⁵ Серл смета дека со реализмот е споиво признавањето на фактот дека има широки области на реалитетот кои, всушност, се социјални конструкти. Но, тој не ги определува конкретно тие области, ниту, пак, е тоа изводливо без политички консеквенци. Така, на пример, што значи неговото тврдење дека многу белези на западната рационалистичка традиција – претпоставката дека има реалност која независно постои, дека јазикот ѝ соодветствува на реалноста – се суштествени за секоја успешна култура? Каде е границата меѓу реализмот и социјалниот конструктивизам кога се зборува за успешна

култура? До каде оди „самокритичката тенденција на западната рационалистичка традиција“ ако ѝ се постави прашањето за успешноста на западната култура и на што се должи таа? Види Searle, 1994: 377-391.

⁵⁶ Ова ми се чини интересно место. Во дотерувањето на текстот ми се виде дека сум повеќе во тој свет на првите отколку што сакам да не сум. Имено, морав да се запрашам зошто сум го ставил Мики Маус, а не да речеме цртаниот лик Пецко од стриповите на македонскиот автор Дарко Марковиќ. Одговорот, сепак, е дека во Пецко нема толку основа за злоупотреба, во него ја нема силата на катахрезис. Со Пецко Првиот (Истиот) нема да ме разбере, со Мики Маус барем ќе препознае нешто што ќе го натера да продолжи да ме слуша. Мора да се признае, во катахрезисот го има додворувањето на идеолошките предрасуди на читателот како што го има во „ласкањето на идеолошките предрасуди на издавачот“ во познатиот Сокал експеримент (Алан Сокал е математички физичар од Универзитетот Њујорк кој 1996 година во списанието *Social Text* објавува прилог во кој разгледува некои прашања од математиката и физиката изведувајќи од нив одредени културни, филозофски и политички импликации. Подоцна Сокал ќе открие дека неговиот текст е намерно зачинет со нонсенс и дека во него се мајтапи со уредничката политика на списанието (види Sokal, 1996).

⁵⁷ Според Рортиевата поделба на јак и слаб текстуализам. За Рорти јакиот текстуалист читајќи некој текст едноставно го поставува истото прашање што го поставува инженерот или физичарот за неразбирливите физички објекти: како треба да го опишам за од него да го добијам она што го сакам (Rorty, 1989: 153).

⁵⁸ Ова важи и за дискурс-теоријата на Хабермас, која претставува обид традиционалниот дискурс заснован врз свеста и субјектот да го замени со консензуалниот дискурс во кој вистината е во комуникацијата и интерсубјективноста. Но, оваа не може да се ослободи од романтизмот на Хердер, Гете и Гадамер според кој луѓето можат да се разберат ако разговараат.

⁵⁹ Наједноставната определба на *Ориентализмот* на Саид е дека тој претставува напад врз начинот на кој западниот свет го претставува Истокот, проектирајќи се и потврдувајќи се себеси во тоа претставување. Во поширока смисла, тој е обид одново да се промисли модерниот Запад од позиција на Другиот. За Саид „ориентализмот во основа е политичка док-

трина“. Оттаму, *Ориентализмот* на Саид не е само уште една критика упатена кон западните погрешни концепти и претстави (за Ориентот), туку е фундаментално предизиковање на авторитетот на модерниот Запад. Тука можат да се наведат и студиите на Кириан, Анвар Абдел Малек, Бернард Кон кои ја покажуваат врската меѓу европското претставување и владеењето. Види Prakash, 1995: 199-212; Said, 1978: 204.

⁶⁰ Израз на Спивак.

⁶¹ Според постмодерните мислителци, Лиотар и Фуко, но и според прагматизмот на Дјуи и Џејмс (Rorty, 1989: 204).

⁶² Општо место во постмодерната мисла, пред сè на Фуко, Делез и Гатари, вклучувајќи ги и Рорти и Хабермас.

⁶³ Спореди го ставот на Дјуи на кој се повикува Рорти (1989: 203-204).

⁶⁴ Броевите 37 и 38 од септември 1999 година.

⁶⁵ Спореди со сличната, но погенерална критичка позиција на Хајнрих Аугуст Винклер кој зборува за „веќе хроничното политичко инструментализирање на холокаустот“.

⁶⁶ Почнувајќи од германскиот интелектуалец по Втората светска војна (види Arendt, 1970), па до денес.

⁶⁷ *Sittlichkeit* е еден од оние поими на Хегел кои тешко се преведуваат. Постојат неколку преводи коишто ни се јазично блиски (на хрватски и српски), но кои не ја дофаќаат смислата што *Sittlichkeit* ја има во политичката филозофија на Хегел. Така, тој е преведен како *čudoređe, обичајносѝ, еѝичносѝ*, меѓутоа овие термини недоволно кажуваат, а понекогаш само водат во погрешна насока. Накусо, *Sittlichkeit* е третиот и последен дел на Хегеловата *Филозофија на ѝравоѝто* во кој се разгледуваат три оддели: семејството, граѓанското општество и државата. Во *Sittlichkeit* се обединуваат објективниот момент на апстрактното право и субјективниот момент на моралот и во неа се конкретизира слободата. *Sittlichkeit*, како нивна синтеза се состои во „навиката на општите интереси“. Според мене, најкоректен превод е оној што го дава Херберт Маркузе во својата книга *Ум и револуција*. Тој *Sittlichkeit* ја преведува како општествена и политичка етика. За потребите на оваа книга го давам објаснувањето на Хегел кое е наједноставно и најразбирливо: „На прашањето на еден татко кој е најдобриот начин својот син *sittlich* да го воспита, еден питагореец му дал одговор: ако го направиш граѓанин на држава со добри закони“ (Hegel, 1964: 235).

⁶⁸ Ова може да се спореди со постојаната тензија меѓу етнонационалната концепција и државноационална концепција (меѓу *Kulturnation* и *Staatsnation*) во германската политика. Во фазата на формирање на државата германската концепција за нацијата се концентрира околу народот [Volk], по обединувањето (1871) се воведува концепцијата за националноста која се концентрира околу државата, периодот на нацизмот повторно го враќа народот [Volk], поразот на Германија во Втората светска војна го воведува уставниот патриотизам, за конечно во осумдесеттите години од овој век „нацијата“ и „Volk“ повторно да се здобијат со легитимност – види повеќе во Levy, 1999: 5166.

⁶⁹ Брахијација е термин што го преземам од зоологијата. Брахијацијата е метода со која некои примати (гибоните) се движат по гранките на дрвјата префрлајќи се од една на друга рака. Интересно, мажјаците го користат ова движење за да ја покажат својата територија на соседите. Види (1995), *The World Book Encyclopedia of Science*, Volume 6 [The Animal World], p. 109, Chicago: World Book, Inc.

⁷⁰ Се работи за израз употребен во едно предавање на Колеж де Франс во февруари 1978 година. Фуко го употребува овој поим во смисла на општа идеја за „уметноста“ на владеење, за проблематиката на владеењето и артикулацијата на рационалноста која би му била интринсична на владеењето. Суштественото прашање на кое Фуко сака да одговори е врз кое знаење, врз која „наука“ се базира една специфична форма на моќ, на владеење. Така, културата е политичка или државна култура, облик на „gouvernementalité“, во кој, најчесто преку образовниот систем, се произведуваат граѓаните на една држава, нивната лојалност или дури и нивната послушност спрема државата. Во таа смисла, за Фуко, и културните производи постојат во тесна релација со владејачката структура – види Foucault, 1991; види, исто така, Foucault, 1994.

⁷¹ Во брахијацијата на катахрестичкиот потфат владеат веќе поинакви правила од оние што ни ги наметнува дадената или затекнатата политика на дисциплината. Пиратеријата, во својата радикална варијанта, доколку е инкорпорирана во катахрезисот како модалитет на отпор, е сосема дозволена. На пример, да го земеме повикувањето (цитирањето). Во катахрестичката брахијација повеќе се цитира од втора и трета рака. Или, ист став на три различни автори веќе значи општо место и авторите веќе не се на-

ведуваат, текст најден на Интернет слободно се вметнува во некој *Reader* или зборник на трудови итн.

⁷² Таквото забавување е сосема изгледно кога би се прифатило како неопходно, на пример, да ги сварам полемиките меѓу Дерида и Серл, полемиката меѓу Хонет, Кричли и другите во врска со Дерида и Левинас, меѓу Данто и Анкерсмит, Слотердајк и Хабермас; меѓу објективистите и антиобјективистите, реалистите и наративистите во филозофијата на историјата итн. Јасно, за тоа треба премногу време. Но, еве само накусо за Аксел Хонет и другите. Неодамна ја читав полемиката и не можам да кажам дека го прочитав секој збор, браузав повеќе. Сепак, имам заклучок. Имено, целата полемика е во врска со можноста за конституирање една постмодерна етика или политика, која води сметка за другиот. Главните термини се грижата и солидарноста. И главниот аргумент (повторно) е *argumentum ad Hitlerum*. Мојата реакција: дека во овие програмски, заложбени текстови наоѓам за мене навредлива комбинација на наивност и арогантност (пак типична за просветителскиот дух, на еден Кант, да речеме); зашто, солидарноста и грижата за другиот имаат денес сè уште повеќе врска со наративите за родот и истата крв, отколку со категоријалните императиви и којагоде универзална етика (пример за ова се помошта што некогашната ДДР ја доби од Западна Германија во однос на помошта што ја добија другите земји од меѓународната заедница и помошта што им ја дадоа Албанците од Македонија на бегалците од Косово во однос на помошта од другите).

⁷³ Може да се каже дека македонската „државна наука“ во еден значаен дел е катахрестичка и брахијативна уште од 1945 година. Таа постојано се конституираше и градеше и преку катахрестичко читање на нашите „колонизатори“ (османските, српските, грчките, бугарските) и на нивните суверени од повисок тип (Русија, Франција, Велика Британија). Треба, сепак, да се додаде дека и македонската „протодржавна наука“ каква што ја наоѓаме особено во *За Македонциите работи* на Крсте П. Мисирков изобилува со катахрестички читања и решенија. Еве само еден навод: „Ако прашаињето за народноста имат првостепено значење за бугарите, србите и грците, и секоја от тие народности го третираат по својому, то зашто и ние тоа прашаиње да не земиме во своји раци, и да го разгледаме сестрано, и од бугарско, и од србско, и грчко гледиште, и критикуаќи сите ниџ, да не изработиме македонско гледиште на нашата народност, а се удовлетворуваме спроти местото,

каде сме се училе, или со србцкото, или со бугарцкото, или со грцкото гледиште?“

⁷⁴ Мора да се каже, националната и наднационалната легитимација не беа меѓусебе исклучувачки. Наднационалната беше само посланна.

⁷⁵ Така, на пример, за Ентони Д. Смит, поголемиот дел од сеќавањата на Македонците се многу скорешни и тие (како и Словаците) требале да копаат длабоко во минатото за да ја најдат генеалошката припадност и херојските предци (Smith, 1991: 164).

⁷⁶ Се повикувам, сепак, само на поважните дневни весници и неделници од СРЈ.

⁷⁷ Ми се наметнува едно изведување од споредбата меѓу Србија и Македонија. Така, Србија има идентитет, историја, предвоена историја на самостојна држава, изградена врз култура, јазик итн. кои не се оспоруваат од други, а внатре, да речеме, има две истории. Македонија, пак, според други, нема идентитет, сопствен јазик, нема предвоена историја на самостојна држава, итн., а во неа, сепак, нема две истории. Ако во Србија, за Србите, е спорен еден период на историјата на државата, Македонија се соочува со приговорите, обвинувањата на други, дека таа воопшто нема историја, или дека е спорна целата нејзина историја.

⁷⁸ Впрочем, за националниот мит историската коректност не е толку важна, вели Валтер Клир и наведува: Ричард Лавовското Срце – славниот англиски јунак – бил Французин кој не знаел збор англиски. Приказната за Вилхелм Тел – швајцарскиот јунак – е донесена во 15 век од Скандинавија во Швајцарија (Klier, 1995: 978).

⁷⁹ Постмодерната, како културен и историски феномен на Европа е незамислив пред Втората светска војна.

⁸⁰ Види текстот *Номадизмот и Македонија*.

⁸¹ Спореди, на пример, Finnström, 1997. Спореди со гореспомнатото обвинување.

⁸² Многу постколонијални автори, како на пример Нгуги ва Тјонг’о, јазикот го поставуваат како најголема тема на постколонијализмот (Thiong’o, 1981). Како што вели Дулинг, и во литературата и во политиката постколонијалниот *drive* кон идентитет се концентрира околу **јазикот**. Иако неговата забелешка дека „тоа е делумно и поради тоа што во постмодерната идентитетот одвај може да се најде на друго место“, не е многу прифатлива (During, 1993: 457, 460).

⁸³ Иако повеќе во литературата, ликовната уметност, филмот, рок-музиката, донекаде во историјата на уметноста, а многу помалку во социологијата и во филозофијата.

⁸⁴ Меѓу нив се издвојуваат Тери Голди, Арун Мухерџи, Данкан Ајвисон, Барбара Годард, Дајана Брајдон, Аруна Сривастава.

⁸⁵ Види го текстот *Сензибилноси за разлики*.

⁸⁶ Како илустрација на ваквото читање на Хегел е текстот *Сензибилноси за разлики*, иако таму експлицитната појдовна точка е една теза на Витгенштајн.

⁸⁷ И тука пак да потсетам на другите елементи на катахрестичката позиција: катахрестичката критика се повикува на витгенштајновскиот контекстуализам, на Рортиевиот јак текстуализам, итрината на постмодерниот дискурс (на Лиотар), на постколонијалната критика, на локалниот прагматизам – кои, сепак, без Хегеловата филозофија на правото и историјата, особено вака читани, ми изгледаат недоволни да го кажам она што сакам да го кажам за мене како Македонец.

⁸⁸ Се разбира, без да се занемарат сите оние што твореле во Македонија и за Македонија и пред овие последни десет години и пред 1945 година.

Читања по свое (катахрестички читања)

*(За ш̄ӣо и да њ̄ӣшувам морам
да ја с̄ӣомнам Македонија)*

Во овој дел се поместени текстови напишани и објавени во разни списанија во Македонија во периодот од 1997 до 2000:

„За една буква Б или *Vergeblichkeit* на *différance*“ е објавен во списанието *Lettre Internationale* 18 (V), 2000.

„Неколку реинтерпретирани тези на Валтер Бенјамин или уметничкото дело во добата на техничката браузибилност“ е објавен во зборникот (приреден од Небојша Вилиќ) *Нова македонска фототографија?*, Сорос центар за современи уметности, 1999.

„Сензибилност за разлики“ е објавен во *Наше исмо*, бр. 31, 1999.

„Номадизмот и Македонија“ е објавен во *Наше исмо*, бр. 28, 1999.

„Макијавели и Македонија“ е објавен во неделникот *Пулс*, 4 декември 1997.

„Меѓу неполитичкото и политичкото. Насилството кон другиот и ненасилството на другиот“ е објавен во книгата (приредена од Ило Трајковски) *Теории на ненасилството*, Балкански центар за мир, Филозофски факултет, Скопје, 1999.

Овие текстови во книгава се илустрации како можат да се извртат туѓи дискурси во полза на градењето сопствен за Македонија. Зад сите овие текстови е истата намера: за што и да

пишувам, во текстот мора да ја спомнам Македонија. Во нив може да се види како општите места или „универзални теми“ за кои пишувам изгледаат од перспектива на она што Македонецот политички го живее од 1991 година досега.

Во текстот „За една буква Б или *Vergeblichkeit* на *différance*“ покажувам како и од повеќејазичните игри со зборовите, игрите со текстови, може да се наметне сериозното прашање за тоа како треба да се пишува за Македонија. Во овој текст покажувам како „се злоупотребува“ дискурсот на Жак Дерида за да ја раскажам мојата приказна, на мојата култура и јазик.

Во текстот „Неколку реинтерпретирани тези на Валтер Бенјамин или уметничкото дело во добата на техничката браузибилност“ се извртува многу познатата теза на Валтер Бенјамин за уметничкото дело во добата на техничката репродуктивност за да го кажам она што ми изгледа специфично за македонската фотографија, односно за македонските уметници кои ја употребуваат фотографијата во своите дела. Во овој текст првпат го употребувам неологизмот „браузибилност“, кој е еден од клучните во македонскиот катахрезис;

Во текстот „Сензибилност за разлики“ го предизвикувам залагањето на Жан-Франсоа Лиотар за сензибилноста на разлики, доведувајќи го во врска со едно размислување на Цветан Тодоров за развојот на бугарскиот јазик што му го отежнува, иако и самиот е Бугарин, разбирањето со бугарските интелектуалци.

Во текстот „Номадизмот и Македонија“ сосема ја отфрлам еволуцијата на интелектуалниот номадизам за да го покажам неговиот цинизам и јаловост кога тој ќе се соочи со Македонија, Македонецот и неговиот пасош;

Во текстот „Макијавели и Македонија“ користам тези на Макијавели и од *Владејтелот* и од *Discorsi* како основа за конституирање една локална херменевтика во однос на прашањето на суверенот. Тука макијавелизмот станува позиција не на моќниот туку на слабиот и се врзува со позицијата на „задоцнета“ нација.

Во „Меѓу неполитичкото и политичкото. Насилството кон другиот и ненасилството на другиот“ ја отфрлам концепцијата на ненасилство, која граѓанинот на Македонија треба да ја учи, како омаловажувачка за политичкиот капацитет на Македонецот и покажувам дека културно и политички го уназадува фрлајќи го во претполитичкото.

Во ова трето издание вклучени се четири нови текстови:

„Дали насилството е единствена опција“ е објавен во книгата (приредена од Лидија Георгиева) *Превенција на конфликти: од идеја кон култура за превенција на конфликти во Македонија*, Фондација „Фридрих Еберт“, Скопје, 2004.

„Мултикултурализмот во Македонија“ е објавен во книгата (приредена од Иван Додовски), *Мултикултурализмот во Македонија: модел во наситување*, Фондација Институт отворено општество – Македонија, Скопје, 2005.

„Катахрезис и Прашина“ е објавен во *Форум*, бр. 151, август 2004.

„Од цигер до мал мозок“ е објавен во *Македонско сонце*, 18 јули 2004.

„Дали насилството е единствената опција (дали Уставот на Република Македонија е причината за конфликтот од 2001 година)“ е текст кој се однесува на кризата од 2001 години и во него се објаснува зошто не може да се одговори на прашањето што всушност се случи 2001 година во Македонија. Во текстот се применуваат тезите од *Македонски катихрезис* и од студијата *Идеологијата и субјективниот* која ја пишував 1989 година. Текстот е објавен во зборникот приреден од Лидија Георгиева *Превенција на конфликтите: од идеја кон култура за превенција на конфликтите во Македонија*, објавен во 2004 година.

„Мултикултурализмот во Македонија“ е објавен 2005 во зборникот приреден од Иван Додовски, *Мултикултурализмот во Македонија: модел во наситување*. Во него го поставувам прашањето како по Охридскиот договор да го дефинираме мултикултурализмот за да спроведуваме политики кои се базираат на него. Мултикултурализмот кај нас е дел од големиот проблем на теорија однадвор за практика внатре, и во текстот укажувам на потребата од нормативни дебати и градење сопствен референтен систем според кој ќе се постави релацијата меѓу структурниот и институционалниот мултикултурализам. Текстот во најголемиот дел се базира на тезите за мултикултурализмот поставени во *Македонски катихрезис* (првото издание).

„Катахрезис и Прашина“ е текст за филмот *Прашина* на Милчо Манчевски, објавен во неделникот *Форум* на 01 август 2004 година. Филмот на Манчевски за мене покажува дека можеш катахристички да зборуваш како Македонец на јазик што го препознаваат тие однадвор. Во случајот на Милчо Манчевски тоа е намерно погрешната употреба на вестернот.

И со тоа тој ми потврдува дека на тој начин го свртуваш вниманието, претставуваш субјект кој се игра со туѓи дискурси, но остануваш свој, со свој идентитет, суверен. Филмот *Прашина* е одличен пример на катахрезис.

Во „Од цигер до мал мозок“, објавен во *Македонско сонце* во бројот од 18.06.2004 година одговарам на прашањето како го разбираам овој свет кој е мој свет и кој го нарекувам „моја земја“, кој се вика Македонија. И дали сме навистина оставени да чепкаме по контејнерите на западното научно знаење, да талкаме и крпиме туѓи скинати облеки? Во текстот објаснувам како можеме сами да го изградиме националниот идентитет, доколку ја поставиме вистинската релација меѓу државата и националната свест.

За една буква Б или *Vergeblichkeit* на *différance*¹

Позиционирањето на постмодерната наспроти структурализмот е општо место. Во таа позиција постмодерната (како постструктурализам) ја истакнува динамичната продуктивност на јазикот, ја подвлекува нестабилноста на значењето, откривајќи еден бескраен процес на означување во кој на дело е т.н. интертекстуална игра на означувачите (Бест и Келнер, 1996: 34). Постструктурализмот во потфатот на еден од неговите најзначајни мислители – Жак Дерида – се интерпретира дури и како радикален напад врз западната традиција на филозофијата – дрзок обид да се избрише или размачка границата меѓу литературата и филозофијата и да се разбие метафизичката претпоставка за односот меѓу претставувањето како мисловен чин на познавателниот субјект и објектот на претставувањето, она што се претставува.² Прочуена е разликата што Дерида ја дава меѓу книгата и текстот, според која книгата е потфат на дофаќање на стварноста, вистината со јазикот на филозофијата, додека текстот е потфат кој го покажува спротивното – дека таа е недофатлива. Дерида употребува повеќе-јазични игри на зборови, се зафаќа со етимологии на шегии, прави најслободни алузии, изведува звуковни и типографски финти.³ Така, Дерида не сака да ги разбере книгите на Хегел, туку сака да си игра со него (Rorty, 1989: 96).

Познато е и тврдењето на Дерида дека нема ништо надвор од текстот:

„Reading ... cannot legitimately transgress the text toward something other than it, toward the referent (a reality that is metaphysical, historical, psychobiographical, etc.) or toward a

signifier outside the text whose content could take place, could have taken place outside of language, that is to say, in the sense that we give here to that word, outside of writing in general ... There is nothing outside of the text.“

(Derrida, 1976: 158)

Дерида објаснува: „значењето на значењето е неконечна импликација, неограничено упатување на означувачот кон означеното... Неговата сила е некоја чиста и бескрајна двосмисленост која му дава на означеното значење без одложување, без одмор... таа секогаш одново означува и се разликува“ (Derrida, 1973: 58). Дерида намерно употребува нејасни термини кои не можат да се сведат на едно, секогаш исто значење.

Différance е можеби најсилниот меѓу нив, бидејќи поради погрешната ортографија внесува забуна на ниво на означувачот и графички му се спротивставува, му пружа отпор на таквото сведување (Noris, 1990: 52). Промената на значењето на еден збор, ако се смени една буква во него, е повеќе од прост факт. Во случајот на *différance* тоа е буквата **А**: **диферанс** напишано како *différence* и како *différance* исто се изговара, но има различни значења. Со **А** може да значи и одложување, односно смислата на *différance* сега се губи некаде меѓу разликување и одложување. Во говорот за една буква Дерида го изнесува сфаќањето на **диферанс** како: „структура и движење што не можат да се сфатат според начелото на присутност-отсутност. **Диферанс** е суштинска игра на разлики, траги на разлики, просторни разлики... тоа создавање растојание е производство, активно и пасивно (...**диферанс** ја означува таа нерешителност во однос на активноста и пасивноста, и го означува она што не може да биде управувано и организирано со таа опозиција), интервали без кои ‘целосните’ термини не би можеле да значат, не би можеле да дејствуваат“⁴⁴. Општо,

différance го има таму каде што значењето му се измолкнува на дофатот на чистата, самоприсутната свест (Noris, 1990: 68).

Јас тука ќе зборувам за буквата Б. Кога им спомнав на некои колеги за ова што ќе го пишувам, дека сега на текстот на Дерида за буквата А ќе одговорам со текст за буквата Б, тие сите ја имаа асоцијацијата за колоквијалното, детското и шегобијно Б кое е одговор на непристојното **Аа?!** со значење на **молам?!** Или **што?!** Меѓутоа, тоа не е темата иако, следејќи го духот на Дерида, би можеле да се зафатиме и со неа. (ОВА Е ПРВИОТ ЗАЛЕТ и првото одложување...).

Во преводот на *Мамузиџе* на Сузана Милевска на местото на *Vergeßlichkeit* стои *Vergeblichkeit*. *ß* е супституирано со *b*. Еве го преводот:

„Заборавањето на битието било претставувано како битието (говорејќи фигуративно) да е чадор што некој професор по филозофија, во неговото лудило, го заборавил некаде [dass, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeblichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen].“

(Дерида, 1994: 70)

Германскиот оригинал би требало да оди вака: dass (daß), um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeßlichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen.

Но, со **b** место *ß* во *Vergeblichkeit* текстот гласи: ...професорот по филозофија во својата **залудност**...

(Интересно, пак, од своја страна, македонскиот превод на *Vergeblichkeit* што го дава Милевска е лудило. Зборот луд е содржан и во зборот залудност). И ова би можело да се развие (ОВА Е ВТОРИОТ ЗАЛЕТ и второто одложување...).

Претпоставувам дека на овој начин може да се напишат текстови за сите букви од абецедата и азбуката. Претпоставувам дека на Дерида тоа со азбуката би му било поинтересно...

Но, самиот Дерида е далеку од тоа да остане начисто со тезата дека филозофијата е само во игри на јазикот. Навистина, Дерида открива еден интересен свет; ја покажува ширината на мисловниот простор кон кој може да води читањето и мислењето ако повеќе внимание им се обрне на играта на зборовите, на споредното, не толку битното во еден текст итн. Имено, според Дерида, токму маргиналните и неважните детали можат да се свртат против централната мисла во еден текст. И во крајна линија, во тоа Дерида ја гради основата за нападот врз логоцентризмот. Иако овој може да се брани, како, на пример, со тезата дека откритието за несовршеноста на човечката мисла, на нејзиниот запис, нејзината врска со јазикот, јазиците итн. не е основа за напад врз логоцентризмот (вклучувајќи ги рационализмот, реализмот); или со фактот дека самиот Дерида не го напушта рациото како што покажува неговата полемика со Фуко во врска со разумот⁵; и, конечно, како што покажуваат неговите понови текстови во кои тој зборува за неопходноста на меѓународното право (Derrida, 1993: 138ff), во кои зборува за љубовта и пријателството.⁶

Преводот на Сузана Милевска нуди материјал да се зафатиме со такви маргинални и неважни детали. На пример, во врска со прашањето зошто германското *Sein* на англиски се преведува со *Being*, а *Seiendes* се преведува со *being*. Би требало *Sein* да се преведе со *Be*, а *Seiendes* да се преведе со *being* за да се зачува ефектот на партиципната форма што е содржана во него, или на изведувањето именка од глаголска придавка (*Sein, seiendes, Seiendes*). Во таа смисла, за да ја дофатиме (граматич-

ката) разлика меѓу *Sein* и *Seiende*, преводот на македонски треба да го почитува изведувањето на глаголска придавка од соодветниот глагол. Така од **е** би се извело *-ечко* или *-ачко*, како што го има, на пример, во изведувањето на *бивсѝвув-ачко* од бивствува, или во изведувањето на *ѝосѝо-ечко* од постои.⁷ Кај Сузана Милевска преводот е од англиски: македонските битие и суштество во нејзиниот превод стануваат Битие и битие⁸, што е доволно за една нова размисла, како на пример, за деридаанско разгледување на губењето на влијанието на германскиот филозофски јазик врз македонскиот и сè посилното влијание на англискиот... Се разбира, во духот на Дерида, од ова може да се продолжи понатаму и да се оди и во други насоки – и на тој начин идејата за **диферанс** како одлагање постојано да се поткрепува. (ОВА Е ТРЕТИОТ ЗАЛЕТ и третото одложување...)

Но, еве го **моето** продолжување: За мене триве залети, продолжувања, одлагања, сиот тој (или сета таа) *différance*, се **залудни** и со нив деконструкцијата е најблиску до **KUWI**⁹. Зашто, така, во тоа одлагање, за мене нема јазик, текст, со кој **јас можам да се претставам себеси**. Со ваквите залетувања и одложувања јас постојано си бегам себеси – во тоа е залудноста...

* * *

Дерида – во врска со женското прашање – зборува за укинување на можноста да се разликува вистината од неvistината, за заградување на читливата опозиција на вистинитото и неvistинитото, за амбисот на вистината како неvistина (Дерида, 1994: 50, 59). Но, тогаш како да се познам себеси, и тоа воопшто, не само како жена? Во позицијата на македонската

критика, позицијата на локалниот прагматизам, на катахрестичкото читање на Хегел, ова (хегеловско) прашање е локализирано со прагматизмот од типот на Рорти – со свртеноста кон мојата заедница, а не кон заедницата на луѓето според законите на движењето и саморазбирањето на Светскиот Дух (кој, патем, кај Хегел се саморазвива само во Големите држави). Значи, се работи за прашање кое го поставувам, пред сè, во разговор со другите луѓе кои живеат во мојата форма на живот.

Ако и Хегел и Рорти (впрочем, како и сите други, вклучувајќи го и Дерида) се сретнуваат во Сократ или Сократовото барање **познај се себеси**, тогаш би го поставил прашањето: **кој е дајмонот?** На ова прашање сите тие (и Дерида) имаат ист одговор и ја следат традицијата на западната рационална мисла, на идејата за човекот како разумно суштество кое може да одлучува и да дејствува, според барањата на свеста итн...

Меѓутоа, кај нив го нема прашањето за меѓусебното влијание на еидологијата и идеологијата врз поединецот, врз субјективитетот, врз **дајмонот**; за самрачната зона на субјективната трансформација на идеолошкото знаење во знаење на поединецот, за трансформацијата на (идеолошкиот) слоган во лично мото и илузијата дека тоа е дајмон (cf. Саркањац, 1993). А токму јазикот како идеолошка творба, која трпи еидолошки влијанија (идеолошки влијанија однадвор), покажува дека има нешто многу важно надвор од текстот...

Ова со јазикот, како дел од идеолошки (идеолошки) проект, кој трпи еидолошки влијанија, може да се илустрира со превидот (печатната грешка?) во пренесувањето на изворниот текст на Ниче во преводот на Сузана Милевска.

Повеќе од веројатно е дека кај неа нема намера за повеќејазични игри на зборови, туку за верен превод.¹⁰ Но, ако се раз-

гледа преводот, ќе се види дека истата грешка ја има на повеќе места. Зошто *b* место *β*?

Еве објаснување кое, сепак, повеќе зборува во прилог на една хегеловска потрага по **стварноста**. Во македонскиот текст-процесорски јазик употребата на латинско и кирилско писмо често доведува до грешки кои, за среќа, барем за македонскиот читател, лесно се препознаваат. На пример, **ИЦ** (кои можат да бидат иницијали на Иван Цепароски) напишани во фонтоот **македонски тајмс**, се претвораат во **IX** (девет римско) ако го смените фонтоот во **Times New Roman** – и ова е чест превид. Така, во весниците ќе видите ЊИНДОЊС – место WINDOWS и сл.

Во крајна линија, зад сите овие грешки или превиди можат да се најдат неколку баш историско-материјалистички причини. Просто, Република Македонија нема своја стандардна македонска PC-тастатура. Најчесто се користи USA тастатура или *layout*. И на пазарот во Македонија претежно се нудат вакви тастатури. Најчесто тие доаѓаат од Тајван итн... затоа што се поевтини итн... Многу помалку се продаваат компјутери или само тастатури што се увезуваат од Германија или од Велика Британија... – цела една приказна за поврзаноста на писмото, политиката и економијата...

Од друга страна, машините за пишување кои сè уште се користат во Македонија се направени според германски (DIN) стандард. Тука веќе имаме друга приказна: зошто DIN- стандард во Македонија?... Затоа што тоа бил стандардот во СФР Југославија... Зошто токму тој стандард во Југославија?... итн...

Како и да е, и да ја скратиме приказната, на машините со латиница кои сè уште се употребуваат во Македонија може да се најде буквата *β*. Но, денес книгите, весниците се прават, се под-

готвуваат на компјутер. Тие што се занимаваат со ДТР (компјутерска обработка на текстови и нивна подготовка за печат), доаѓаат од пред десетина години од светот на компјутерите и ретко имале потреба да го користат германскиот јазик.

И филозофијата ја следи оваа логика, која во крајна линија е логика на капиталот. Присутноста на германската филозофија во Македонија е сè помала. Така, поновите филозофи и социолози од Германија не се спомнуваат многу во филозофските и во социолошките текстови на македонските научници во однос на тие од пред триесетина години. Може слободно да се каже дека сè помалку го има германскиот јазик на Филозофскиот факултет во Скопје. Конкретно, на Институтот за филозофија тој е на пат да биде заборавен. Од Загорка Миќиќ, Вук Павловиќ, Богдан Шешиќ, Јонче Јосифовски, Митко Илиевски, Георги Старделов, Кирил Темков, Кица Барџиева – сите кои интензивно се граделе како мислителите во постојана врска со филозофски автори од Германија – сега остануваат само Кирил Темков, Денко Скаловски и Јас, Бранислав Саркањац, како автори кои барем според референците во своите текстови покажуваат дека сè уште поинтензивно ја одржуваат врската меѓу Скопската филозофска школа и германската филозофија... Така, во Македонија, каде што сите пишуваат на американски тастатури, и филозофите и социолозите веќе го заборавиле в...

Во ова има место за приказни за технологијата како увоз на идеологија, за информатичката идеологија (Саркањац, 1993: 162), но тие се веќе развиени на други места и тука ќе ги прескокнам. Поентата што сакам да ја дадам е дека без оваа и слични вакви приказни моето саморазбирање е далеку од стварноста и јас сум далеку до моето саморазбирање...

* * *

Од приказната (приказните) за тастатура повторно се враќаме на преводот на Сузана Милевска, но сега во врска со прашањето во колкава мера саморазбирањето зависи од референци, од политиката на дисциплината, од прифаќањето или неприфаќањето на научните авторитети, од она што е тренд, „in“ во една дисциплина итн. Саморазбирањето тука зависи од разбирањето на референците. И тука сме пак во светот на Дерида (нема ништо надвор од текстот) – ако саморазбирањето зависи од тоа како ги читам референците; ако јазикот што го употребувам во тој потфат зависи и од тоа како ги разбираам текстовите на референтните автори...

Значи, го земам преводот на Сузана Милевска како превод на текст на референтен автор. Но, тука веднаш има проблем. Се работи за превод на дело од англиски на македонски, а Дерида е Французин и оригиналот е на француски јазик. Како, всушност, гласи пасусов во оригинал (и колку е важно ова прашање):

„Заборавањето на битието било претставувано како битието (говорејќи фигуративно) да е чадор што некој професор по филозофија, во неговото лудило, го заборавил некаде (dass, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeblichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen).“

(Дерида, 1994: 70)

Оваа ситуација со преводот пак го поткрепува Дерида и неговиот диферанс. Во македонскиот превод стои **лудило на професорот по филозофија**, дадено на германски како *Vergeblichkeit eines Philosophieprofessors*, односно **залудност на профе-**

сорот по филозофија. Ако не знам германски, што сè повеќе е случај во филозофијата во Македонија, јас како читател останувам во заблуда која само ги зголемува и **диферанс и залудноста** на филозофијата во Македонија (која не знае германски). Од друга страна, ако знам германски, јас ќе си го поставам прашањето: лудило и заборавност не одат многу заедно; не можам лесно да ги поврзам и ќе ме заинтригира едно друго прашање. Имено, како оди овој пасус на француски? Дали францускиот збор што го употребува Дерида се преведува со лудило? Едноставно решение за ова е да го најдам францускиот превод. Но, за најголемиот дел од оние што се занимаваат со филозофија во Македонија тоа е тешко, дури и скапо. Ова, пак, отвора друга приказна за науката во Македонија. Дека ние во Македонија кои сме во општествените науки од мака сме принудени на бриколаж кој во својата методологија силно го има вклучено „браузањето“, се потпираме на преводи од преводи, на цитирање од втора и трета рака... (УШТЕ ЕДЕН ЗАЛЕТ!...).

Но, еве, и да го најдам оригиналот, јас може да не сум толку снаодлив со францускиот. Тогаш, кој превод ме доближува до Дерида? Српскиот, англискиот, германскиот, македонскиот?

Дерида тука не престанува да функционира. Да речеме дека сум ставен да избирам меѓу два одговора:

1. Бенјаминовскиот одговор (според *Задачата на преведувачот*): преводот е тој кој доближува до Едниот јазик, до јазикот на бога итн...
2. Деридијанскиот одговор: дека ниеден не ме приближува до него. Како што вели за себе – Јас сум применет Дерида – тој би рекол и: јас сум самата деконструкција, јас кој ја

бришам разликата меѓу фалсификатот и оригиналот, ја бришам и меѓу оригиналот и преводот итн...

И двете позиции, колку и да се различни или спротивни, се доближуваат. И двете позиции можат да се критикуваат како позиции кои завршуваат во агностицизам и мистицизам – потсетувајќи многу на она Хегеловото: дека јазикот има поголема моќ од оној што го употребува, носејќи нè кон Јакоб Беме...

Но, да продолжиме со Дерида. Според него, нема ништо надвор од текстот. Тогаш, повторно се поставува прашањето за саморазбирањето: како се знам себеси? Пак преку текстови и само од текстови? Но, кои текстови? Како да им верувам на референците?¹¹ Кои текстови? Оние кои мојот дискурс за мене го прават деривативен, или оние што го прават автореферентен...

И да го земам решението според кое секое читање, ако не сака да биде само одлагање (**диферанс**) и кое не сака да биде **залудно**, мора да биде барем катахрестичко,¹² да го злоупотребува текстот, пак можам да прашам дали се разбирам себеси преку текстови, дали ми бега стварноста, дали сум само она што Хегел го нарекува *wirklichkeitslose schöne Seele*.

Прашањето е: **кои текстови?** На прв поглед, прилично индиректно, ова прашање има врска со прашањето: кој ќе го предава Хегел? Прашање кое филозофот ќе го постави како сериозно ако сериозно се земе деконструкцијата и ако таа превлада и потрае подолго време. Ова станува особено интересно ако се прифати ставот на Хабермас дека сите овие (Лиотар, Фуко, особено Дерида) се младохегелијанци. Се работи за она што го истакнува Рорти, имено дека на деконструкцијата ѝ треба конструкторот.

Во таа смисла, уште еднаш го поставуваме прашањето: *но кои ѝтексјови?* Што станува со оние за кои велам дека погрешно ме претставуваат (како Македонец кој зборува македонски итн.)? Ова важи и за феминизмот, и за постколонијалната критика и за македонската критика. За сите оние што се против текстови кои погрешно претставуваат.

Ако деконструкцијата е против есенцијализмот и репрезентационализмот,¹³ тогаш феминистичката, постколонијалната, со еден збор, субалтерната критика не може да остане само на деконструкцијата. Таа мора да се врати кон претставувањето, поточно, самопретставувањето.¹⁴

Имено, и кај феминизмот и постколонијалната критика и македонската критика се работи за барање или поставување или признавање на **позиција на идентитет**.¹⁵

А што се однесува до ставот на Хабермас дека сите сме младохегелијанци, може да се каже дека во македонската критика Хегел е присутен како што ја има и деконструкцијата. Но, Хегел во неа не е предмет на деконструктивистичка игра (за да покаже дека нема ништо надвор од текстот), ниту, пак, е цел на таа критика да го сврти Хегел против себе. Јас ја злоупотребувам филозофијата на Хегел за да се претставам себе, за да не бидам претставен од друг; да не се преземам како Жене; за да не станам објект на *Fürsorge* на Левинас и Хонет, на *Solidarität* на Хабермас, на љубовта и пријателството на Дерида. Мене ми треба Хегел затоа што од деконструкцијата морам да се вратам на самопретставувањето како саморазбирање.

Конечно, македонската критика мора да го следи барањето на Хоми К. Баба – од деконструкција да се прејде на дејствување. И притоа (таа критика) да ја развива итрината на локалниот ум, од онаа страна на деривативноста и авторефе-

рентноста за да може да преговара користејќи го и модерниот и постмодерниот дискурс, без да го поставува прашањето дали тоа користење е само деконструктивистичка игра.

* * *

Според тоа како Рорти го одредува филозофскиот придонес на Дерида, можеме да бидеме сигурни дека се работи за мислител кој е навистина значаен (без оглед на сето она што за него го зборуваат и пишуваат Серл и Хабермас) во филозофијата на дваесеттиот век.

Неговото влијание е особено силно кај тие што имаат потреба да се самопретстават (феминистките¹⁶, субалтерните во постколонијалната критика итн.).

Разбивањето на логоцентризмот и европскиот рационализам што го прави синтагмата **филозофијата е литература**, мене, како на субалтерен Македонец, претпоставувам како и на субалтерниот Мексиканец, Филипинец, Индиец итн. Ми отвора поголеми шанси за поставување сопствен дискурс кој истовремено му се спротивставува на дискурсот на западниот теориски субјект и преговара со него. Зашто, повикувајќи се на Дерида и неговото **диферанс**, јас како Друг, Не-ист, му бегам, му се измолкнувам на истиот, на тој сетеоретизирачки субјект. Како што вели Дерида, ние не можеме да дојдеме до „примордијалното интуитивно сознание на искуството кое го доживеале другите“.¹⁷

Прашањето што сега може да се постави е: како ќе зборуваме за другите луѓе ако го немаме тоа интуитивно сознание? Или: како ќе зборувате за другите луѓе ако го немате тоа интуитивно сознание?

Мислам дека се суштествени одговорите на овие прашања кои се соочуваат со вакви изведувања кои се повикуваат на Дерида:

Како прво, ако ја прифатиме метафизичката традиција на вистината како кореспонденција меѓу (филозофското, научното) претставување и она што се претставува, од една страна, и она што Дерида го зборува за недофатливоста на туѓото искуство, од друга страна, тогаш во таа традиција имаме епистемичко насилство (ова го има и кај Фуко и кај Лиотар) кога од позициите на таквата традиција се зборува за **другите**. Оној што зборува за другите, а тоа е Истиот, што ќе рече, европскиот теориски субјект, е изворот на насилство кое се темели на знаење. Со други зборови, Истиот си прави приказна за Другиот без да го праша и му ја наметнува или продава како епистеме. Ова, инаку го покажува во повеќе свои книги Едвард Саид (Said, 1978; 1994).

Како второ, ако ја отфрлиме таа традиција и го прифатиме само Дерида, тогаш епистеме сосема исчезнува... и насилството се открива уште повеќе како чисто насилство, како измама која дури и нема потреба да се легитимира (лажно) со епистеме. Тогаш сето она што во името на науката, објективноста, универзалноста се наметнува треба да се отфрли. Но, ова е веќе поголем проблем во постмодерната мисла воопшто. Имено, што да се прави со овие сознанија:

Како прво, ако се чувствувааш како објект на тоа насилство, како да се бориш против ова насилство што го откриваш; што нудиш на негово место? Како може, и дали е воопшто изводливо, од локалните епистемологии – значи неуниверзално – да ја поставиш врската меѓу една позиција на антиепистеме, деконструкција и ненасилство? Дали таа едноставно следи, односно дали со отфрлањето на западното епистеме нужно се отфрла и насилството? Одговорите на овие прашања сè уште се наоѓаат во широкиот простор на триаголникот меѓу точките:

(1) на насилство против насилство – Фанон; (2) на повик до западниот теориски естаблишмент да не биде епистемички насилен – Спивак; и (3) на барање да се дејствува и делува – Баба. Дерида, останува употреблив за политиката на знаење на субалтерниот. Но, субалтерниот неизбежно се легитимира наспроти деконструкцијата на Дерида, колку и да нихилира со помош на деконструкцијата на Дерида. Како и да е, на тој начин, схизоидната позиција на субалтерниот кој го бара својот идентитет во преговорите со западниот субјект, користејќи го неговиот теориски дискурс, своето укинување го наоѓа во претворањето на оваа позиција во катахрестичка ситуација и во прифаќањето на позицијата во која разрешувањето на таа катахрестичка ситуација лежи во катахрестичкото знаење.

Како второ, ако се чувствувааш како соучесник или дел од тоа насилство, што нудиш на негово место? Ова е подеднакво важно прашање на кое постмодерната ги покажува своите најголеми слабости. Сите тие познати и истакнати претставници на постмодерната мисла – како што се Фуко, Лиотар, Дерида – подоцна зборуваат за универзално право, универзална етика, за љубов и пријателство и сл., принудени од **стварноста** (1989 година ѝ ја затна устата на постмодерната мисла) да ја напуштат радикалноста на постмодерната мисла и да се вратат на етички барања кои можат да се најдат уште во Библијата (Critchley, 1994: 1026).

Постструктурализмот, постмодерната (во нашиот случај на Дерида), како западна придобивка, со овие барања престанува да разговара со себе, како резултат на развојот на западната филозофска мисла. Со овие барања таа покажува дека излегла од текстот и дека е во разговор со она што е надвор од текстот – со Мандела, со нацистичкото минато на Пол де Ман, со Босна, со Косово; со „месото што му недостасува на теорискиот скелет“.

Постмодерната е новиот Прометеј кој сега ја открива тајната дека огнот е лажен. Таа е второто каснување од дрвото на знаењето со кое се утврдува дека знаењето не може да се занова (Tönnies, 1995: 267). Но, судбината на новиот Прометеј ќе биде да го окуваат и боговите и субалтерните (Другите).

* * *

Овој текст не треба да се разбере како некоја критика на Дерида. Јас го правам, или барем се надевам дека го правам, она што Спивак, како што пишува на крајот на својот предговор на *Грамаџолоџијата* на Дерида, го очекува од читателот на Дерида: да го деконструира текстот на Дерида во насоките на Дерида како субјект што го контролира. (Спивак, 1976: LXXXVII) Во крајна линија, го правам она што го интересира Дерида – го барам она што тој го нарекува „идиоматско пишување“, ја барам „животната линија“, јазикот на мојот живот. Како што вели Дерида, „она што го пишувам личи на скица на книга која допрва ќе се напише, на како што јас го нарекувам – барем за мене – стар нов јазик, најархаичен и најнов... Во секој случај, тоа е непрекинато сеќавање кое сè уште ја бара сопствената форма: тоа би била не само моја приказна, туку и на културата, на јазикот, на семејствата и над сè, на Алжир“ (Derrida, 1989). Само што јас на местото на Алжир ја ставам Македонија.

Белешки

¹ За една буква Б или залудноста на одложувањето.

² Во врска со разбивањето на субјектот: Дерида употребува повеќе анаграми за себе:

REB RIDA, REB DÉRISSA, DE RIDEAU, DERIDDA. На ова Левлин додава: „So far, to my knowledge, Derrida has not signed himself Jack Derripa and I leave it to readers to spell out what forces might be at play in this signature if he ever did assume it. Let them not be discouraged by the 'Der'. Derrida has already observed that this approximates to the way a Frenchman pronounces 'the'“ (Llewelyn, 1986: 71).

³ „[M]ultilingual puns, joke etimologies, allusions from anywhere to anywhere, and phonic and typographical gimmicks“ (Rorty, 1989: 96).

⁴ Наведено според Цепароски, 1998: 280.

⁵ Патем, интересно е да се забележи дека во таа полемика Дерида го обвинува Фуко дека не го знае латинскиот, а Фуко го обвинува Дерида дека не знае германски.

⁶ Во врска со последново – љубовта и пријателството и обидот на Дерида за конституирање една постмодерна етика – впечатокот е дека се работи за толку слаби тези (знаејќи го стариот Дерида, а знаејќи го нивното место во Новиот Завет) што и еден поинфериорен мислител од типот на Енгелс лесно би ги растурил како просто морализирање или социјалутопизам... Којзнае, можеби токму во оваа насока треба да се бара интересот на Дерида за Маркс.

⁷ Македонскиот филозоф Јонче Јосифовски за битие го употребува и зборот постојно.

⁸ Веќе е вообичаено во македонскиот филозофски јазик да се употребува разликата битие – суштество.

⁹ *Kiwi* тука се употребува како погрден назив за *Kulturwissenschaften* (науки за културата или хуманистички науки), кои, особено во постмодерната, не можат строго да се врзат за одредно поле на истражување, теорија или метода. Крајноста на ова е хуманистичките науки да претставуваат само забавни дисциплини во кои нема методолошка издржаност, егзактни знаења и критичко размислување, но затоа има турли-тава на сето она што е во мода. Боленбек дава пример за *Kiwi*-текст: „Хип-хоп кај Хопи Индијанците“ (Bollenbeck, 1997: 262).

¹⁰ Инаку, немам никаква намера да го оспорувам потфатот на Сузана Милевска како преведувач – идејата ми е да се занимавам со нешто друго – со себе.

¹¹ Еве два примера за референци на кои многу им се верува: првиот пример е познатото дело на Џон Ролс *Теорија на праведноста* во кое тој суштествено се повикува на Имануел Кант, без воопшто да води сметка за различното значење на *Verstand* и *Vernunft* кај Кант, преведувајќи ги обата со *Reason*; вториот пример се однесува на делото на Хегел кое во Македонија ни се пренесува од англиски преводи. Така, поимот *actuality* може лесно да се преведе со актуелност или актуалност, што и се случува. Но, со таков превод Хегел е сосема недофатлив за Македонецот. *Actuality* е англискиот превод на Хегеловиот поим *Wirklichkeit* кој на македонски најдобро се преведува со стварност. Хегеловиот поим *Realität* е тој што на англиски се преведува со *reality*...

¹² Се мисли на катахрезисот сфатен како кај Спивак, иако таа го презема од Дерида.

¹³ За претставувањето види Rorty, 1989: 92ff.

¹⁴ А тоа, ако станува збор за феминизмот, според Нај, би било нешто што металингвистиката на Дерида не го дозволува – јазик со кој ќе се претстави женската присутност (Nye, 1988: 195).

¹⁵ Си дозволувам да кажам дека овој текст може да послужи мислата на Дерида да се доближи до нас. Многу слично на тоа како во овој текст се преоѓа од деконструкција до прашањето за идентитетот може да се најде и во развојот на мислата на Дерида – поаѓајќи од деконструкцијата тој во поновите текстови преоѓа на позицијата на бранител на идентитетот и универзалните права или на застапник на една позитивна етика.

¹⁶ Види Spivak, 1981; Jacobus, 1981; Nye, 1988.

¹⁷ Наведено според Noris, 1990: 68.

Неколку реинтерпретирани тези на Валтер Бенјамин или уметничкото дело во добата на техничката браузибилност

Во суштина, аматерот што се враќа дома со огромен број уметнички оригинални снимки нималку не се разликува од ловецот, кој од пустијата се враќа со многу дивеч кој има вредност само за трговецот. И навистина, не е далеку денот кога ќе има повеќе продавници за илустрирани списанија од продавниците за дивеч или живина. Толку за чкрапањето.

In der Tat ist der heimkehrende Amateur mit seiner Unzahl künstlerischer Originalaufnahmen nicht erfreulicher als ein Jäger, der vom Anstand mit Massen von Wild zurückkommt, die nur für den Händler verwertbar sind. Und wirklich scheint der Tag vor der Tür zu stehen, da es mehr illustrierte Blätter als Wild und Geflügelhandlungen geben wird. Soviel vom „Knipsen“.

(Benjamin, 1974a)

✂ По 1880 година, фотографите ја гледале својата задача повеќе во тоа да ја доловат аурата, која со откривањето на објективите што се поосетливи на светло во основа била потисната од сликата.

Die Photographen jedoch sahen in der Zeit nach 1880 ihre Aufgabe vielmehr darin, die Aura, die von Hause aus mit der

Verdrängung des Dunkels durch lichtstärkere Objektive aus dem Bilde... verdrängt wurde, ...vorzutauschen.

(Benjamin, 1974a: 377)

⌘ Постојано суштествено за фотографијата е односот на фотографот спрема неговата техника.

Und doch ist, was über die Photographie entscheidet, immer wieder das Verhältnis des Photographen zu seiner Technik (377).

Изложбата и дискусијата¹ во која учествуваа уметниците покажаа дека овој однос не е суштествен за нивниот уметнички пристап и дејствување. Тоа дури и е нагласено во дискусијата (на неколку учесници на тркалезната маса – на пример, Елизабета Аврамовска (1999: 42ff.)) која е мотивирана и од потребата да се отфрли приговорот на фотографот кој ја застапува оваа теза.

Она што го определува користењето на фотографијата од страна на уметникот е постојано дадено во многу поширок однос меѓу уметноста и техниката.

⌘ Ако воопшто нешто ги обележува денешните односи меѓу уметноста и фотографијата, тоа е постојаната тензија, којашто настанала со појавата на фотографијата на уметничките дела.

Wenn eins die heutigen Beziehungen zwischen Kunst und Photographie kennzeichnet, so ist es die unausgetragene Spannung, welche durch die Photographie der Kunstwerke zwischen den beiden eintrat.

(Benjamin, 1974a: 382)

Ако воопшто нешто ги обележува денешните односи меѓу уметноста и фотографијата, тоа *не е* тензија. Главното разидување на фотографот и уметникот во Македонија (заклучок што се изведува според изложбата и дискусијата) е токму во тоа што уметникот воопшто не ја живее, ниту има потреба да ја обработи оваа тензија – ниту, пак, да ја признае доколку критичарот ја „види“. Се чини дека фотографот, односно фотографијата-како-уметност, ја наметнува таа тензија, нагласувајќи го прашањето на техниката во фотографијата (значи, таа е занает), бранејќи ја уметничноста на фотографијата, притоа без да ги соочи овие два момента – занаетот и уметноста во нов контекст.

⌘ Многумина од оние кои како фотографи го определуваат денешното лице на оваа техника се излезени од сликарството. Тие му го свртеле грбот во обидот неговите изразни средства да ги доведат во една животна, еднозначна врска со денешниот живот.

Viele von denen, die als Photographen das heutige Gesicht dieser Technik bestimmen, sind von der Malerei ausgegangen. Sie haben ihr den Rücken gekehrt nach Versuchen, deren Ausdrucksmittel in einen lebendigen, eindeutigen Zusammenhang mit dem heutigen Leben zu rücken. (382)

Фотографијата е нов збор во јазикот на уметноста. Уметниците ја *корисѝаѝ* фотографијата, а не ѝ се оддаваат, не му го свртуваат грбот на сликарството (така, на провокативното прашање на Небојша Вилиќ: зошто пресвртот од сликарство кон употреба на фотографскиот апарат, следуваат одговорите

на Елизабета Аврамовска и Соња Абаџиева кои ја нагласуваат *манипулацијата* со медиумот (1999: 42ff.)). Не станува збор за укинување на застарен израз, туку збогатување на јазикот. Уметникот не мора да му го сврти грбот на сликарството за „неговите изразни средства да се доведат во една животна, еднозначна врска со денешниот живот“.

⌘ Токму овој фетишистички, во основа антитехнички поим на уметноста, е тој со кој теоретичарите на фотографијата речиси стотина години се обидувале да се пресметаат, јасно, без никаков исход. Затоа што тие не презеле ништо друго, освен тоа да го потврдат фотографот токму пред оној суд којшто тој го отфрлил.

Demungeachtet ist es dieser fetischistische, von Grund auf antitechnische Begriff von Kunst, mit dem die Theoretiker der Photographie fast hundert Jahre lang die Auseinandersetzung suchten, natürlich ohne zum geringsten Ergebnis zu kommen. Denn sie unternahmen nichts anderes, als den Photographen vor eben jenem Richterstuhl zu beglaubigen, den er umwarf.

(Benjamin, 1974a: 369)

Од дискусијата што ја покренала фотографиите се отвора простор во кој може да се изврти тезата на Бенјамин за ауратското во фотографијата. Ако Бенјамин зборува за тоа дека во фотографијата се губи аурата, заговорниците на „фотографијата-како-уметност“ сметаат дека таа се губи токму во играњето со неа.

Ставовите на македонските уметници во врска со ова тука се јасни: нема монопол на техника; несуществено е прашањето на

аурата; се акцентира *ποίησις*, а не *τέχνη*. Иако некои теоретичари (како Небојша Вилиќ) наоѓаат противречност меѓу ваквото акцентирање и упатувањето на несущественоста на аурата. Меѓутоа, уметникот како да не води сметка за тоа. За него, употребата, манипулацијата со медиумот фотографија е повеќе манипулација со егзистенцијален факт. Фотографскиот апарат просто го посредува уметничкото претворање на Хајдегеровата „*Vorhandenheit* во *Zuhandenheit*“. Дури и фотографијата како документ (пунктум, како што нагласува Иван Џепароски, повикувајќи се на Ролан Барт (1999: 42ff.)) за едно дамнешно доживеано искуство може да се употреби за да изрази сегашно искуство, што пак е еден егзистенцијален факт или уметничка манипулација со тој факт – разбирањето на ова сега е поголемо во неговото соочување со она некогаш.

⌘ Влијанието на фотографската репродукција врз уметничките дела е од многу поголема важност за функцијата на уметноста од повеќе или помалку уметничкото обликување на фотографијата, каде што доживувањето станува „плен на камерата“.

Und doch ist die Wirkung der photographischen Reproduktion von Kunstwerken für die Funktion der Kunst von sehr viel größerer Wichtigkeit als die mehr oder minder künstlerische Gestaltung einer Photographie, der das Erlebnis zur „Kamerabeute“ wird.

(Benjamin, 1974a: 381)

Со новата македонска фотографија овој став е ублажен, дури и направен несуществен. Денешниот уметник или критичар не би влегувал во вакви „мерења“ на влијанијата. Така, би можело единствено да се каже дека денес во уметноста вли-

јанието на фотографската репродукција е очигледно или присутно и речиси ништо повеќе.

Она што го прави уметникот на новата македонска фотографија, во суштина, е чкрапање, правење „клик“.

Со телевизијата и компјутерот, особено со Интернет и машините за пребарување, новото чкрапање, „кликањето“, добива нова димензија. Чкрапањето на фотографскиот апарат пред нивната појава е постапка со која се постигнува доживувањето да стане „плен на камерата“. Кликањето, пак, на далечинскиот управувач [remote control] на телевизорот и кликањето на глумчето [mouse] на компјутерот се пребарување, паркање, браузање [browsing]. Оттаму, употребата на фотографскиот апарат од страна на уметникот е повеќе определено од овие нови значења на чкрапањето. Фотографскиот апарат станува browser. Предметот на фотографскиот апарат на уметникот станува браузибилен. Повеќе „се фрла поглед“, отколку што се „заплenuва“ или „доловува“.

Илустрација: Маршал Меклуан го изведува јазикот на телевизијата (кога таа се појавува) од јазикот на списанието *MAD*.² Јазикот на денешниот *MAD* сега се изведува од телевизијата (меѓу другото, секој број вклучува сатира на ТВ-серија или филм).

Така, аналогно на илустрацијата: кликањето на далечинскиот управувач и кликањето на маусот може да се изведат од чкрапањето (кликањето) на фотографскиот апарат. Но, новата македонска фотографија покажува дека чкрапањето на фотографскиот апарат повеќе може да се изведе од кликањето на маусот со кој пребаруваме, чепкаме по WWW.

⌘ *Околу 1900 година техничката репродукција достигнала такаов стандард, кој ќе ѝ овозможи од целокупноста на*

традиционалниите (наследени) уметнички дела не само да направат свој објект и нивно делување врз публикација да го подложува на најдлабоки промени, туку и себеси да си обезбеди посебно место меѓу уметничките постигања.

Um neunzehnhundert hatte die technische Reproduktion einen Standard erreicht, auf dem sie nicht nur die Gesamtheit der überkommenen Kunstwerke zu ihrem Objekt zu machen und deren Wirkung den tiefsten Veränderungen zu unterwerfen begann, sondern sich einen eigenen Platz unter den künstlerischen Verfahrensweisen eroberte.

(Benjamin, 1974b: 475)

За помалку од сто години, техничката браузибилност веќе го достигнала овој стандард себеси да си обезбеди место меѓу уметничките постапки.

Во епохата на многу субјекти, и делумни објекти, на многу различни видувања на светот, за некои теоретичари и различни светови, значи во епохата на фрагментирано мислење и мозаичка култура, уметничкото дело е влезено во добата на техничката браузибилност.

☞ Она што во ерата на техничката репродуктивност на уметничкото дело закржлавува тоа е неговата аура.

Was im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks verkümmert, das ist seine Aura.

(Benjamin, 1974b: 477)

Она што во ерата на техничката браузибилност закржлавува тоа е прашањето за аурата.

Белешки

¹ Станува збор за изложбата *Експозиција на кадароџи – Нова македонска фотографија*, куратор Соња Абаџиева и дискусијата од тркалезната маса *Нова македонска фотографија* во организација на Сорос центарот за современи уметности – Скопје, Битола 29 мај 1998.

² Маклуан во *Understanding Media: the Extensions of Man* вели: „печатот е клуч за стрипот како што е стрипот клуч за разбирање на телевизиската слика“; „MAD е слика на стариот печат и дрворез којашто денес се повторува во разни медиуми. Таквата конфигурација со време ќе ги вообличи сите прифатливи телевизиски дарови“.

Сензибилност за разлики

Детето не прашува дали оваа жена што сите ја викаат негова мајка е навистина негова мајка. Тоа едноставно верува и воопшто не го поставува прашањето за неговата вистинска мајка. Во него нема сомневање, скепса. Верувањето доаѓа пред знаењето – тоа е пораката на ова размислување на Витгенштајн.

Ова сакам да го применим на чувството на национална припадност – што го имаат Македонците родени по почетокот на Втората светска војна, кои тргнале на училиште по војната. Сите тие не прашувале дали оваа земја во која растат е навистина Македонија или дали овој јазик со кој растат е навистина македонски – одиш на училиште и учиш мајчин јазик. Сакам да кажам дека во одбраната на идентитетот на Македонија и Македонецот мора да се тргне од ова сега (кое се протега овие последни педесет-шеесет години) наназад во времето (до „далечното минато“), а не обратно. Така, Македонија е на Македонците по Втората светска војна (по АСНОМ, по основањето на републиката). Тоа е првиот и основниот факт. Сето она друго пред ова е веќе историја, сеедно кој како ја разбира, која ќе го храни овој факт и ќе го соочува со слични факти, ќе го вбројува во светот на слични факти што се вика свет на национални истории. Ова не треба да се разбере погрешно, во смисла дека е поткрепа на тезата дека Македонија е вештачка творба (направена, измислена по Втората светска војна). И затоа треба да се нагласи дека ова е фактот од кој треба да се тргне во самодокажувањето и докажувањето пред светот (почнувајќи од Бугарите и Грците). Тоа е здравата основа која никој

не може да ви ја одземе како што никој не може да ви ја одземе „примордијалната лојалност“ за која зборува Клифорд Герц.¹

И врз таа основа треба да се гради мојот однос со многуте генерации пред мене кои го подготвувале овој факт. Зашто, „одлучувајќи како ќе го водиме сопствениот живот, ние не почнуваме *de novo*“, туку повеќе истражуваме „конкретни идеали и форми на живот кои се развивале и утврдувале од неброени единки, понекогаш со генерации“. Или, парафразирајќи ги Вил Кимлицка и Џон Ролс, националната и културната припадност не можат да бидат експеримент: Македонецот по АСНОМ не можел да ја гради својата држава без утврдените светогледи кои му ги даваат генерациите, културата во која се затекнува...

Ако постмодерното мислење, како што вели Жан-Франсоа Лиотар, ја профинува нашата сензибилност за разлики, тогаш бугарските интелектуалци, историчари, политичари кои ја оспоруваат самостојноста на македонскиот дух, култура, историја и јазик, или воопшто не се допираат до постмодерното мислење – кое тука се (само)редуцира на израз на пуста политичка надеж да се мисли поинаку – или, пак, тоа постмодерно мислење уште еднаш ја покажува својата немоќ како „епистемолошка алтернатива“ во прашањата за нацијата и националното – токму по 1989 година, и токму преку „случајот Македонија“.

Кога станува збор за признавањето на македонскиот идентитет од страна на бугарските теоретичари, кои можеби најмногу треба да се бараат во рамките на државниот теоретски естаблишмент, јасно е, барем досега, дека во Бугарија на планот на

историската мисла и политиката немаме такво профинување за какво што зборува еден Жан-Франсоа Лиотар. Нивната теза дека јас (кој за себе велам дека сум Македонец) сум Бугарин, но не го знам тоа (теза која експлицитно може да се најде не само во печатот, туку и во стручни студии), мора да се признае, е многу далеку од „профинетата сензибилност за разлики“ на Лиотар.

Во ова нивно неприфаќање дека се само „еден друг меѓу другите“, како што се и Македонците, тие им го одземаат правото на Македонците и за нив да важи еден од најпростите социополитички факти, имено дека „културното наследство, чувството на припадност на една културна структура и историја е извор на емоционалната сигурност и личната сила“, дека може да влијае врз нашето најдлабоко чувство за сопствена дејственост, чувството дека нешто можеме да направиме за себе и за другите. Како што вели Кимлица, овој факт не го признаваат само социолозите, туку и лидерите на расистичките и репресивните режими, кои се обидуваат да го уништат или деградираат културното наследство на народот врз кого ја вршат репресијата за да го поткопаат неговото чувство на дејственост (Kumlicka, 1989: 90, 164, 175).

Ако не сакаме да ја отвораме во сиот обем оваа, инаку и за политичкиот либерализам незгодна, тема за националната држава, тука неа (националната држава) ќе ја определиме како „политички простор за чувствата на припадност“, како нешто што во принцип се прифаќа, или нешто што, на пример, Бугарите за себе никогаш не би го одречиле.

И да се тргне од овој прост факт кон комплексноста на социополитичкото и историското, работите на планот на националниот идентитет пак нема да се изменат.

Оттаму, најдиректната определба (која, инаку, по правило, се користи и во претставувањето во својство на туѓинец во туѓа

земја) е: јас сум Македонец, сум пораснал во Скопје, Скопје е главниот град на Македонија, во Македонија се зборува на македонски јазик итн. Нели, тоа е примордијалната лојалност која ја признава и постмодерната мисла.²

Во тој „политички простор“ идентитетот со време расте во бројот и квалитетот на белезите, тој станува сè побогат во суптилни детали. Темпоралноста е можеби најсуштествениот белег на идентитетот – тој мора да го има временскиот континуитет, тој се одвива и расте во време. Притоа, идентитет не може без свеста за својата темпоралност, дека тој е низа на настани минати, и настани проектирани. Така, идентитетот на еден човек е во огромна мера определен од сеќавањето. Моето сеќавање за детството, за градот што растел кога јас сум растел, за игрите и дружењата во летните распусти, и илјадници други детали ги определуваат рамките во кои јас се определувам себеси – рамките во кои јас на својот живот, во неговата темпоралност, му давам смисла. И во таа индивидуална рамка јас ја наследувам и пошироката рамка: јазикот и историското сеќавање. Македонецот денес, роден пред 40-ина, 50-ина години, не ги носи со себе само приказните од својот дедо, фолклорот, туку и историјата од школските учебници, јазикот и граматиката на Блаже Конески, лектирата од прво до осмо одделение итн. Во тоа, него како Македонец го прават и детали – колку и да се контингентни, или токму поради тоа што се контингентни – од неговиот простор и време кои го разликуваат од другите околу него: време и простор во кои стриповите со јунаците на Марвел Комикс одеа заедно со руските цртани филмови; во кои разни настани го донесуваа здивот на духот и културата однадвор и учествуваа во животот тука, како настапот на *Модерн цез-квартиџи* во Скопје во почетокот на шеесеттите години; апокрифната посета на Жан-Пол Сартр во Скопје и неговата средба со македонските интелектуалци

во кафеаната „Македонија“ некаде во средината на педесеттите години; изложбата на Хенри Мур во 1955 година во Уметничката галерија „Скопје“; време кога Хусерловата феноменологија, донесена од ученикот на Хусерл, Загорка Миќиќ, речиси директно беше присутна на Филозофскиот факултет; тоа е време и простор на сликите на еден Никола Мартиноски, на скулптурите на Јордан Грабулоски...; време и простор во кои *Голден џејџи квартиет* се слушаше кога и Есма Реџепова... (се разбира, книги можат да се пополнат со вакви детали и настани) – време и простор на една свртеност кон светот специфична и единствена во многу погледи која му даде печат на идентитетот на Македонецот во последните пет децении на дваесеттиот век.

И нацијата како политички простор, како рамка во која го градам својот идентитет, ја има својата најсуштествена димензија во времето. Времето кое тече во еден простор. И тука искуството со градот Бразилија станува лекција за тоа како со време еден простор за некого што е роден во него станува негов простор. Кога се изгради највештачкиот град на светот, тој стана предмет на многубројни социолошки и антрополошки студии кои го осудуваа како град на отуѓеност. Но, доволно беше да израсне првата генерација бразилијанци и да каже дека најубавиот град на светот е токму тој, градот во кој се родени...

* * *

Зад гордоста дека му припаѓате на еден простор стои чувството на самосвојност, чувството дека се разликувате од другите (по бројот и квалитетот на белезите и суптилните детали), заедно со чувството дека сте ист меѓу истите.

Напуштете го просторот и работите ќе се сменат – помалку или повеќе. Гордоста може да остане, но во новиот простор вие

полека ќе стекнете нови белези кои ќе ве оддалечат од тие со кои некогаш сте се чувствувале како ист меѓу истите.

Цветан Тодоров во еден текст во зборникот *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*, во избор на Алфред Артега (Artaega, 1995), го опишува враќањето во својата татковина по многу години поминати во Франција. Она што во овој текст особено се издвојува е тоа дека Цветан Тодоров, Бугарин, открива дека не може да се разбере со интелектуалците Бугари: „проблемите настанаа кога почнав да го преведувам мојот говор, изворно напишан на немајчин јазик – францускиот, на бугарски – мојот мајчин јазик... И во тој миг сфатив дека бугарските интелектуалци, на кои мојот *discourse* им се обраќаше, не можеа да го разберат значењето на она што го говорев“ (210). На друго место тој забележува: „ја разбрав позицијата на бугарските интелектуалци, и кога би бил во нивната ситуација, мојата позиција веројатно би била иста“.

Што сака да каже Тодоров? Дека неговиот бугарски не е веќе оној бугарскиот што го понел во Франција, затоа што зборовите што тој ги употребува преведувајќи ги француските го немаат тоа значење што ги имаат за бугарските интелектуалци кои останале заробени во својот јазик? Тој мисли на француски, тој мисли на друг јазик, говорејќи на бугарски, тој го преведува и гледа дека има проблеми. Едноставно, сите тие години на престој во Франција му дале поинаков јазик. Сите тие години, пак, бугарскиот јазик се развивал, зборовите со време добивале и добиваат друго значење.

Тие, со кои некогаш се чувствувал како ист меѓу истите, сега стануваат други. Но, во овие негови искази тој сфаќа дека станал **друг меѓу другите** и оттаму се изјаснува дека ја разбира ситуацијата на бугарските интелектуалци итн... Но, колку и да го

разбира, тој не може да му избега на чувството на двојност [doubletess].

Ова може да се парафразира.³ Да ја претпоставиме оваа ситуација: Јас (Македонец) и Бугарин разговараме. Јас на македонски, тој на бугарски. Тој вели (како министерот за надворешни работи на Бугарија пред неколку години) во Скопје дека ме разбира, тврдејќи дека бугарскиот јазик и македонскиот не се разликуваат. Но, јас сфаќам (како Цветан Тодоров) дека „зборовите што ги употребувам го немаат значењето што го имаат“ за Бугаринот. Дека смислата на она што го зборувам дури и сосема му се измолкнува итн., итн.

Кое толкување е прифатливо за оваа ситуација? Еве едно: јас помалку сум комуницирал со бугарската култура од Цветан Тодоров, речиси воопшто и не сум комуницирал. Ако сакам да дадам некое попрецизно објаснување би можел да кажам дека се разликувам од Бугаринот затоа што сум образован во сосема поинаков контекст – тоа се сите оние белези и детали во темпоралноста на мојот идентитет кои ме разликуваат од другите; или, да издвојам само еден белег: да речеме, сум израснал со македонскиот и српскиот јазик. Јас гледам дека тој јазик (бугарскиот) е поинаков. Тој ми е подалечен и од српскиот, па дури и од словенечкиот. И за ова имам прост заклучок: македонскиот и бугарскиот се различни јазици. Прост зашто е донесен во контекст на мојот простор и време на кои им припаѓам и кои ми припаѓаат. И тоа е тој, да го наречам, бразилијански синдром од којшто страдам.

Но, притоа, јас не страдам толку од двојноста како Тодоров. И тоа треба да се нагласи: јас зборувам и мислам на мојот мајчин јазик, македонскиот, не како Тодоров. Во евентуалниот контакт со Бугаринот, ова ме прави поблизок до Фран-

цузин отколку до Бугарин што некое време живеел во Франција.

Јас не мора да сфатам или да разберам дека сум друг меѓу другите, или уште помалку да ми треба некој за да го сфатам или разберам тоа. Сум израснал и живеам со тоа сознание.

Но, еве го *différend* до пароксизам: Бугаринот вели дека грешам! Дека сум ист меѓу истите (меѓу нивните исти)! И пак, мене ова не ме оптоварува со двојност. Ова ме оптоварува со гневот дека станувам нешто што треба да се преземе во смисла на Женеовото преземање. И дека ова ме попречува да го живеам својот свет во кој ме воодушевува животот, природата, во кој ме предизвикува амбисот на душата, во кој ги делаам болките и радостите на тие со кои живеам... Зашто, сите тие внатрешни и надворешни хоризонти сега му се подредени на оној што ми вели дека сум нешто друго. И гневот дека тој е сега мојата фасцинација.

И одеднаш времето што сум го поминал во својот простор како да ми е недоволно да се чувствувам свој. Зашто сега некој или нешто ме тера да го кажувам тоа и да го повторувам, или, што е многу пострашно, да **си** го кажувам, да **си** го повторувам. Каква ли состојба! Чувството на националната припадност да бара мантра!

„Сликајќи“ го портретот на граѓанинот на **FYROM**, јас (Бранислав Сарќањац) и Александар Станковски (1998) ја паразитираме Сартровата студија за Жан Жене во која тој се објаснува и разбира како определен од својата одлука да биде таков каков што го определуваат другите: „Направивте од мене крадец. Добро, ќе бидам крадец“, изјавува Жене. Тоа е изма-

чувачкото битие-за-другите. „Сакате да бидам нешто друго (не-македонец)“ – тоа е измачувачкото битие-за-другите на Македонецот.

Животот, карактерот, грижите и желбите на Македонецот имаат објаснување во „доживувачката стварност“. И Македонецот сартровски го доживува погледот на другиот – тој не може да го поднесе погледот на секој што го прави немакедонец. Тој е свесен дека Другиот е постојано присутен – како оној што не му дава/му дава да биде субјект и го прави необразован, прост, Бугарин, Србин, комунистичка измислица – како што Другиот го прави Жене хомосексуалец, крадец, перверзен. Така, Македонецот (како Жене) се презема од погледот на другите. Но, ваквото преземање ја раѓа борбата да се поврати сувереноста, ја следи Сартровата фундаментална порака дека преземањето е измама, лоша вера. Од една сартровска позиција треба да постои само проект за самиот себе, а не (да го имам) за другите (како карактер што ми го припишуваат и што треба да го носам и не знам дали треба да го победам).

Жене ја надминува својата „оригинална ситуација“. Секоја негова книга, вели Сартр, е „една криза на катарзичка опседнатост, една психодрама“, со секоја книга тој станува сè повеќе „господар над демонот што го опседнува. Десет години на литература кои вредат како едно психоаналитичко лечење“ (Sartre, 1952: 501)...

...Македонецот со секоја книга, секоја слика, секој филм, секоја песна, станува сè повеќе господар над демоните што го опседнуваат...

Како што Жан Жене е обземен со **сувереноста**, со настојувањето да се биде суверен, да се сака она што е суверено, тоа да се досегне, така и Македонецот ја споделува Женеовата об-

земеност. Неговата потреба за трансценденција е потреба да се отфрлат определбите што му ги дава другиот и да дојде до сопствената определба.

Зашто, јас не можам да си бидам свој, при себе, вака, постојано под погледот на другиот?

Дури кога ова прашање ќе има прост одговор како прашањето: зар можете да му кажете на бразилијанецот, на оној што се родил, што израснал во Бразилија, дека не е бразилијанец, и ќе гласи: зар можете да му кажете на Македонецот, на оној што се родил, што израснал во Македонија, дека не е Македонец? И ќе го очекувате истиот прост одговор, дури тогаш ќе бидам свој, при себе, а не обземен и опседнат. Дури тогаш ќе бидам во еден свет во кој разликата си е разлика, без да треба сензибилноста за разлики.

Белешки

¹ Клифорд Герц го употребува поимот примордијални лојалности во еден текст во кој тој, како антрополог, размислува за политиката на идентитет. Тој смета дека поимите нација, националност, национална држава, самоопределување итн., се преглобални за да ги дофатат локалните реалитети во светот, и го предлага поимот примордијална лојалност со кој, како што вели самиот, ќе можеме полесно интелектуално и практично да се справиме со „толку многу партикуларизам“. Под примордијална лојалност (*primordial loyalty*) тој подразбира врска, врзаност која потекнува од *чувството* на субјектот, а *не* на посматрачот, спрема она што го дава, што е дел од, нечија социјална егзистенција: да зборуваш посебен јазик, да ѝ припаѓаш на посебна религија, да произлегуваш од една посебна историја итн. Герц неколку пати нагласува дека станува збор за работи за кои мора да се зборува „од перспективата на актерот“ (види Geertz, 1994: 392-403).

² „Постмодерната мисла го признава фактот дека Другиот никогаш не може да зборува за себе *како* за Друг“ (During, 1993: 449).

³ Прво едно објаснување: за разлика од Тодоров, јас сум билингвален од раѓање – мајка Македонка и татко Србин.

Номадизмот и Македонија

Номадизмот (било да е тоа воената машина на Делез и Гатари или интелектуалниот номадизам на Кенет Вајт) треба да се разбере како еден од обидите да се излезе од залежаноста на западниот свет, од затвореноста на западната државна наука во тотализирачки дискурси, обид кој со својата номадска педагогија сака да ја ослободи мислата преку немислата, за таа да појде по патишта кои не се трасирани од хегемониските дискурси.

Ова е позицијата-барање на номадизмот на осумдесеттите кој, како што забележуваат некои автори, повеќе не кореспондира со стварноста, веќе не функционира. Номадизмот (на осумдесеттите) како постмодерен феномен станува сè повеќе непримерен. Многумина сметаат, 1989 година, нагло го занеме разговорот за постмодерната. Така, Акиле Бонито Олива зборува за номадизмот на осумдесеттите како нешто што си ја завршило работата.

Навистина, номадизмот отворил некои премини на кои се бришат границите и се воспоставуваат односи со дотогаш геотоизирани културни области. Но, продолжува Олива, среќниот интернационализам кој произлезе од тоа, не само што не ги поткопа туку остави простор за хомологизација на хегемониските модели.

Се случува, номадизмот, од потфат против државата кој подразбира политичко дејствување, макар само како протест, лесно да се најде во скутот на нарцизмот како тип на социјализација на европскиот човек, претворајќи се во „воајеристички номадизам на технологијата и телематиката“. Од дискурс кој ја разбива државната наука заедно со репресивноста на држа-

вата и државните институции, номадизмот (на осумдесеттите) денес повеќе потсетува на автистичноста на западниот човек, кој ако ништо друго, барем е искрен во својата политичка бескорисност. Ваквиот номад им се придружува на оние поединци, кои, според Ралф Дарендорф, едноставно се (политички) бескорисни – економијата може да расте без нивниот придонес, богатите можат да станат побогати без нив, владите можат да се избираат без нивните гласови. Суштествени се прашањата: дали се номадите навистина бескорисни во оваа смисла; дали се свесни за ова или не им е важно; дали се на страната на бескорисните, или се и самите бескорисни? Зашто, одговорот на овие прашања ќе го направи неизбежно преиспитувањето на определбите на номадизмот, особено на планот на политичкото. И токму во врска со ова е и прашањето во кое се преточуваат претходните – што би значело номадизмот да се постави како идеал пред тие милијарда и повеќе бескорисни? Зашто, најголемиот дел од овие бескорисни, или го немаат или го бараат „коренот“, нешто што прво треба да се има за потоа да може да се стане номад. Зашто, номадизмот е отфрлање, одбивање на коренот, а не негово немање.

Со она што го донесоа деведесеттите (политичката бескорисност на милиони на Балканот кои дотогаш се образуваа во духот на самоуправување), играта, деконструкцијата, талкачкиот дух, се покажаа како доволно хипертрофирани за лесно да бидат обвинети за хедонизам, цинизам итн. и поради тоа да бидат отфрлени. Од друга страна, пак, повторно почнаа да се поставуваат барања за нови херменевтички позиции.

Зашто, меѓу другото, стои фактот, што го наведува Олива, а кој ние тука на овие простори добро го гледаме последниве години и со кој номадизмот кој зборува за надминување на растоја-

нијата треба да се соочи: ако на Запад не постои повеќе опасност однатре, опасност преку класна или каквагоде побуна да се преземе власта, постои, сепак, стравот (фантазмата) од можни инвазии однадвор, од луѓе на кои им се одземени територии, кои се принудени да ги напуштат своите домови, поради каква било политичка криза – постои стравот од емигранти и бегалци воопшто. Во кој однос стои номадизмот како креација на западниот интелектуалец спрема еден ваков факт? Се чини дека го занемарува.

Оттаму, определбите на номадот (на Жан Дивињо) како слободен автономен субјект, без минато и без иднина, ослободен од идеологија, кој не знае за нација, кој не гради држава (номадизмот во *Илјада ѝлајџоа* на Делез и Гатари се објаснува како спротивен на државата, или на она зад што стои државата; номадската наука е наспроти кралската или државната наука), кој е нихилист во однос на вкаменетите концепти, земени круто, не кореспондираат со политичката стварност на деведесеттите, а уште помалку со стварноста на Македонецот и неговата политичка и културна ситуација.

Затоа, кога зборувам за номадизмот, се обидувам да зборувам од позиција на Македонецот во неговиот денешен контекст. Без оваа димензија, номадизмот е само уште еден растеловен (обестелесен) збор или идеја, која му се нуди, а која, и покрај привлечноста, пак го тера да се запраша чуму му е. За да не биде таков, на номадизмот треба да му се даде смисла. И како еден од начините да се направи тоа е да се разгледа релацијата меѓу номадизмот и Македонецот во светлината на други искуства и дискурси, блиски и на едниот и на другиот.

Едно такво искуство кое ни е блиско по многу нешта е она што се развива како уметност, литература, филозофија на *Borderlands*, на областа околу границата меѓу Мексико и САД.

Впрочем, фројдовската мапа на Америка креирана во овој дискурс во која САД се егото, Канада суперегото, и Мексико идот, е применлива и за Европа – во која, јасно, Балканот, ќе биде идот. Границата меѓу Мексико и САД е браната на која се запира идот. Границата меѓу Македонија и Грција, всушност, границата меѓу Македонија (Балканот) и Европската унија, го прави истото тоа.

Номадизмот сака да ги брише границите, но се чини дека далеку повозбудливо, поживотно е она што се случува токму на границата. Границата меѓу Мексико и САД е географски, но и духовен простор извонредно богат со литература, уметност, критика кои се однесуваат на географскиот простор неизбежно правејќи го политички.

Едно од поинтересните имиња од овој духовен простор кои го „ремапираат субјектот на границата“ е Глорија Анзалдуа, автор на *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza* од 1987 година.

Глорија Анзалдуа која, како што вели самата, не ги читала ни Дерида ни Фуко и која со својата книга, опишувајќи ги луѓето на мешани раси, артикулирајќи го искуството на чиканоси и латиноси, ги воведува поимот *Mestiza Consciousness*, новите културални творби *la nueva mestiza* и *el nuevo mestizaje*. *The new mestizaje* кој, според Анзалдуа, ги поништува, брише границите на идентитетот, многу слично на она што Делез и Гатари го зборуваат за идентитетот, ја прави културата на *mestizaje* многу блиска на номадизмот (особено на Делез и Гатари).

Mestizaje е културален и интелектуален: како што вели Анзалдуа, ние постојано преминуваме во други светови – од етничкиот свет на домот, во светот на образованието, во светот на трудот, во различни заедници на други луѓе. Но, притоа

треба да се нагласи дека новата местиза е **свесна** за тоа дека е етнички и културен *mestizaje*. Таа не е повеќе само Чикана.

Притоа, Анзалдуа, најверојатно без да знае за текстот на Олива од Биеналето во Венеција 1993, заговара пристап многу сличен на „новиот номадизам“ кој е свесен за стравот на Запад од инвазијата однадвор. Таа зборува за *Proposition 187* на државата Калифорнија со кој се ограничува имиграцијата, зборува за митот на Западната цивилизација како епитом на сите цивилизации, а не само за дифузија на границите; таа го артикулира културниот и социјалниот сид меѓу белите Американци и мексиканските Американци; таа е критички настроена спрема авторитарноста на САД и хегемонијата на монолитниот „US дискурс“...

Анзалдуа и номадизмот на Делез и Гатари во суштина ѝ се приклучуваат на иста политичка линија. Но, кај Анзалдуа се нагласува повеќе она што нас нè засега. А тоа е фактот дека живееме во држави-нации што ги прави токму **границите** централна тема на секоја дискусија за новите глобални формации (ова е позицијата која ја има уметноста и литературата на *Borderlands*, пред сè, во Мексико).

Македонецот, како и припадниците на уште неколку стоици (според некои автори, дури илјадници) такви нации кои му припаѓаат на Четвртиот свет на земји кои инсистираат на културен и национален идентитет, земји кои се борат да одржат или да стекнат суверенитет врз својата национална татковина, е еден од припадниците на тие култури на границата.

Сместувајќи го Македонецот во Четвртиот свет неизбежни се паралели: Македонецот како *mestizaje*. Кој и како *mestizaje* е пак Македонец. Зашто, како *new mestizaje* тој е свесен за тоа дека е резултат и носител на една хибридна култура.

Но, тој е свесен и за потребата од културен и од национален идентитет. Еве еден пример земен од Џералд Визенор кој пренесува став на една Индијанка: ме израсна мајка пола Англичанка пола Германка. Татко ми беше една четвртина Чироки, но мајка ми го претставуваше белиот дел од моето наследство во целина. Но, таа осмина Чироки на крвта ги потиснува седумте осмини бела крв и осумте осмини на бела култура.

Ова би значело дека Македонецот како Македонец денес, како свесен Македонец, како *new mestizaje* е над или наспроти сите определби што му ги даваат другите. Сите тие четвртини, осмини кои тој самиот во себе или за себе ги открива, или друг му ги наметнува, само влегуваат како детали, во крајна линија, несуществени во неговата приказна на **Македонец** – приказна што тој самиот ја прави.

Проблемот на идентитет што нам ни се наметнува последнава деценија, заедно со проблемот на границата како метафора за место каде што Третиот свет го сретнува, „се трие од“ Првиот и крвави (Анзалдуа) ме тераат да им се придружам на оние автори кои сметаат дека идеите на Гатари и Делез како да имаат малку влијание на европската и американската општествена теорија. Се вели: метрополитската (кај Делез и Гатари – државната) наука и натаму е агонистичка и хиерархиска. Тоа значи дека ставовите на мислителите од типот на Делез и Гатари малку придонесуваат во обликувањето или разбирањето на светот што е, инаку, еден генерален приговор упатен на постмодерната политичка мисла.

Ризоматиката која преку Интернет им овозможува на луѓето од Четвртиот свет да се самодефинираат за некој друг да не ги дефинира само ја покажува виртуелноста како највисок политички дострел на ризомската мисла.

Привлечноста на виртуелната легитимација оди дотаму што може да се уочи и стравот од тоа да се нема таква легитимација. Како што велат „Првите народи“ на Америка (кои ние ги нарекуваме Индијанци): „If we don't define who we are on the Net, other people will do it for us ... And when that happens, part of who we are disappears“. Прашањето е кој ќе ве дефинира, оној кој парка, „browses“ и кој е номад, но кој со тоа е и бодријаровец? Тогаш нема основа за таков страв – и онака сè е симулакрум. Или со виртуелната легитимација му се обраќате на оној што ви наметнува идентитет од позиција на надреденост, супериорност итн.? Тогаш таквиот страв нема основа како што нема полза од таквата легитимација, зашто за него тој виртуелен свет е политички неважечка дополна на стварниот, фактичкиот, политичкиот свет...

Во таа смисла, од една ваква позиција која оди заедно со дe-територизацијата во која „се фаворизираат односите меѓу отсутни и се негираат односи лице в лице“, на номадизмот му се измолкнува животното, телесното, во јазикот на Сартр, му се измолкнува погледот на другиот како пекол, но и погледот на другиот како погледот на мајката, како основа на братството. *Во ваквиот номадизам дијалогот е поинтересен од browsing.*

Суштественото прашање сега е: може ли субалтерниот од Третиот, од Четвртиот свет, најпрагматски користејќи ја номадската наука, да се избори за дијалог со оној што го доживува како (сартровски) поглед на другиот?

Се работи за оној дијалог во чија заднина ќе стои стварноста (на политичкиот свет): стравот на Запад од емигранти, и причините за таквиот страв; стравот на Македонецот да остане заедно со стравот да емигрира, и причините за едниот и другиот страв; стварноста на границите...

Значи, она со што номадизмот треба да се соочи се границите и прашањето на најочигледното што оди со нив – пасошот. Номадизмот кој мене би ми бил прифатлив треба барем да се праша што станува со оние на кои им се одзема можноста на физичкиот номадизам (што станува со Македонецот со неговиот пасош)?

Сузан Бак-Морс во есејот за *Пасошиите* дава една археологија на пасошот – на пасошот (каков што, впрочем, е македонскиот) кој од поединецот што го поседува прави објект на нетолеранција. Функцијата на пасошот секогаш е да ограничува (средниот век и чумата го измислуваат *Pestpass* со кој се „воспоставува идеологија во која туѓинците се опасен извор на контаминација“ – подоцна пасошот ја има функцијата да го спречи дезертирањето, за по Првата светска војна да се развие идејата на „Пестпас“ на глобален идеолошки план – пасошот треба да го спречи навлегувањето на комунизмот во западните земји). Во Источниот блок подоцна, пасошот, пак, го спречуваше излегувањето.

Со создавањето на местото на пасошка контрола и практиката да се поминува преку него, вели Бак-Морс, се изгради претставата дека државните граници се реални, независни: дека постојат вистински, дека посебен државен апарат поседува дел од светот, како што приватниот граѓанин поседува куќа, капиталистот бизнис, како што земјоделецот ја поседува својата нива, како што секој поемец си го поседува своето тело – со тоа што државата ги поседува сите овие работи прва.

Границите се далеку од тоа да ја опфатат стварноста во сиот обем и конкретност. Но, тие се местото каде што најсилно избива стварноста – во огледалата во кои границите се претвораат за вратениот и за оној кој нелегално ги преминува, во средбата на Третиот и Првиот свет во која се крвави.

Затоа, треба најсериозно да се разгледа барањето на Олива кога зборува за погледот на свињата како поглед во стварноста, како поглед од стварноста на новиот номадизам (свињата која е потценета во западната култура која, пак, повеќе ја цени убавината на паунот – но, свињата е таа која се храни од остатоци, која не бара храна, не мјаука како мачката, не лиже рака како кучето, но која од глад може да го убие и изеде газдата; која со материјата го има односот на нужност...). За Олива погледот на свињата е тој што може да продре во стварноста. Оттаму, тој не може да зборува за уметноста на деведесеттите, без барем да покаже дека за тоа одеднаш недостасува стварноста на Балканот, дека зад огледалата кои никнаа на границите меѓу балканските и западноевропските земји и во кои се огледаат западните теоретичари (како тој самиот) има некоја стварност која ја определува стварноста на западниот човек. И дека, оттаму, номадизмот од осумдесеттите не е тоа што требало да биде, зашто во таа нова стварност номадизмот како наука и како номадски дух без слободата за еден физички номадизам се сведува на виртуелен номадизам, на виртуелност, која, во тој случај, е повеќе изнуден сурогат, а помалку потреба на човекот, особено кога не функционира неговиот пасош.

Прашањето за *Lebensform* можеби би било депласирано во еден свет во кој сите би биле номади, во информациско село кое би било и мегаполис на вредности и светогледи и персонални конструкти, во кој номадизмот како детериторизација во својата зрела форма стварно е на дело – значи, не како барање, туку како епистемолошки и социополитички факт. Зашто, за номатот целиот свет е негова животна форма. Но, токму поради тоа што ваквиот номадизам е сè уште само барање, во стварниот, физичкиот свет на државни граници и пасоши, виртуелниот но-

мадизам е оној кој нудејќи му се како слобода, всушност, му се наметнува на субалтерниот. Така, тој станува само уште еден израз на цинизмот на културниот, информацискиот и економскиот империјализам на Запад. Зашто, во тој стварен свет, во кој јас сум граѓанин на *FYROM* и имам пасош кој не вреди, јас морам да се занимавам со мојата форма на живот ограничена со граници – како брана на желбата и извор на незадоволство.

Во таа моја *Lebensform* номадизмот како незадоволство од корени ќе се соочи со проблемот на пасошот, како факт што ме ограничува да го отстранам тоа незадоволство (или ние што аспирираме кон физичкиот номадизам, а со пасош што не ни го признаваат, треба да почнеме со тезата како онаа на Сартр за слободата на Французинот во Втората светска војна? И да кажеме дека никогаш не сме биле во поповолна ситуација, по-слободни да бидеме номади, да бидеме воена машина?).

Поставувајќи го прашањето за значењето на номадизмот во мојата *Lebensform*, јас како „граѓанин на *FYROM*“, можам – слично како африканскиот Американец (кај нас вообичаено Црнецот) кој во еден виц вели: „I have noticed ... that my research demonstrating that race is merely a social and ideological construction helps little in getting taxis to pick me up late at night“ – да кажам: сите заложби на номадската наука за отвореноста, различноста, нехиерархизираноста, хоризонталноста на мислата, конзистентноста, не му го решаваат на Македонецот проблемот на виза (тој не може да извади виза за Грција, а да не се измачи истовремено губејќи го своето достоинство).

Номадизмот, односно интелектуалниот номад, кој не зборува за границите, за пасошите и визите, на кој му се измолкнува стварноста, не може да се одбрани од Хегеловата определба на *wirklichkeitslose schöne Seele*, која ни дава само уште

една од многуте *Zeitgeist* дијагностики, но не и разбирање на (мојата) стварност – како филозофија тој се „посрамотува“.

Во тој контекст, детериторизацијата не е веќе епистемолошко барање на номадот, туку животно барање на Македонецот (или на македонскиот номад) за укинување на пасошот, или барање пасошот барем да ја остварува својата функција.

Пасошот на субалтерниот го соочува номадизмот повеќе со стварноста на политичкото, отколку со идејата на политичкото (во *Илјада ѝлајџоа* на Делез и Гатари, сепак, повеќе станува збор за идејата на политичкото и државата).

Номадизмот (како нов номадизам со погледот на свињата) сè уште може да биде делотворен – на него не треба да се гледа како на потфат на поединец, туку како на шанса за субалтерниот. Но, притоа, тука мора постојано да се разгледуваат приговорите што важат општо за политичката неспособност на постмодернизмот. Тоа значи дека ние тука мора да си го поставиме прашањето: мора ли да чекаме цел Запад да се претвори во номадско општество, за ние, сега во друштвото на субалтерните, да можеме да престанеме да бидеме Другиот? И на тоа прашање мора да одговориме негативно. Инаку, Македонецот, а особено, интелектуалецот во Македонија денес кој сака да му се приклони на европскиот номадски дух, може на својот номадски дух да гледа како „несреќна свест“ [unglückliches Bewußtsein], слична на онаа што ја формулира Хегел.

Се работи за прашања кои се сериозни и политички. Прашањето на границите и пасошот се прашања за Другиот, за толеранцијата, за слободата, за војната, за политичкото и вонполитичкото, политичкото и претполитичкото итн.

Номадизмот кој сака да одговори на овие прашања мора да се преобрази, од своевидниот кинизам во кој се заплеткал, во

(хегеловско) отуѓување на слободата, да дојде до апстрактната слобода, за да го овозможи врз таа основа, сега како друга или нова воена машина, повторното и новото враќање од вонполитичкото кон политичкото.

Земјите во транзиција, особено на Балканот, веќе една деценија се во хобсовска ситуација, во која уште се бара суверенот, во која допрва се гради довербата спрема суверенот; исто така, тие се во хегеловска ситуација во која се бара новата смисла на државата, смислата на лојалноста, конкретното на слободата во неа...

Номадизмот на Македонецот (кој, исто така, како дел од големата воена машина која го донесе рушењето на Берлинскиот ѕид, учествуваше во измолкнувањето на поединецот од државната идеологија), последниве години е свртен кон државата, а не против државата. И тој ја бара хегеловската умност на државата, хобсовскиот суверен, но тој го бара и сопствениот идентитет, и, помалку или повеќе свесен за вртлозите на херменевтичките кругови во барањето на легитимација, влегува во директна конфронтација со номадските барања – тој **не сака** да зборува на туѓ јазик, и **сака** да знае за нација.

И следејќи ги Делез и Гатари во нивното барање за дијалектика меѓу макро и микрополитичката борба, за него номадизмот во најдобрата верзија е нешто со кое итрината на (националната) самосвест би манипулирала вешто снаоѓајќи се и со хегемониските дискурси на вертикалната мисла и со номадските на хоризонталната.

Номадизмот може да се разгледува како рефлекс на една мозаичка култура на фрагментарност типична за Западот, но сè уште и како барање и предизвик што се поставува во еден разобличен политички свет кој се открива како неумен. Но, тој

нов номадизам повторно би морал да се врати на основните идеи на Делез и Гатари од *Илјада ѿлајѿоа* за да ги промисли во светлината на настаните во последнава деценија (со погледот на свињата). Во такво едно промислување можеби ќе се потврди дека номадизмот, како и желбата, живее и дејствува во налети, и дека во овој период на негова политичка недејственост, тој само го храни и подготвува новиот бран на воената машина, сличен на оној од 1989 година, а можеби и далеку пожесток. Дотогаш, тој би морал да го издржи тестот на позицијата на еден Македонец како *el nuevo mestizaje* не само на Балканот, туку и на европскиот континент – позицијата на една локална и субалтерна херменевтика, на една локална прагматика која „новата природна состојба“ ќе ја замени со „нов општествен договор“ и поинаку ќе го постави односот на номадската и кралската (државната) наука.

Макијавели и Македонија

Вообичаено, со името на Николо Макијавели се поврзуваат макијавелизмот – целта ги оправдува средствата, и изворот на струјата на реализмот во историјата на политичките идеи – во традицијата на европската реалполитичка мисла Макијавели останува да биде почеток и истовремено највисока точка на новото време (Kondylis, 1988: 100). Тука со ова име поврзувам две работи: првата е отфрлање на политичката реторика и втората е повикот на изградба на национална држава, повик за сувереност.

Она што денес, а особено тука во Македонија, ми се чини како интересно прашање е тоа како да се чита Макијавели. Која е политичката позиција на тој што би се нафатил да го чита, од која страна на политичката арена се наоѓа; прашањето е дали во политичките идеи на Макијавели треба да се бара политичка филозофија на слабиот, лишениот, субалтерниот, на човек од земја од Третиот, Четвртиот свет, или на моќниот, надредениот, суверенот од повисок ред во интернационализираната хобсовска парадигма. Дали е тоа само филозофија на проекти на преземање на власта, на задржување на власта, на стекнување на моќта или зголемување на моќта или е филозофија на канализирање на силите на непризнатиот кој се бори за својот идентитет? Така, ако Макијавели го земаме за себичен, бескрупулозен и егоистичен манипулатор, додворувач (на Медичи), како што инаку Макијавели често се претставува, тогаш тешко ќе можеме да ги разбереме неговото повикување на италијанскиот национализам и голем дел од *Discorsi* во кои го застапува републиканизмот (Русо го смета Макијавели токму за републиканец).

Во духот на критиката на глобализацијата и неолиберализмот, политиката на Големите држави спрема малите држави е во многу нешта макијавелистичка. Макијавелизмот како синоним за безобсирност, бескрупулозност повеќе му се припишува на моќниот. Безобсирната индустриска модерна за која зборува германскиот социолог Минх нуди директни асоцијации со макијавелизмот. Но, она возбудливото во врска со делото на Макијавели е тоа што тој може секогаш да се чита и во другиот клуч – имено, во делото на Макијавели секогаш може да се најде инспирација за конституирање на политичката филозофија на слабиот, на субалтерниот – не на тој што сè уште ја нема власта, туку на тој што сè уште ја нема власта врз себе, го нема идентитетот или е во конфликт на идентитет.

Површното и многу вообичаеното толкување вели дека според Макијавели државата не може да се води со правилата на моралот. Кога се работи за тие што се на власт, да се има на ум ова може да се разбере како една добро научена лекција на макијавелизмот од нивна страна. Меѓутоа, делото на Макијавели, лесно може да се разбере и на друг начин – Макијавели е на страната на оној што не владее, што ја нема сувереноста. Освојувањето на сувереноста бара нови правила, нов морал, во јазикот на Хегел, нова *Sittlichkeit*. Барањето на Макијавели да се раздвојат моралот и политиката, всушност, е барање за нова политика со главна цел да се стекне суверенитет врз една територија – тоа е Италија. Јазикот на таа нова политика раскинува со потчинувањето на реториката и приказните на тие што владеат со таа територија – тоа е она новото што го носи Макијавели.

Вака читаниот Макијавели може да биде интересен за секој оној што размислува за меѓународната политичка ситуација на

Република Македонија. Професорот по филозофија В. Т. Џоунс, за да го објасни потфатот на Макијавели, дава краток опис на неговото време: 15 век претставува време на нови ставови спрема човекот и светот, на нови вредности; се отфрлаат многу нешта коишто пред тоа, во средниот век, се сметале за вредни и важни. Но, новите институции – социјални, политички, економски – низ кои требало да се преливаат новите форми на мислење сè уште не биле разработени. Како резултат на ова, тој век неизбежно бил век на индивидуализмот, неконтролираност и насилство. Тоа време донело туѓи војски и војни кои ја оневозможиле Италија сама да ги обликува институциите. Националната држава, капитализмот мораа да се развијат северно од Алпите и да се донесат во Италија... (Jones: 26).

Ова неверојатно потсетува на денешната историско-политичка ситуација на Македонија. Доволно е да се замени 15 век со крајот на 20 век и зборот Италија да се замени со Македонија. Па така, крајот на 20 претставува време на нови ставови спрема човекот и светот, на нови вредности; се отфрлаат многу нешта што пред тоа (времето на градењето на социјалистичка Југославија) се сметале за вредни и важни. Но, новите институции – социјални, политички, економски – низ кои требало да се преливаат новите форми на мислење сè уште не се разработени – ни по десет години транзиција. Резултат на ова е крајот на 20 век неизбежно да биде период на вулгарен и варварски либерализам (индивидуализмот на Макијавели), неконтролираност и насилство. Крајот на 20 век донесе туѓи војски и војни кои ја оневозможуваат Македонија сама да ги обликува институциите. Националната држава, капитализмот се развија на Запад и треба да се донесат во Македонија...

На прашањето дали политичката филозофија на Макијавели, вклучувајќи го и макијавелизмот (кој, сепак, не може да се поистовети со мислата на Макијавели), може да се разбере како филозофија на земја од Четвртиот свет каква што е Република Македонија, дефинитивно треба да се одговори потврдно.¹ Во *Discorsi* тој ќе каже дека само градовите и земјите што се слободни можат да постигнат некоја величина (популација и богатство).

Но, ова има и друга страна. Прашањето кое, исто така, треба да се постави ако се зборува за употребливоста на Макијавели за проблемите на Македонија е дали македонскиот политичар или самата држава Македонија може да ги слуша советите на еден Макијавели или на некој нов современ македонски Макијавели? На пример, совети како да се реши прашањето на бугарското непризнавање на македонскиот јазик и прашањето со името Македонија што ни се наметнува од Грција.

Општо место е толкувањето дека *Владејшелоџи* му припаѓа на жанрот во кој мудрецот или филозофот јавно го советува владетелот. Во ренесансата постојат многу такви текстови. Она што е интересно за Макијавели е тоа дека тој го свртува на глава жанрот: секој друг ренесансен автор го засновува својот авторитет со повикување на текстови од минатото. Кај Макијавели го имаме обратното: во неговото промислување за моќта минатите текстови се маргинализирани. Како што вели Роберт Хариман: „Макијавели ја разви модерната метафизика на моќта пишувајќи на начин што го поткопа авторитетот на текстуалната свест, ослободувајќи ги тие што владеат од ограничувањата на елоквенцијата... Моќта не е текстуална. Реториката е екстринсична на стварноста, па така моќта станува објективизирана, како нешто што постои независно од јазикот,

текстот и текстуалниот авторитет“ (Hariman, 1995: 2324). Хариман открива една поинаква форма на макијавелизам. „Техниката на Макијавели да ги оцрни другите политички текстови како текстови, нужно отуѓени во еден материјален свет, се претворила во реторика на самонаметнување (самопотврдување) и која денес се репродуцира бесконечно“. За Хариман, залагањата за правата на човекот се само слогани, законите за безбедност на работниците се само бирократско формални, политичкиот говор е само реторика.

Но, од друга страна, во ова се крие опасноста. Имено, „ставајќи го својот дискурс над другите писатели, Макијавели поведува напад врз севкупниот политички дискурс којшто мора да ја уништи и неговата позиција“ (Hariman, 1995: 4849).

И ете го првото прашање повторно: како да се чита Макијавели, како да се чита советот на мудриот? Што се однесува до самиот Макијавели, до ден-денес останува неразрешена дилемата: дали тој се додворувал на Медичи или, пак, неговата книга е „мајсторски акт на политичка измама“ – дека тој, всушност, го советува Медичи со надеж дека овој ќе ги следи неговите совети и упатства и дека така ќе ја изгуби моќта и власта.

Ова може да се примени на секоја современа политичка ситуација во која политички аутсајдер го изнесува своето мислење за клучни политички прашања, обраќајќи ѝ се на власта. Поинаку кажано, може да претпоставиме дека во македонската политичка ситуација тој што е на власт може да се најде пред истите дилеми кога му се обраќаат со совет. Да се прашува себеси што и како да мисли за советот и да не може да биде сигурен во тоа дали укажувањето и советот, да речеме, што се однесуваат на зацврстувањето на суверенитетот на македон-

ската држава и што доаѓаат однадвор, односно од тие што не се на власт, се навистина искрени и навистина мудри, или на нив треба да гледа со голема претпазливост. Зашто на советот не може да му се верува, а камоли да се прифати без двоумење, знаејќи дека оној што не е на власт како единствена цел го има токму освојувањето на власта, и знаејќи дека во политиката не можеме да се потпираме на морални правила. Ова е можеби една од првите лекции по макијавелизам што се учи во светот на политиката. Тоа е најчестото добредојде во светот на политичката недоверба и сомничавост – во светот на „политичкиот“ макијавелизам во кој нема добронамерност и во кој нема морални правила. Еквилибрирајќи меѓу наивноста и параноидноста, политичарот на власта набргу ќе мора да ја научи и втората лекција по макијавелизам во политиката – дека тој мора да се соочи со советот, да го отфрли или да го прифати. Во тоа соочување суетата, поистоветувањето на власта со личната мудрост и супериорност може да биде убиствена. Политичката ароганција подоцна, или, за жал, речиси секогаш предоцна, се разоткрива како политичка глупост, а неодлучноста како неспособност. За Макијавели, луѓето се глупави и ирационални, лековерни, заведливи, со погрешни сфаќања (Machiavelli, 1966: 22 глава), а и оние што не се такви, и кои Макијавели ги нарекува супериорни, одлични мажи, често лошо можат да се пресметаат, погрешно да ги измерат работите, зашто човечките работи се во постојано движење (Machiavelli, 1966). Причините за успех или неуспех (во политиката) се во прилагодувањето или неприлагодувањето на времето, вели Макијавели (Machiavelli, 1966: 9 глава). Во макијавелизмот тоа значи добро или лошо да пливаш, да се снаоѓаш или не во политичките води. Но, кај Макијавели тоа значи и разбирање или неразбирање на политичката стварност.

Она што преку ситуацијата на политиката во Македонија може да се научи е поинаку да се чита самиот Макијавели – токму долж императивот за прилагодување на времето кој треба да се чита хегеловски: да се разбере стварноста. Суштествениот аспект на политичката стварност во кој треба да се бара идентитетот, националниот проект на Македонија е артикулиран кај Макијавели.

Во *Владејелойѝ* се разликуваат типови или редови на политичка моќ. Моќниот Медичи е слабиот Медичи, со оглед на националната ситуација на Италија. Ова применето денес кај нас го дава увидот дека оној што е на власт во Македонија е можеби помоќен во однос на опозицијата, но слаб во контекст на меѓународната политичка констелација – во однос на стварниот суверен, на оној што ја има моќта и е надвор од Македонија. И тоа е еден специфичен белег на политичкото денес во Република Македонија. Во политичката игра како што на неа гледа политичкиот реализам (кој секогаш се повикува на Макијавели) свеста за овие релации на типови моќ и манипулацијата со нив може да биде голем адут или – макијавелистички формулирано – средство во политиката. Ако овој увид на кој било начин ја моделира **државната, националната политика**, а не тесната партиска политика, тогаш може да се каже дека веќе во ова (во идентитетните и стратегиските конфликти со моќниот однадвор) на дело е итрината на локалниот ум. *Владејелойѝ* на Макијавели треба да се разбере како основа за конституирање една локална херменевтика која ги разбива, дури и деконструира сите текстови што се однесуваат на политичкото со кои суверенот од повисок тип, од повисок ред, ја легитимира својата хегемонија во однос на локалното (на Македонија).

Белешки

¹ Кога се нарекува Македонија земја од Четвртиот свет, се мисли на конфликтите на идентитет на Македонија на релација со соседите, но и со светските центри на политичка моќ и одлуки.

Меѓу неполитичкото и политичкото насилството спрема другиот и ненасилството на другиот

Да е насилството од вчера, да немало никогаш експлоатација и угнетување на Земјата, тогаш можеби изви-каното ненасилство би можело да го смири спорот.¹

Насилството е животен факт – тоа е постојано присутно во нашиот живот. Митовите, легендите, бајките, историјата на човештвото – избилуваат со примери на насилство. Човекот уште од мал преку нив учи дека постои злото, олицетворено во „зол човек“, „разбојник“, „вештерка“, но, исто така, учи дека добриот и правдољубивиот му се спротивставуваат на злото. Така, и во митот и во историјата се слави јунакот кој го победува злото, кој е секогаш посилен, похрабар од лошиот, но е исто насилен, или и понасилен, од противникот кој го олицетворува злото.

Секој досега познат општествен систем го има, го содржи насилството. Историјата на човештвото често се определувала како историја на војни или класни борби во кои доброто му се спротивставува на злото. Или, како што вели Лешек Колаковски, „низ целата историја трае демонологијата“ – посочувајќи на верувањето дека постојано сме опкружени од другиот кого го демонизираме како зло и кој (ни) е крив за страдањата, неслободата, за бедниот живот.

И денес насилството е присутно како што е присутна потребата да се уништи демонизираниот, да се победи злото. Но, времето во кое живееме денес е време во кое злото може да се

мултиплицира многу повеќе од доброто и тоа најмногу благодарение на технологијата. Развојот на технологијата на човекот говори за тоа дека тој е суштество на насилство, односно учеството или присуството на технологијата во човековиот живот ја поткрепува тезата за насилноста на човекот (ставајќи ја настрана спорната теза дека технологијата го подобрува животот или го овозможува напредокот, тука, во една заострена поставеност, ќе кажеме дека технологијата полесно се употребува против животот отколку заради животот). На технологијата може да ѝ се дадат определби што им се припишувале на најголемите трагедии во историјата на човештвото: ако некогаш чумата „сеела смрт“, тоа денес го може човекот со помош на технологијата. Јазикот не го познава изразот „сеење на живот“. Освен во космогониите, „сеење човечки живот“ – не е можно ни без ни со технологија. „Технолошкиот“ човек може да уништи живот толку многу и брзо како што не може никогаш да роди или, ако бараме помалку, барем да усреќи. Не постои направа, оружје кое може дефинитивно да усреќи стотина души, а камоли да оживее на начин на кој се убиваат стотина души. Технологијата може да спаси живот, да го зачува, но не може да оживее.

Човекот, кој манихејски го дели доброто и злото, кој го демонизира другиот што го носи злото, секогаш ќе биде суштество на насилството, а со технологијата тој ќе биде само поефикасно суштество на насилството.

Една ваква линија на размислување е во духот на *реалистичката* традиција на политичката филозофија која го определува човекот како суштество на егоизам, водено од нагони, пориви да се поседува простор, материјални добра, да се има моќта – суштество на насилство и војна (Machiavelli, 1987, Hobbes, 1967, Clausewitz, 1952).

Наспроти оваа е *идеалистичката* традиција која се потпира врз претпоставката дека човекот е умно суштество кое општествените и политичките проблеми ги решава на рационален начин. Станува збор за политичката традиција која влече корен од Аристотел, односно од неговото учење за човекот како политичко суштество.

Повикувајќи се токму на Аристотеловото значење на политичкото, *насилството* ќе го определиме како *нејолистички факт*, колку и да е тоа наизглед противречно.²

За Аристотел, во политичкиот живот нема место за насилството. Човекот како суштество кое живее во заедница заради добриот живот, со стремежот кон доброто³, прашањата на заедницата ги решава како политичко суштество, **без насилство**. „Да се биде политичен, да се живее во *полис*, значело дека за сè се одлучува преку зборови и убедување, а не со помош на сила и насилство. Според грчкото саморазбирање, присилувањето на луѓето со помош на насилство, да им се наредува, а да не се убедуваат, биле претполитички начини на однесување со луѓето својствени за животот надвор од *полисот*“ (Arendt, 1991: 26ff.). Ова ќе остане едно од основните значења на политиката.⁴

Кај Аристотел, рационалното и политичкото суштество е суштество на праксот [πρᾶξις] (човекот како суштество кое дејствува) и лексот [λέξις] (човекот како суштество што зборува). Тоа значи дека во политичкиот живот, според Аристотел, прашањата што се суштествени за заедница, или политичките прашања, и сите несогласувања се решаваат со дејствување и разговарање. Политиката е решавање проблеми со помош на институции на логосот – каде што победува добриот аргумент. Оттаму, митот, граден врз претпоставки некомпатибилни со други митски или логички погледи, значи

како спротивност на логосот, се врзува со насилството (Heehs, 1994: 1415).

Таму каде што има насилство нема политика, односно нема политички живот и, во крајна линија, нема човек. Зашто, за Аристотел политичкиот живот е природниот живот. Политиката е природата на човекот (Aristotel, 1988: 1253a 3.). Таа му е суштествено примерена. Со други зборови, она што го прави човекот човек е политичкиот живот во заедница. Дивиот човек, варваринот (но, и бог) не ја изразуваат вистинската природа на човекот. Варваринот не се определува ниту со праксис ниту со лексис. Тој не е умно суштество кое зборува и дејствува заради остварување на добриот живот во заедница.

Меѓутоа, митот, бајката и аристотеловскиот дискурс за политичкото го имаат заедничкото во претпоставката за *изоџиџиеносџија на злоџио, вонџиолиџиичносџија на злоџио*. Разбојникот во античките митови најчесто не живее во градот во кој живеат „добрите луѓе“, вештерката во бајките е речиси секогаш сама и изолирана. Варваринот на Аристотел не живее во полисот. Сите тие „се надвор од политиката“.⁵

Целата идеалистичка традиција во определбата на политичкиот човек како рационално суштество на заедницата во себе го носи потенцијалот на насилството затоа што во универзализирачкото таа манипулира со другиот кој е исклучен од таа заедница и не го поседува политичкото. Така, се смета дека слободните граѓани во стара Атина кои учествувале во решавањето на политичките прашања претставувале само една десетина од вкупниот број жители. Sprema другиот (варваринот – радикално другиот, злото и заканата; робот и жената – другиот кој не е ни зло ни закана и спрема кој постои однос на индиферентност), исклучениот од политиката, кој не е слобо-

ден граѓанин, *може да се биде насилен*. Значи, без да го загрози сопствениот статус на политичко суштество, истиот (политичкиот) човек може да биде насилен и спрема политички нерелевантните други (робот и жената како политички индиферентни) затоа што не се политички суштества. Затоа кај Аристотел слободниот граѓанин, носителот на политиката, суштеството на лексис и праксис, во својот дом [οἶκος] може да биде деспот (Arendt, 1991: 30ff).

Според тоа, кај Аристотел ја имаме првата експлицитна теорија на политичкиот живот во кој се исклучува насилството, но и првата теорија во која може да се биде насилен спрема неполитичкиот, спрема другиот (кој, кај Аристотел, не е слободен граѓанин).

Оттаму, политиката е во релацијата на истиот со истиот **која го исклучува другиот и го редуцира на неполитичко суштество**. Политичкиот човек може да го прогонува и да биде насилен спрема неполитичкиот (разбојникот, варваринот). И тој е тогаш јунакот, правдољубивиот итн. – како што рековме погоре. Ова насилство може да биде политички релевантно, но само меѓу истите – политичката релевантност којашто важи и за истиот и за другиот е потисната или исклучена. На пример, за граѓаните на Атина, Македонците се варвари – и како такви тие можат да бидат предмет на политички разговор меѓу истите (слободните граѓани Атињани) во кој ќе се одлучи дали да се војува со нив или не; за нацистите, исто така, Евреинот, кој не само што не ја одразува природата на човекот (која за нив е ариевска) туку е и директна закана за човечкиот род, може да биде предмет на политичка одлука според која ќе биде прогонуван. Варваринот, Евреинот се радикално други и исклучени од политичкото. Политиката постои само меѓу истите (или еднаквите).⁶

Од ова се гледа дека политичкиот човек може да биде насилен, а пак да не ја изгуби способноста за политички разговор. Но, таа способност, ограничена со претпоставката за неполитичноста на другиот спрема кој е насилен, е свртена во друга насока. Тој политички разговара со истиот за да го „разбере“ пред него, со тоа, и пред себе, сопствениот чин, многу често да го оправда, а не да ја разбере другоста на другиот.

Во целата идеалистичка историја претставата за човекот како рационално суштество кое се стреми кон општото, универзалното знаење е редуцирано на политичкиот човек или, поконкретно, на западниот политички човек. Во ваквата редукција може да се разбере парадоксалноста на западните демократии кои до пред само неколку децении истовремено беа и колонијални сили – владејачки со други, што ќе рече, со исклучени од политиката.⁷

Дури во втората половина на дваесеттиот век политичките филозофии кои ја наметнуваа едната политичност како универзална, единствена – единствено примерена на природата на човекот; единствено примерена на родовоста на човекот – ја покажаа својата невтемеленост и се демаскираа како метанаративи, како хегемониски дискурси, во кои универзалното, тотализирачкото станува тоталитарно; во кои доминантното станува потчинувачко.⁸

Врз овој пресврт во гледањето кој ѝ се припишува на постмодерната мисла се гради и поинакво разбирање на ненасилството, оттаму и поинаква политика на ненасилството.

Во таа смисла, тука говориме за насилството спрема другиот зад кое стојат наративите на истиот. Односно, го разгледуваме насилството кое се поврзува со наратив, односно, во кој насилниот чин се врзува со наратив (приказна, рационализи-

ција) кој го објаснува, оправдува насилниот чин. Во таква една наратив-рационализација, прашањето зошто ги убиваш Евреите, добива едноставен одговор: затоа што не се ариевци итн.

Секое насилство кое се повикува на логос (како единствен и универзално важечки), всушност, претставува извртување на логосот во мит. Во таа насока треба да се разбере постмодерната критика, критиката на големите приказни (метанаративите) кои логосот го наметнуваат како мит.⁹ Укажувајќи на овие метанаративи, постмодерното мислење може да поседува исклучително вредна основа за легитимирање на ненасилството како остварување на политиката.

Метанаративите, како референци на насилното дејствување, можат да бидат разни: *метанаративот* за супериорноста на мажот, на белиот човек, наративот за ариевската раса, за историската улога на работничката класа итн. Разоткривајќи се како наративи, тие се разоткриваат како легитимација на полова дискриминација, апартхејд, прогонства, погроми, етнички чистења – на сето она што е белег на тоталитарните општества.

Во суштина, тоа е откритието на постмодерната мисла: дека големите наративи во својата легитимирачка функција на една политика го маргинализираат другиот, отстранувајќи го од политиката. Прифаќањето на ова сознание ја наметнува потребата разгледувањето или истражувањето на проблематиката на насилството (кое се самообјаснува со наративи¹⁰) поинаку да се акцентира. Како суштествен сега се покажува проблемот на претставувањето на другиот, изопштениот, неполитичкиот (проблемот на претставувањето на другиот – англ. *representation of the other*).

Ваквото проблематизирање на идејата за рационалноста и умноста на политичкиот живот зад која стои потиснувањето на

другиот, би можело да претставува теориска основа за секоја опозициска политика (вклучувајќи ја и политиката на ненасилството) која треба да води кон укинување на хегемонистичките наративи, кон поинакво барање на консензуалното¹¹, кон општо прифаќање на неизбежноста на разликата и другоста на другиот. Токму постмодерната критика, за која е типично ваквото преиспитување (Haber, 1994: 113ff), најупорно покажува дека *друѓиоти* не е радикално поинаков, туку дека него истиот го претставува како друг – како оној што не се вклопува или радикално отстапува од определбата на политичкото што ја дава истиот.¹²

Општоаму, ненасилството треба да се разбере како политички или политизирачки појави, напор да се остварат цели на насилството (пред сè, маргинализацијата на друѓиоти и негово исклучување од политичкото), преку политичкување на научниот и филозофскиот дискурс кој е одговорен за нивната „конструкција“ и креирање нов Grundstimmung во кој итние политички се легимираат со овие конструкции, политички ќе го вклучат друѓиоти (cf. Pomper, 1995: 45).

Крајната цел е отфрлање на насилството на истиот спрема другиот како легитимно и политичко, но и отфрлање на сите концепции на ненасилството како политички сурогат кој му се наметнува на другиот, а не му дава пристап кон политичкото и на тој начин го зацврстува во позицијата на друг.

Таквиот потфат суштествено се заснова врз тезата дека сме насилни спрема оние што ни се други колку и да се блиски, спрема оние што ги редуцираме, етикетираме како други, што ни се апстрактни. Оттаму, една од првите задачи во таквиот потфат е да покаже дека сликата, претставата што ја има

истиот (еднаквиот) за другиот (претставувањето на другиот) како неполитички или претполитички – според Аристотеловото значење на политичкото – е една од главните претпоставки на насилството.

Во врска со расветлувањето на прашањето на односот меѓу јас и другиот, пак е неодоимлив придонесот на постмодерната мисла.

Во јазикот на Лиотар, еден од најистакнатите претставници на постмодерната критика, истиот (еднаквиот) и радикалниот друг не можат политички да разговараат затоа што го немаат заедничкиот идиом. Според Лиотар, за разлика од караницата, спорот (*le différend*)¹³ е случај на конфликт меѓу најмалку двајца учесници што не може да се разреши поради тоа што не може да се најде правило кое е применливо за аргументите и на двете страни и врз чија основа би се судело или просудило (Lyotard, 1995: 417). Во спорот, на едниот учесник му се нанесува неправда [*tort*] кога за штетата [*dommage*] што ја претрпува нема начин и средства да ја докаже, да им ја предочи на другите: „штетата никогаш не се случила и твоето сведочење е лажно; или ако се случила, и ти можеш да сведочиш за неа, тогаш не ти е нанесена неправда, туку само штета и твоето сведочење е пак лажно“.¹⁴

Тезата која се гради врз ова разгледување е дека ако насилството произлегува од спор [*le différend*], тогаш ненасилството, „ненасилната политика“¹⁵, треба да претставува надминување на тој спор. Односно, надминувањето на спорот произлегува од укинувањето на претставувањето на другиот во неговата радикална другост. Тоа значи дека патот кон ненасилната акција, кој го укинува апстрактното мислење, го трасираат елементи од другиот кои на истиот ќе му помогнат да го разбере другиот, за да можат конечно да дојдат до заедничкиот идиом.

Ова е во суштина хегеловски предизвик: имено, другиот да се конкретизира до тотализацијата во која ќе биде разбран, ќе стане ист меѓу истите – ќе го здобие атрибутот на политичко суштество. Оттаму, втората задача на политизирачкиот потфат на едно ненасилно дејствување е да укаже на врската меѓу *ај-сјиракјнојо мислење* кое го редуцира другиот (Bloch, 1952: 25ff) и насилството. Зашто *разбирањето на дружиој* е од онаа страна на апстрактното мислење, или во *конкрејнојо мислење* другиот е мислен во својот тоталитет. Разбирањето на другиот е во богатството на определби што истиот ги има за другиот и што другиот може да му ги понуди на истиот.

Меѓу најголемите теориски обиди да се оствари таков еден потфат (на разбирање на другиот), да се покаже неговата големина и важност, се двете студии на најзначајниот претставник на филозофијата на егзистенцијализмот, Жан-Пол Сартр, за Гистав Флобер и за Жан Жене (Sartre, 1952; 1971), во коишто тој дава една од највредните и најинспиративни анализи на односот меѓу истиот (Јас) и другиот.

За Сартр човекот е постојано во конфликт со другиот. Другиот е тој што од мене (субјект) прави објект, што го ограничува моето битие како проект. Погледот на другиот ме соголува, тој е пекол за мене итн., ова се Сартрови ставови. Но, другиот ја претставува и основата на моето битие: „егзистенцијата на другиот ја дава фактичката граница на мојата слобода“ (Sartre, 1953: 606). Исто така, како што вели Сартр, „без другиот, одвај да ја разбираам целосно и отворено оваа страшна нужност да се биде слободен која е моја судбина“ (Sartre, 1953: 450).

Оттаму, тезата на Сартр за конфликтноста на човекот не треба да се разбере како позиција во која се брани тезата за насилството како иманентно на човекот. Насилството кај Сартр

се лоцира во историчноста и идеологичноста на човекот. Така, со *Критиката на дијалектичкиот ум*, Сартр во проблемот на конфликтноста на односот меѓу јас и другиот воведува еден историски, економски момент – недостигот.

Според Сартр, во основата на егзистенцијалната структура на човекот е потребата. Незадоволената потреба, пак, резултира со недостиг. Тоа може да биде недостиг од најнепосредни нешта што му требаат на човека да опстане како живо суштество, но тоа може да биде недостиг на нешта што му го осмислуваат животот како културно, политичко, метафизичко суштество.

Врската меѓу потребата и недостигот е еден од главните елементи во структурата на човекот како битие на проект – како суштество кое надминува ситуација и се самореализира. На тој пат на самореализација, првата пречка е другиот (со својот проект, со својот недостиг).

„Во заемноста, модифицирана од недостигот, другиот е радикално друг“ – тој е закана дури и со смрт. За Сартр, во недостигот што ја определува радикалноста на другоста, лежи „фундаменталната матрица на сите постварувања на човечките односи“. Оттука, конституирањето на радикалното зло, конституирањето на нечовечкото – злото е структура на другиот; оттаму насилството спрема другиот.

Така, според *Критиката на дијалектичкиот ум*, насилството се дефинира како „структура на човечка акција под владејачка на манихејството во рамките на недостигот“. Сартр смета дека свеста за неисполнетоста, недовршеноста, за проектноста (недостигот) принудува на трансцендирање, на надминување на таквата состојба (на недостиг). Кога тоа се прави во една манихејска поделеност на доброто и злото (злото е во

другиот), преминувањето од обвинување на другиот кон насилство спрема него е поизвесно.

Затоа за Сартр, насилството се издава секогаш за противнасилство. Тоа е насилство со кое се бранам од другиот што ми го одзема проектот и ми го создава недостигот. Сартр зборува за контролата на раѓање како пример на импликација на логиката на недостиг. Детето, како иден потрошувач, е непожелно во ситуација на недостиг.

Веќе два века човекот, особено западниот, живее во идеологичност (Mannheim, 1965; Саркањац, 1993). Неговиот живот е обележен од јазот меѓу постојното и вистинското, меѓу стварното и вистинското. Тоа е јазот што Сартр ќе го определи како недостиг, за кој особено историјата на дваесеттиот век ќе покаже дека може да има огромни политички импликации. Свеста за јазот е свест за недостигот. Токму идејата за недостиг имаше голема функција во големите идеологии (метанаративите на нацизмот и комунизмот) коишто огромни маси луѓе ќе убедат во големиот недостиг на нивното постоечко општество и ќе ја постават потребата за негово надминување, укинување, трансценденција. Во таа смисла, и фашизмот и комунизмот, па дури и критиката на колонијализмот на Франц Фанон, имаат заеднички именител во недостигот – сите повикуваат на насилство поради насилство заради укинување на недостигот.

Кај Р. Д. Лејнц, познатиот претставник на британската антипсихијатрија, ова го конституира и односот спрема болеста и лудилото. Лудилото е една форма на радикалното друго (Laing, 1976). Лудилото на другиот е зло кое ме лишува од мојот проект, моето време, енергија. Оттаму, омразата и насилството спрема лудиот. Тоа насилство се толкува како противнасилство против насилството кое му го имплементираме на лудиот и го

чувствуваме како закана за нас „здравите“. Во чувството на недостиг на задоволство, слобода, оствареност, било на ниво на партикуларни мотивации било на ниво на родови мотивации, лудиот со неговата посилна потреба да биде разбран, да му се излезе во пресрет, да му се укаже внимание и да му се даде значење, може да биде закана – тој ми одзема време, пари, енергија, ми го одзема животот или мојот проект. На тој начин, јас станувам негов роб. Јас ја укинувам таа закана со изолација на лудиот. Тој ќе стане средство за мојата трансценденција кога ќе го оставам од патот.¹⁶

Но, и Сартр и Лејнц покажуваат дека противчовекот, злото, лудилото се раѓа само во односот со другите. Сартр во *Сен Жене* открива човечка ситуација во која односот меѓу јас (себноста) и другиот е однос на станување зло заради и поради другите. Кај Лејнц лудилото е заради и поради другите.

Ако е човекот навистина суштество на проект, би можело да се заклучи дека насилството е неизбежно (проектот кој наидува на пречки, го прихранува недостиг – оттаму насилството спрема другиот кој е пречка и извор на недостиг). Сартр често е читан вака.¹⁷ Но, веќе со тезата за лошата вера може да се насети развојот на Сартр кон афирмација на другиот. Откривајќи ја лошата вера како однос на човек кој за неисполнувањето на сопствениот проект вината ја бара надвор од себе, Сартр повикува на целосно прифаќање на слободата, а со тоа и на прифаќање на самоодговорноста.

Од *Белешкиите за еден морал* и студијата за Флобер во филозофијата на Сартр го нема веќе насилството што ги ослободува угнетените, како од времето на неговиот предговор на делото на Фанон *Проконлашките на Земјата* (Fanon, 1968) – кај зрелиот Сартр акцентот не е веќе на слободата, туку на братството.

Ситуацијата на недостиг не мора да се толкува како вина на другиот, како насилство на другиот врз мене од кое мора да се бранам со противнасилство. Деструктивноста да се замени со креативност – тоа е пораката на Сартр. Да надминеш ситуација не значи да ја негираш, туку да го пронајдеш, измислиш начинот да излезеш од неа.

Откривајќи ја примордијалната улога што ја има мајката, Сартр на целото свое дело му дава нов квалитет: во афирмирањето на другиот, погледот на другиот не е веќе тој што соголува, што постварува – во погледот на другиот треба да се најде погледот на мајката. Според хуманизмот на зрелиот Сартр кој ја афирмира другоста на другиот, секое насилство е насилство против човекот: „уништувајќи ја во противникот нечовечноста на против-човекот, можам стварно само да ја уништам во него човечноста на човекот и во себе да ја остварам неговата нечовечност“.

Оттаму е барањето на Сартр да се разбере другиот. Во ширината на ова барање што го поставува Сартр и насилството е феномен кој може да се разбере во неговиот контекст, во неговата ситуација. Насилството треба да се разгледува во историската конкретност на ситуацијата, зашто таа те прави таков каков што си (Сартр во студијата за Жене убедливо покажува како контекстот, конкретноста на ситуацијата, ја прави таквоста на некој).¹⁸

Следствено, ненасилството (на другиот) треба да се постави како дејствување кое своето објаснување треба да го има во разбирањето на ситуацијата (на другиот).

Во таа смисла, ненасилството е конкретизирање на политичка или животна ситуација во која се отстрануваат *нараштивите* кои повикуваат на насилство и во која се надминува

демонизирањето на другиот, во која се укинува неговото етикетање како радикално друг, кој е неполитички. Основен услов за остварување на секоја стратегија на ненасилно дејствување останува да биде постојаното соочување со апстрактноста на мислењето кое го определува поинаквиот друг како суштество кое (на еднаквиот) „му го одзема проектот“, кој е извор на недостиг. Другиот (или другиот кој во својата радикална другост е насилниот или потенцијално насилниот) во своето ненасилно дејствување треба да ја отстрани својата стигматизираност за повеќе да не биде израз на злото, односно да го освои правото да го поседува потенцијалот на доброто како истиот (еднаквиот) кој него го исклучува од политичкото.

Ненасилството е потфат во кој другиот ја конкретизира претставата за себеси кај истиот за да се оддалечи и избегне од радикалноста на другоста која му ја наметнува истиот.

Прашањето не е толку како да се разработат техники на ненасилство, колку да се открие тоталитетот, животната форма, објективниот дух, милјето, контекстот, во кои се раѓа насилството, односно во кои се раѓаат ситуациите или неодржливите позиции во кои се прибегнува кон насилство.

Надоврзувајќи се на ова прашање, сега како суштествено се поставува прашањето *како* да се воспостави таков еден свет на сартровска слобода во кој нема потчинетост, во кој поединецот е во постојан дијалог, конфликт-конфирмација со другиот.

Оттаму, политиката на ненасилството, наоѓајќи здрава основа во теоријата на интересубјективност и интерперсоналност како кај Сартр и Лејнц, не би смеела да остане рамнодушна на предизвикот во себе да ја инкорпорира конфликтноста на човекот и различноста и другоста на другиот во една сартровска смисла. Со други зборови, таа мора да го бара

одговорот за тоа кој е другиот, почнувајќи барем со една филозофска антропологија (како кај Сартр).

Ненасилната политика се заснова врз ставот дека другиот е моја основа – другиот кој треба да се разбере. Ваквата ненасилна политика истовремено ќе мора да му се противставува на апстрактното мислење. Тоа значи дека ненасилната политика треба да го развие разбирањето кај оној спрема кој е насочена. Тоа треба да биде разбирање на поинаквиот друг од страна на истиот кое ќе биде тотализирачко, во кое другиот се гледа во контекст, се конкретизира.

Ненасилството е пат (по кој оди другиот, потчинетиот, редуцираниот, исклучениот од политиката) на поставување односи во кои истиот ќе го прифати другиот како различен. Пат со кој се поставуваат основите за политички разговор во кој се укинува другоста на другиот, во кој се наоѓа заедничкиот идиом во кој може да се разговара за разликите.

Ненасилната политика која сака да биде ефектна мора да учествува во поставување нов *Grundstimmung* во кој другиот ќе биде составен дел на политиката (на истиот, еднаквиот) во која не мора да докажува дека ги поседува лексис и праксис.¹⁹

Оттаму, ненасилството треба да се разбере како *полиитизирање* на односот меѓу еднаквиот (истиот) и другиот во кој потчинетиот друг дејствува и зборува со цел да наметне политички квалитет на тој однос во кој ќе можат да се откријат и разбијат наративите што стојат зад насилството (насилството на еднаквиот спрема другиот), но и против-насилството (насилството како реакција на другиот спрема насилството на еднаквиот). Зашто, другиот (потчинетиот, изопштениот, исклучениот од политиката), што се стреми да се избори за политички статус на истиот, исто така, може да го користи на-

силството и да се повикува на наративи кои го оправдуваат неговото насилство како одбрана од насилството на неговиот друг како противнасилство.²⁰ Но, сè додека тој на овој начин, всушност, ѝ помага на другата страна (на еднаквиот, истиот) да го оправда насилството (според општото место дека насилството раѓа насилство) во нивниот однос нема политика.

Поставувањето наративи за ненасилно дејствување значи поставување политичка основа за доближување на еднаквиот (истиот) и другиот врз која еднаквиот (истиот) ќе може да го разбере другиот, а не само себеси и врз која би се градел тој заеднички идиом.²¹

* * *

Во суштина, тука разгледаваме две тези: тезата дека насилството на истиот спрема другиот за истиот е легитимно (продолжување на политиката со примена на сила) и тезата дека ненасилството му се наметнува на другиот кој е неполитичен или претполитичен и кој треба да научи да биде политичен и ненасилен. Следствено, прифаќањето на „потребата“ дека треба да го изучуваме ненасилството, да се учиме на ненасилство (на ненасилни методи, ненасилно дејствување) во Република Македонија е, всушност, признавање на неполитичноста (според Аристотеловата определба на политичкото) на македонскиот граѓанин – дека тој е друг и дека е насилен или потенцијално насилен и дека допрва треба да влезе во политичкото.

Ако човечката суштина се исполнува во остварување на барањето „да се живее тотално, да се живеат тотално желбите“, нужна е тотална политичка дејственост, а до неа ќе може да се дојде преку **политичката** борба која од заострувањето на спротивноста меѓу политичкото и неполитичкото

ќе води кон конечно **укинување на ненасилството кое другиот го фрла другиот во претполитичкото – укинување на однадвор наметнатото ненасилство кое го укинува политичкото на државата Македонија.**

Белешки

¹ Од предговорот на Жан-Пол Сартр во Fanon, 1968.

² Имено, се зборува за политичко насилство, се вели дека војната е продолжување на политиката со други (насилни) средства. Но, ние тука ќе го ограничиме политичкото на едно аристотеловско значење. Ваквата определба треба да го олесни објаснувањето на главната теза која тука ја изложуваме.

³ Aristotel, 1988: 1252a 15: „Секој град е некое заедништво и секое заедништво е сложено заради некое добро – сите прават сè заради она што им се чини добро – ...сите заедништва тежнеат кон некое добро...“ (Aristotel, 1988: 1252a 15); колку за илустрација дека ова е суштествено и во современиот политички живот, го наведуваме Вил Кимлицка, еден од највлијателните теоретичари на либерализмот, кој го втемелува либерализмот како нормативна политичка филозофија, истакнувајќи дека: „нашиот основен интерес е да водиме добар живот, да ги имаме оние работи што го прават добриот живот“ (Kumlicka, 1989: 10).

⁴ Зборот политика, се разбира, во античка Грција ги нема значењата што ги има денес. Кај Аристотел има две значења. Првото се однесува на способноста да се дејствува заради градот (државништво), а второто се однесува на градот и заедништвото и заедничките прашања.

⁵ Спореди со кусата анализа на разликата меѓу разбојникот и градот-држава во Strauss, 1971: 95.

⁶ „Во светлината на фактот дека Евреите се сметале себеси за Избран народ тие не ги прифаќале другите како 'еднакви' и таа разлика станала очигледна за време на светите војни кои ги воделе со божји благослов и Неговата директна интервенција... Во текот на периодот на непријателство, противниците биле убивани без никаква разлика...“ (Švab, 1995: 275). Дистинкцијата меѓу непријател и противник која Шваб ја поставува во својот текст, може добро да го илустрира нашето разликување на политичкиот човек како ист меѓу истите (или еднаков меѓу еднаквите) од неполитичкиот човек како друг (кој не е еднаков).

⁷ Прашањето на претставата за другиот е најсуштественото во постколонијалната критика.

⁸ Види Foucault, 1976, 1973; Lyotard, 1984. Во таа смисла, „крајот на историјата“ на Фукујама, главно, се толкува како историско легитимирање на либерализмот како оној конечен заеднички идиом во кој се решава спорот сфатен во најшироката политичка смисла. Но, може да се толкува и како наметнување на еден **наратив** и дека во името на тој **наратив** може да се употребува сила спрема тие што му се спротивставуваат (во рамките на овој наратив насилството може да биде легитимно – легитимното насилство тогаш е „употреба на сила“, но не е насилство). Дискурсот за ненасилството сфатен како дискурс на неусогласеноста на постоечкото или стварното и вистинското, како дискурс за вистинското општество, е дискурс на трансценденција. Но, тој со тоа ја носи опасноста да прерасне во проект (општествен, национален, глобален итн.), и само на многу суптилен или перверзен начин да ја смени формата на насилството (спореди го ова со Бодријар кој зборува за новото насилство: „војната повеќе не произлегува од политичката волја за доминација, од витални пориви, од антагонистичко насилство, туку од волјата за наметнување на општ консензус со помош на одвркање. Ова консензуално насилство може да биде, исто така, убиствено како и насилството во некој судир, но неговата цел е да го отстрани секое натпреварување за превласт“ (Bodrijar, 1995: 478).

⁹ Особено делата на Фуко и Дерида, кои, како што истакнува Рој Бојн, опоменувачки укажуваат дека „тотализирачките моќи на чистиот ум се колку митски, толку и терористички *без оґлед кој ѝолаґа ѝраво на нив*“ (Boyne, 1990: 169).

¹⁰ Значи, насилството зад кое стои идеалистичка концепција на политичкиот човек.

¹¹ Во таа смисла, на пример, треба да се разбере и барањето на дискурстеоријата за втемеленост на знаењето како основа на секој дискурс и напорите за конституирање на една универзална етика (види Apel, 1988; Habermas, 1984; Hösle, 1994).

¹² И во пристапите кои го разгледуваат феноменот на насилството или ненасилството го имаме секогаш, повеќе или помалку, сокриен проблемот на идеолошкото или тотализирачкото политичко – проблем на *нарајивоиѝ*. Зад секоја анализа на насилството или ненасилството може да се најде некој метанаратив кој легитимира. Така, на пример, Грег (Gregg, 1971) вели дека е погрешна марксистичката теза дека насилството има врска со кла-

сното општество (дека насилството треба да се бара во конфликтот меѓу владејачката класа и класата на пролетаријатот) и дека корените на насилството се подлабоки, т.е. за него, психолошки. Кај Грег има една анализа на ненасилството која го разоткрива главниот наратив во марксизмот (за класната борба), но неговото неприфаќање на различноста на комунизмот, исто така, може да се објасни со неговата појдовна позиција која се потпира на наративот за капитализмот како единствен систем во кој е можна демократијата.

¹³ Повеќе македонски теоретичари наместо спор го употребуваат зборот раскол.

¹⁴ Lyotard, 1995: 424; види Daring, 1993, каде што *le différend* се применува во анализата на постколонијалниот дискурс: „Запад ги става колонизираниите во *le différend*“.

¹⁵ Го употребувам овој израз *ненасилна ѝолиџика* во наводници зашто сметам дека е плеоназам. Според мене, концепцијата на ненасилството во основа му се наметнува, му се нуди на **неполитичкиот** – додека на политичкиот му се нуди политика (во која се подразбира дека нема насилство).

¹⁶ Како што покажува Лејнц, ова може да се примени на планот на етнички, расни и воопшто на сите политички односи (Laing, Phillipson & Lee, 1966).

¹⁷ На пример, Arendt, 1970.

¹⁸ Ситуација контекст, а не психички стимули – Сартр ја критикува психологијата, односно психологизмот.

¹⁹ Потфатот на Ганди би можел така да се определи.

²⁰ На пример, како кај Фанон.

²¹ Оттаму, присутноста на стратегијата за европеизација, приближување кон европските текови итн., во секоја политичка агенда на земјите во транзиција треба да се разбере и како напор за обезбедување на тој заеднички идиом во кој би се надминале споровите меѓу државите. Барањето да разговараме како Европејци (еднакви со еднакви), а не како Балканци (исти со другиот), поставувано од министри на надворешни работи до филозофи, јасно оди во оваа насока.

Дали насилството е единствената опција (Дали Уставот на Република Македонија е причината за конфликтот од 2001 година)

Наративи

Изминативе години поголем број луѓе од науката се обидоа да објаснат што се случи во Македонија 2001-та година и притоа сите наведуваа разни причини. И сè уште нема едно прифатливо објаснување. Кај Албанците кои го објаснуваа конфликтот, причините се многу едноставни: еднаш Уставот се лоцираше како причина, другпат долгогодишната репресираност на Албанците во Македонија, третпат високото образование во Република Македонија кое ги дискриминира Албанците, и сè тука негде околу правата и репресираноста.

Македонците (кои се обидуваат да го разберат конфликтот од 2001-та година) се многу повеќе збунети, понекогаш параноични и наративно неуедначени. Таа неуедначеност се огледаа во тоа што нема само една приказна за тоа што, навистина, се случило) Има многу повеќе сценарија: дека САД го имаат подготвено ова, дека зад ова се кријат интереси на големите нафтени компании кои планираат нафтовод преку Македонија, дека тоа ја вклучува и Русија; понатаму, дека зад конфликтот стои идејата за голема Албанија и дека конфликтот сè уште не е завршен, дека сами сме криви (во смисла дека ова е резултат на внатремакедонската разединетост – како што ни покажуваат разотидувањата меѓу СДСМ и ВМРО-ДПМНЕ; дека војната е договорена и фингирана од ВМРО-ДПМНЕ И ДПА заради партиски интереси или лични интереси на лидерите,

дека имало и договор меѓу СДСМ и ОНА; дека ова е само прелевање на кризата од Косово; дека нема врска со обесправеноста и дека зад сето стојат криминално-политичките нексуси во регионот, албанската мафија... Некои, во обидите да го разберат конфликтот ги комбинираат елементите, но важно е дека бројот на обиди да се објасни конфликтот (а со тоа и бројот на причините) е поголем отколку кај Албанците или кај оние кои се на страната на Албанците...

Едно е сигурно, далеку сме од објаснувања кои ќе се наречат и научни (не во смисла дека се апсолутно објективни, универзални, туку во смисла дека се правени во една научна дисциплина, дека притоа се почитувала политиката на дисциплината) и политички општо прифатливи (што би значело дека би се инкорпорирале во она што се нарекува државна наука).

И кај едните и кај другите станува збор за наративи, редуцирања, персонални конструкти. Но, со таа разлика што албанските наративи имаат заеднички именител и полесно се заокружуваат. Тие се блиски по наративните елементи и можат да се сведат на еден основен наратив – борба за права. Нивниот пат од мит-наратив преку историски-наратив кон една историја како научна и објективна дисциплина е поизводлив.

Македонците потешко можат да дојдат до еден наратив. Македонскиот теориски блок нема центар кој ќе ги организира сите тие различни, дури и противречни приказни во една голема. Тука се отвора проблемот на дисциплините во општествените науки кои сè уште се соочуваат со проблемот на напуштена политика на дисциплината. и сè уште неконституирана нова политика на дисциплината¹.

Во секој случај и едните други објаснувачки обиди покажуваат барем три работи.

Прво, општо за сите обиди е дека не водат сметка за врската меѓу науката и политиката на научна дисциплина. Не водат сметка за врската меѓу науката и научните институции, како што не земаат предвид дека во крајна инстанца интерпретациите добиваат карактер на научност во дисциплините на моќта, или, во државната наука. Државата, поточно националната држава е изворот на моќта кој им ја дава научната легитимност на историско-политичките интерпретации. Не се тоа медиумите и граѓанските иницијативи, иако, тие учествуваат во дебатите, туку научните институции во кои е можен континуумот нормативна дебата-научна дебата-интерпретација-разбирање-педагогија. Да објаснам, со примерот на историјата. Научно е она што влегува во учебник, откако ќе ги помине нормативните дебати и има поддршка од политиката на дисциплината која пак е определена од владејачкото политичко расположение. Ова кај нас сè уште го нема и тоа се гледа по тоа што врската меѓу политиката, политиката на дисциплините и самите дисциплини постојано се остава недопрена со флоскулите: политиката на политичарите, а историјата на историчарите.

Никој не ја зема предвид наративноста². Во легитимирањето на албанските (националистички) интерпретации на воената криза и делегитимирање на македонските (националистички) интерпретации, и обратно, во легитимирањето на македонските („националистички“) интерпретации и делегитимирањето (нихилацијата) на албанските (националистички) интерпретации наративноста е изгонет атрибут. Политиката е сè уште модерен феномен и во неа сè уште нема места за пост-модерни увиди и деконструкции на наративите.

Трето, како општ заклучок на првите два недостатоци, е тоа дека робуваат на начини на мислење кои се застарени и

постојано изложувани на критики во текот на целиот дваесетти век.³

„Обесправеноста“

Колку што дозволува просторот, јас тука ќе се обидам да ги објаснам малку поподробно методолошките недостатоци на објаснувачките наративи врз примерот на тезата според која обесправеноста на Албанците е причина за воената криза. И, притоа, некогаш експлицитно, некогаш не толку, ќе се повикам на неколку релевантни теориски придонеси кои се занимавале со односот знаење и дејствување, знаење и интеракција⁴.

Најнапред, еве неколку прашања за кои нема, за мене и за дискурсите на кои се повикувам, прифатливи одговори. Ставот, тезата дека обесправеноста на Албанците е причина за војна го поставува прашањето дали ова важи нужно и дали ги опфаќа сите што се само Албанци и сите што се чувствуваат обесправени. Да земеме еден пример. Кога албански интелектуалец го изјавува ова на некоја конференција во време на кризата дали може да се заклучи дека и тој има оружје и дали се чувствува толку обесправен да го употреби. Ако нема оружје прашањето е дали е спремен да го земе в раце и да се бори, и ако не е спремен да го стори тоа, тогаш врз основа на што тој се воздржува да го стори тоа – доколку е обесправен и доколку од ставот за обесправеноста нужно следи војната. Неговите одговори можат да бидат најразлични: страшливец сум, стар сум, не знам да пукам, лично не сакам оружје, не можам да прифатам некој да ме обвини за убиство и злосторство, моето место е во политиката, а не во планините итн. Ако тој се из земе себеси од вооружено дејствување тогаш прашањето е кој му

дава право да зборува во туѓо име, и како воопшто може да зборува во туѓо име на илјадници што се фатиле за оружје. И да прифатиме дека тој го претставува политичкото крило на вооружените, повторно останува прашањето зошто легитимните политички партии, барем со раководствата, не се вклучија во оружената борба, туку само некои нивни членови. Конечно прашањето е зошто сите военоспособни Албанци не се вклучија во борбата, туку само еден многу мал дел од нив.

Сакам да покажам дека има многу нерасчистени прашања во врска со тезата дека обесправеност е причина за војна. Во светлината на војната, навистина е проблем да го објасните присуството на албанските партии во власта од самостојноста на Република Македонија до денес, и да објасните зошто тие, да речеме, не беа бојкотирани од нивниот електорат (поради неспособноста преку институциите да го решат прашањето на обесправеноста), и зошто немаше насилство спрема нив. Со поедноставен јазик ако толку лошо ги претставувале интересите на обесправените, зошто не се претпоставило дека треба да бидат сменети, да се изберат нови; зошто, да речеме, немаме ниедно⁵ граѓанско здружение на Албанците кое долгогодишно ги критикувало неуспешните албански политичари од сите партии на овој план. Понатаму, на голем број луѓе не им е јасно како и зошто по кризата во Србија и Косово 1999 година кога во Македонија влегоа повеќе од 300 000 бегалци од Косово, работите не се движеа кон поголема толеранција, меѓусебно разбирање и солидарност, туку кон војната од 2001. Кризата од 1999 покажа дека граѓаните во Република Македонија можат и такво нешто да надминат со сите одрекувања, стравови, некои со активно помагање, некои со крајна пасивност или рамнодушност. Имено, покажавме дека и како држава и како гра-

ѓанство (се разбира, со помош на меѓународните фактори) можеме без насилство да се справиме со криза од такви размери. Исто така, прашање е какво место има Ван дер Штуловиот Универзитет во низата од причини кои ја донесоа војната. Дали ја зголеми обесправеноста или не. Поентата е дека има повеќе настани во скорешната политичка историја на Македонија со оглед на кои би се очекувало дека работите со албанското малцинство и нивните права одат кон подобро, а не кон полошо.

На прв поглед ова изгледа како софистерија. Меѓутоа, работите може да стојат поинаку. Она што е важно да се каже дека во објаснувањата на колективните акции на луѓето има огромен број непознаници и дека тие најчесто (особено во политичките аргументации) се редуцираат или потиснуваат. Јас тука се повикувам на два пристапи кон ова. Првиот би бил витгенштајновскиот пристап кон проблемот на односот меѓу знаењето и дејствувањето на планот на поединецот (ќе се обидам да ги разгледам нештата преку практичниот силогизам). Вториот би бил оној кој произлегува од истражувањата на Норберт Елиас кој се однесува на фигурацијата, односно на испреплетеноста на односите на меѓузависност на планот на поединците, групите и државите.

Барањето причини во општествените настани според застарените модели на аргументација кои се, инаку, сè уште, присутни во политичкиот говор, води кон наративи кои немаат речиси никаква познавателна вредност, и кои откриваат причини таму каде што нема.

Далу Уставот е причина за војната

Да земеме дека причината за кризата е во она што пишува во уставот. Меѓутоа, прашање е дали менувањето на уставот пак може ништо да не смени. Менувањето на уставот не нужно е решение за обесправеноста.

Од каде, пак, уверувањето дека менувањето на уставот само по себе ќе ги смени работите, кога и тоа е соочено со илјадници неизвесности и односи на меѓузависност? Тоа треба да се бара во модерноста на политичките дискурси, но за поопстојно елаборирање на ова тука нема место.

Тука ќе се задржиме на прашањето на монокаузалност. И веднаш да кажеме дека на тезата за монокаузалноста во односот обесправеност и вооружена борба за права и се спротивставува тезата дека активностите на „борец за права“ се битно определени од поединецот и неговиот контекст (секојдневен, интерсубјективен, културен, социјален, политички итн.), а не од идеологијата на која се повикуваат.⁶

Терористичка организација

Ова ќе го покажам врз примерот на терористичката организација која се повикува на одредена идеолошка концепција, која своите активности ги објаснува со идеологеми и на тој начин ги оправдува. Она што веднаш може да со посочи како суштествен проблем е тоа дека иако поседуваат парцијализации, фрагменти на една определена идеологија, на која се повикуваат во објаснувањето на своите акции (марксизам, комунизам, слобода, разотуѓување, укинување на експлоата-

цијата, борба за човекови права) тие, сепак, се разликуваат од поинаку организираниите групи (како на пример, партиите, граѓанските здруженија и сл.) кои се повикуваат на иста идеологија.

Еве ги суштествените разлики:

1. Пред сè, различноста на идеолошките парцијализации инкорпорирани во нивните наративи кои претставуваат идеолошка основа на дејствувањето. Ако останеме на нашиот пример, тука лесно може да се најде различноста меѓу една терористичка организација и една партија, кои подеднакво се повикуваат на обесправеноста. Терористичката организација ги бира оние елементи кои по-успешно влегуваат во нарацијата за потребата од вооружена борба за колективни и индивидуални права (познати се толкувањата на ОНА⁷ дека не беа против македонскиот народ туку против државата со што ја делегитимираа само власта; притоа, албанските партии не можеа толку отворено да ја делегитимираат власта зашто и самите учествуваа во неа).
2. Различните политики на знаење (со стратегиските компоненти: легитимација, нихилација и терапевтика). Од горната точка – терористите се легитимираат како ослободители и ги нихилираат државата и институциите. Партиите како политички субјекти, од своја страна, пак, не можат да ја нихилираат експлицитно државата и власта, (албанските) партии нихилираат поединци кои ги сметаат за носители на (македонскиот) хегемонизам и национализам. Меѓутоа, како субјект на терапевтика – за сите еднозначно се наметна Али Ахмети – како човек жртва на децениската обесправеност, додека кај албан-

ските партии немаше таков субјект (тие беа во политиката и не можеше лесно да се прикаже некој политичар како жртва).

3. Различната специфична поврзаност на идеолошкото знаење (како **идеолошко** знаење⁸) со друго **еидолошко** знаење⁹, како научно знаење, како поинаков и актуелен *Weltanschauung*, како морално наследство, како културно влијание. Така, на планот на идеолошкото знаење се преземаат концепциите за демократија и рамноправност, но не се преземаат концепциите на строг Шмитовски (Карл Шмит) суверенитет во кој државата има монопол на сила и легитимност од политичкото да ги исклучува терористите, ако еднаш ги препознае како такви (свеж пример се изјавите на американскиот претседател Џорџ Буш дека со терористи не се разговара, дека со нив не се преговара). И тука може да се даде пример. Така, ОНА мешаше (или комбинираше) елементи од американскиот либерализам, со наративите за ослободителната борба на Американците со Британската империја, со елементи од историскиот материјализам на марксизмот¹⁰ (особено крутата концепција за односот меѓу поединецот и државата како директен и единствен).

Моралното наследство, пак, може да има поголемо влијание во градењето на мотивациската основа на дејствувањето на ОНА отколку што се претпоставува, но токму тоа е најмалку понудено како мотив или објаснување или како суштествен елемент во градењето на наративот кој и се нуди на меѓународната јавност. Тука мислам на моралното наследство спрема албанскиот народ и спрема генерациите кои имале неуспешни обиди на

револуционерни промени. (Интересно е дека во 2001 година меѓу борците за ослободување веќе може да се вклучуваат и деца на генерациите кои 1981 година имаа неуспешен обид да се изборат за статусот на Косово како република – ова се разбира допрва треба да се анализира како социјално-психолошки феномен и тука го ставам како нафрлање). Мислам дека моралното наследство како дел од покомплексното културно влијание е далеку од тоа да биде занемарлив чинител. Во секој случај, она што тука е доволно да се каже е дека во градењето на наративите се бираат оние елементи кои ќе го оправдаат вооруженото насилство како начин за стекнување права (долгот спрема родителот, народот и легитимирањето пред меѓународната политичка јавност одат заедно).

4. Различноста на интерпретациите на човечката, поединечната, заедничката и општествената акција, кои се определени од споменатата специфична поврзаност, од која следат и хиерархизациите на акциите, (кај ОНА тоа беше поинаку – ќе се организираат вооружени групи, ќе се прават известувања, ќе се прават сајтови на интернет итн.; кај албанските политички партии поинаку- ќе се разговара, ќе се бојкотира, ќе се закануваат, ќе предупредуваат (во охридскиот договор учествуваа албански политички партии, а не и ОНА).
5. Различен однос спрема оружјето и, воопшто, спрема различните облици на закана по живот. Ова е, според мене, сепак, најсуштествената разлика. Терористот кој му се заканува на туѓиот живот и нетерористот кој се бори за истите права за кои и терористот се разликуваат, најсилно токму тука – во односот спрема оружјето.

Тука се соочуваме со проблемот на односот меѓу една хуманистичка ориентација (на почитување на туѓиот живот) и интернализираната идеологија (на наративот кој ги оправдува дејствувањата на поединците), која сепак не е исклучиво определена од таа одредена идеологија; значи, се работи за проблемот на односот меѓу почитувањето на сопствениот живот и туѓиот живот кај поединците кои ја интернализирале и кои ја носат идеологијата, и кои треба да ја остварат (во нашиов случај, да се надмине обесправеноста).

Станува збор за исклучително сложено прашање на кое, повторно, **не** може да се одговори без остаток ни со набројување на фактори, економски, политички, културни историски. Стојам на становиштето дека на етиологијата на насилството сепак ѝ се измолкнуваат многу нешта.

Фигурациските модели (според Норберт Елиас) на човековото дејствување покажуваат дека каузалноста е навистина проблем во објаснувањето на постапките и дејствувањата на поединците и групите. Не постои чисто индивидуална акција која е еднозначно определена од слободната волја на поединецот. Поединците живеат во односи на фигурација, што ќе рече во испреплетеност на односи на меѓузависност.

Да го земеме терористот кој поседува еден сопствен персонален систем на знаење. Терористот кој комуницира со една идеологија не мора да се согласува со неа во поглед на интерпретацијата, изведбата на сопствената насилна акција и не мора да се согласува со сопствената подреденост во остварувањето на големиот проект кој го водат други, а тој е извршител, или само извршител (не морам да бидам само работник кој со работата ќе придонесува во остварувањето на големиот проект на комунизмот – можам да бидам и терорист;

или, не морам да бидам само лојален гласач на албанските партии, туку можам борбата за права да ја водам и подиректно и посамостојно).

На ова место треба да се истакне односот што тој го има спрема “вонидеолошките фактори“ – значи не само практиката на моќта, изведувањето и формата на остварувањето на идеологијата, туку и толеранцијата, агресивноста и други особини кои можеме да ги разгледуваме повеќе *социопсихолошки* отколку политиколошки.

Од знаење кон акција (практичен силогизам)

Значи, не постои прост однос знаење-интенција-акција. Како што вели Брус Он во својата анализа на интенцијата и верувањето:

„1. Интенцијата по себе нема, општо земено, никакво посебно влијание врз надворешното однесување на поединецот.

2. Верувањето по себе нема посебно влијание врз однесувањето на личноста.

3. Индивидуалните интенции и верувања ,се комбинираат‘ во погодни околности за да произведат интенционално однесување“.¹¹

Значи, следејќи го Он, во специфичната комбинација на верувањата (во нашиот случај, на разни парцијализации или на идеолошкото и неидеолошкото знаење), и тоа во „погодни околности“, треба да се бара објаснувањето на акцијата на поединецот воопшто, а со тоа и на терористот.

Оттаму, интернализираното идеолошко знаење не може да биде еднозначна основа за исти (идеолошки) акции на различни идеологизирани поединци. Истото идеолошко знаење не про-

дуцира иста акција. Всушност, нема граница на можните начини на кои еден човек што поседува некое верување, мнение, би бил наведен, **наклонет** да се однесува, или дури чувствува, „затоа што мислите и ставовите следствени на даденото верување на човекот ќе зависат и од други верувања, ставови и слично“. ¹² Намерите на поединецот можат да бидат јасни и силни, но има различни начини според кои тие можат да се реализираат ¹³.

Всушност, туку го имаме проблемот на односот меѓу знаењето и дејствувањето и проблемот на инструкцијата и изведбата. Нему ќе му пријдам преку еден класичен проблем (уште од Аристотел): тоа е проблемот на практичниот силогизам. Силогизмот има две премиси и конклузија – сите заедно се нарекуваат заклучок.

Сите го знаат најпознатиот силогизам:

Сите луѓе се смртни

Сократ е човек

Значи Сократ е смртен (нема акција).

Меѓутоа, практичниот силогизам се разликува од обичниот по тоа што конклузијата е дејствување.

На пример:

Сите мажи се женат;

Јас сум маж;

Значи се женам или ќе се женам (има акција).

И да се вистинити двете премиси (иако не се – сите мажи не се женат) конклузијата (дејствувањето) не следи (не ме принудуваат со логичка нужност) веднаш или кога било да се женам.

Да ги споредиме овие силогизми со изворните на Он: „1. Сакам утре да бидам богат (или, би сакал утре да бидам богат)

2. Доколку не го убијам вујко ми, утре нема да бидам богат.
 3. Затоа, морам да го убијам вујко ми“.¹⁴

Меѓутоа, како што уидува Он, односот меѓу знаењето и акцијата сепак не е така еднозначен и едноставен:

„Апсурдно е да се претпостави дека некој кој го прифаќа (1) и (2) е логички принуден воопшто да убие некого“.¹⁵

Еден пример може да биде даден како парафраза на приведениот пример на Он: 1. Сакам да живеам во комунизам (се работи за верување на поединецот, кое, патем, за идеологијата, која го поврзува со класната свест, е една речиси нужна, историска детерминирана даденост). 2. Ако не учествувам во револуцијата, нема да живеам во комунизам 3. Според тоа, морам да учествувам.

Или: 1. Сакам да живеам во комунизам. 2. Ако не го прифатам социјализмот, нема да живеам во комунизам. 3. Затоа, морам да го прифатам социјализмот.

Се гледа дека постои јаз меѓу знаењето и дејствувањето што се објаснува со повикување на тоа знаење.

Но, да разгледаме уште еден пример. Да ја земеме изјавата „го убив зашто го мразев“. Колку и да стои убиецот на ова објаснување и тоа да се совпаѓа со фактите, омразата, повторно не е причина за убиството. Таа е дел од приказната на убиецот, но таа не е причина. Можно е убиениот да бил воопшто омразен, од сите, неговата жена можеби го мразела повеќе од сите но пак не го убила. На ова објаснување лесно му се спротивставува објаснувањето дека го убил зашто имал таков и таков однос спрема употребата на оружјето, затоа што оружјето се наоѓало при рака, затоа што бил глупав, некреативен (можел да смисли поперфидни начини да го казни оној што го мрази); го убил затоа што робувал на физиологијата на машкото (има

и такви истражувања кои покажуваат дека мажот помалку се премислува од жената – затоа, според овие истражувања, има повеќе мажи криминалци, крадци, убијци); понатаму, го убил затоа што бил фрлен во неподнослива позиција, затоа што бил испровоциран, затоа што се нашол во таква ситуација, во тој и тој контекст, во такви и такви односи на меѓузависност.

Накусо, воопшто е грешка вака да се редуцира комплексот на моменти кои создаваат еден настан (на пример, настанот убиство да се редуцира на омразата што убиецот ја имал спрема убиениот).¹⁶

Да го разгледаме сега наративот за обесправеноста како идеолошко знаење односно како интернализирано идеолошко знаење, како знаење кое е сместено меѓу другите знаења кои ги поседува поединецот и кои ги применува во секојдневниот живот.

За да се надмине обесправеноста треба да се дејствува. Ова е барање кое денес никој не го оспорува. Но дека треба да се дејствува со насилство, а не со политика (со Аристотеловите главни обележја леџис и праџис) тоа е веќе конклузија која не следи и, оттаму, е спорна и оспорувана.

Да земеме сепак дека е ова идеолошкиот фрагмент кој е интернализиран: „обесправеноста се надминува само со вооружена акција“.

Прашањето кое го имаме тука е како идеологијата преку парцијализациите (обесправен сум; обесправеноста мора да се надмине; таа се надминува само со вооружена акција; и други) се претвора во чин, делување, акција на поединецот.

Да се потсетиме на разгледувањата на Он кои се занимаваат со односот меѓу верувањето и акцијата: дека мислите имаат логичка структура и дека поединецот располага со способност

да донесе одлука за соодветноста, адекватноста на околностите да ги реализира своите намери.

Да ја разгледаме сега шемата на промислувањето, на размислувањето пред одлучување (делибератион) на Он:

„Шематски изложено, промислувањето кое води во одлука која е избор, ги вклучува следните чекори: 1. Ќе го доведам до крај К. 2. Правејќи го М, ќе направам да се случи К. 3. Правејќи го М1, ќе направам да се случи К. 4. Не можам да ги направам двете и М и М1. 5. Дали да го направам М или М1 (или ниедното). 6. Ќе го направам М1.“¹⁷

Он, меѓутоа, вели дека „повеќето фактички промислувања (делибератионс) кои вклучуваат вакви чекори вклучуваат и други, затоа што тука не се претставени никакви разлози за претпочитање на М или М1. Се разбира, такви разлози не се нужни, затоа што изборот не мора добро да се разгледа: тој, всушност, може да биде и крајно ирационален.“¹⁸

Она што тука е важно да се нагласи е тоа дека, всушност, практичниот силогизам има премногу комплексна структура која е измешана и испреплетена со други премиси и силогизми¹⁹. Структурата зависи од глупоста, паметта, од готовноста да се направат определени чинови итн.²⁰

Според Он една интенција, намера, не стои сама без да трпи влијание од други фактори, или самата да врши влијание. Секогаш има некакво влијание.²¹

Значи, врската меѓу знаењето и акцијата е далеку од тоа да биде директна, непосредна, непосредувана.

Тука мора да се укаже на еден важен момент. Објаснувањето на односот меѓу знаењето и акцијата со помош на практичниот силогизам значи барање, а не пронаоѓање на неговата вистинска или објективна структура. Практичниот

силогизам како објаснување на акцијата на поединецот може да биде негова лична, „субјективна“, рационализирачка интерпретација. Таквата приказна не мора и фактички, во суштина, да ги определува постапките. Она што нив ги определува може да биде нешто сосема друго (на пример: фамилијарното несвесно, како кај Сонди²²). Рационалното објаснување, било како субјективно било како објективно објаснување²³, кое акцијата ја објаснува како нешто рационално, не мора да биде вистинското објаснување, туку можно, плаузибилно и, на крај, лажно²⁴. Ова значи дека во случајот на современиот поемец во мозаичката култура на брзите општества, каде што постои една голема разновидност за избор на можни решенија за самообјаснување (од филозофски, религиски, психоаналитички – до астролошки, парапсихолошки и магиски) имаме таква ситуација во која поединецот ги објаснува своите акции со повикување на различни, ако не и противречни системи на знаење и идеологии.

Која би била разликата меѓу овие различни идеологии на кои се повикува поединецот (и неговиот толкувач) објаснувајќи ги своите постапки и акции? Без тешкотии, разликата би се нашла на теоретски план, но тешко би можело да се утврди која би била разликата на нивото на секојдневна свест. Последиците од прифаќањето на која било идеологија, манифестирани преку постапки и акции, можат да бидат исти како и од прифаќањето на друга идеологија. Конклузијата (акцијата) во практичниот силогизам може да биде иста било да се работи, на пример, за фашистичката идеологија или за комунистичката идеологија, или за било која радикална идеологија која (чија парцијализација) би се нашла во премисите на практичниот силогизам. Бројот на примери е огромен.

Врската меѓу идеолошкото знаење и акцијата се губи некаде на патот од идеолошката инструкција до изведбата. Зашто, секогаш постои момент кога поединецот дејствува сам, и кога одлучуваат други фактори и односи на меѓузависност кои се секогаш присутни и кои ја усложнуваат едноставната врска знаење-разлог и дејствен поединец.

Насилството не единствената опција

Која е поентата на овие промислувања? Најкусо кажано, дека насилството никогаш не е единствената опција, особено денес кога живееме во комплексни и разновидни општества кои нудат повеќе патишта за разрешување на проблемите. Понатаму, дека сме далеку од научно валидно и политички прифатливо објаснување на кризата од 2001 година. Дека сè уште имаме наративи, конструкти, кои редуцираат и упростиуваат, кои не го поминуваат тестот на научните методи. Како најопшта карактеристика на сите досегашни обиди е дека сите страдаат од грешката на исклучивата линеарност, односно се темелат на претпоставката дека настаните и факторите се така поврзани што нужно сочинуваат линеарна низа. Како на пример, дека обесправеноста е причина за вооружениот бунт од 2001 година и дека бунтот е причина за Охридскиот договор. Ако се земат сите актери во кризата од 2001 година (партиите на власт, партиите во опозиција, странските фактори, граѓанските здруженија, интелектуалците и др.) и ако се разгледаат во *Ивременско-просторни модели на синтеза*“ (според Норберт Елиас) во кои ќе се покажат главните преплетувања на разните односи на меѓузависност меѓу поединци, групи, заедници и држави ќе се види дека општествените настани не се одвиваат

како игра билјард во која движењето на една топка е причина за движењето на друга. Понатаму, денес сите проекти, договори, сценарија за какви било општествени политички и економски промени страдаат од имплементациски дефицит. Власта или организацијата која сака до спроведе проект се соочува со дифузијата и растежот на знаењето, со зависноста од обученоста и образованоста на носителите на проектите. Колку и да е голем бројот на експерти и на послушни извршители или носители на проектот, проектите мора да се соочат со фигурациските односи кои сè повеќе владеат во светот. Во тој свет стратегиите на поединците или групите можат да се планираат, но на едно макро-ниво резултатите на тие односи на меѓузависност не можат да се предвидуваат. И едноставно, денес големите проекти не можат да се наметнуваат, сценаријата бегаат од контрола, реформите најчесто завршуваат на пола пат или траат подолго отколку што се предвидувало. Да го земеме само Охридскиот договор како илустрација. Тој не е резултат на вооружен бунт туку е сума на фигурациски односи на повеќе нивоа. Ниту тој самиот не смее да се зема како да ја има моќта на апсолутно прв член на една договорена низа на настани (што би била познатата грешка на Апсолутното предимство“). Што ќе се оствари од договореното поскоро е прашање на фигурациски односи (на меѓузависност на актери) отколку на имање или немање политичка волја.

Главниот приговор што би го очекувал да биде упатен на овој текст е дека не можам да зборувам за нешто што доволно не го познавам. И токму така, не можам. Но тоа е, всушност, основната порака на овој текст. Дека сите, без разлика на етничката припадност, партиската обоеност зборуваат за нешто што не го познаваат доволно и дека редуцираат и

генерализираат, и градат наративи кои во согласност со политичката моќ која стои зад нив, имаат статус на вистина, објективност, историја, наука.

Во крајна линија, конечното и апсолутното разбирање е недофатливо – сите досегашни студии кои се однесуваат на нацизмот и холокаустот имаат сè уште недопрени непознаници. Од друга страна, видовме како преку ноќ исчезна „објективната и научната вистина за историската улога на работничката класа“. Како одеднаш се претвори во наратив.

Меѓутоа, погрешно е општествените и политичките науки да се лоцираат како место во кое најмалку има простор за наративи. Ставот дека наративите се само манипулации на политичките елити и рационализации на обичните граѓани кои се обидуваат да си дадат објаснување на тоа што и зошто им се случува не ве фрла во прегратките на општествените науки.

Вистината, особено историската е секогаш чекор в чекор со политиката. По кој знае пат се покажа дека историјата е дисциплина на моќта и Република Македонија тоа го осети последниве десетина години. Оттаму, историската вистина е работа на државната наука, а не на оваа или онаа политичка или партиска опција. Од друга страна, државната наука која се развива и храни во скутот на националната држава донесува проблеми во една држава со национални малцинства. Колку и да се силни повиците дека историјата е наука и дека треба да им се остави на историчарите, а дека политиката треба да им се остави на политичарите, врската меѓу историјата и политиката е посложена од кога и да е. Конечно, разбирањето на настаните од скорешната историја во Република Македонија не може да биде разбирање на еден (хегеловски) ум кој се лоцира само во државата без политички дијалог меѓу Албанците и Македон-

ците, во најширока смисла на зборот. Потребна ни е политика кој ќе ги вклучува не само лидерите на заедниците и партиите, туку и високообразовните институции, интелектуалците и граѓанските здруженија. Притоа, треба да се потенцира дека политичкиот дијалог го нема капацитетот да го отфрли или целосно да го замени експертското знаење (односно, државната наука) – и обратно. Или, поинаку кажано, арбитражноста која постојано демне во политиката во македонските услови, не може и не смее да биде апсорбирана од науката. Оттаму, деташираноста на науката од политичката стварност и узурпацијата на науката од страна на политиката не придонесуваат кон етаблирањето на државната наука која ќе ги даде објаснувањата или толкувањата кои ќе бидат прифатени, не само во рамките на државата Македонија, туку и во рамките на регионот.

Државната наука денес мора да се гради како сума на теориски естаблишменти во Република Македонија кои се меѓусебно и регионално проверувани, оспорувани и усогласувани. И што е најважно, врската меѓу политиката и теориските естаблишменти (како гоувернменталитѐ на Мишел Фуко) секогаш треба да подлежи на критика.

Белешки

¹ Политиката на дисциплината – мислам на општествените науки – ги одредува моделите на аргументација, темите, интересот за темите, референтниот систем кој ги вклучува прифатените студии и автори, и кој се потчинува на владејачката политичко-идеолошка парадигма, и притоа ги почитува барањата за континуирано легитимирање на националната држава. Пример: новата македонска историска наука. Таа ги задржа старите модели на аргументација, го отфрли наднационалниот (марксистички, комунистички) дискурс и во преден план го става националниот, иако може да се види дека историскиот материјализам сè уште ги дава главните модели на аргументација. Понатаму, референтниот систем е станат повеќе автореферентен, затоа што се отфрлени авторите кои и припаѓаат на старата политичко-идеолошка парадигма (Маркс, Енгелс и останатите) и повеќе се потпира на македонски историчари.

² Според Жан-Франсоа Лиотар и воопшто постмодерната критика на мета-наративите.

³ Од Лудвиг Витгенштајн и неговите следбеници преку Норберт Елиас до Никлас Луман.

⁴ Во прв ред на Витгенштајн, Елиас, Луман, Лиотар и Фуко.

⁵ Барем јас не знам за такво. Иако знам поединци, албански интелектуалци, кои тоа го правеле и го прават.

⁶ Текстот подоле во голема мерка се заснова на поглавјето „Терористичка организација“ од мојата студија *Идеологијата и субјективниот*, Метафорум, Скопје, 1993.

⁷ Во еден период по избувнувањето на кризата ОНА јасно беше определена како терористичка организација и од меѓународните фактори – јас се повикувам на тој период и прашањето дали после сè, тие се терористи или борци за права го оставам пак како идеолошко прашање или прашање на државна наука и тоа го објаснувам во неколку мои интервјуа во македонските медиуми дадени минативе две години.

⁸ Идеолошкото знаење е знаење кое треба да се оствари, операционализира. Тоа е знаење на политички проекти.

⁹ Накусо, еидолошкото влијание е идеолошко влијание однадвор. За разли-

ката меѓу еидолошкото и идеолошкото влијание види во мојата студија за односот меѓу идеолошкото знаење и дејствувањето на поединецот – (Бранислав Саркањац, *Идеолоџијата и субјективниот живот*, Метафорум, Скопје, 1993.)

¹⁰ Мислам на познатиот догматски марксизам кој го изгони слободното асоцирање од теоријата и практиката на социјалистичките земји.

¹¹ Bruce Aune, *Reason and Action*, Boston, p. 61.

¹² *Ibid.*, p.62.

¹³ Спореди J. Jackson, “A Conceptual and Measurement Model for Norms and Roles“, *Pacific Sociological Review*, 9, 1966, p.36.

¹⁴ B. Aune, *Reason and Action*, op. cit., p. 121.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Се разбира, правото не дозволува вакво релативизирање и дури некогаш воопшто не се обзира на мотивите туку го разгледува фактот убиство со фактот убиец. Ако се разгледаат документите кои се однесуваат на меѓународната борба против тероризмот може да се види дека воопшто не се почитува врската на тероризмот со идеологијата или религијата, туку тој се зема како акт на насилство кој не може да се оправда со какви и да е повикувања на каков и да е корпус на знаења или идеи.

¹⁷ B. Aune, *Reason and Action*, op. cit., p.115.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Спореди Amos Tversky and D. Kahneman, “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases“, *Science* 185, 1974, pp. 1124-1131; види H. A. Simon, *Reason in Human Affairs*, Stanford University Press, Stanford, 1983.

²⁰ B. Aune, *Reason and Action*, op. cit., p. 57.

²¹ *Ibid.*, p. 61.

²² Види L. Szondi, *Schicksalsanalyse*, Basel, 1965.

²³ Во смисла на сместување на верувањето и на акцијата во практичен силогизам.

²⁴ Спореди Keith Dixon, *The Sociology of Belief*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston, 1980, p. 125.

Мултикултурализмот во Македонија

1. Концепцијата на мултикултурализмот е прашање на општествено политичко управување.

По 1991 година и дефинитивно по Охридскиот договор од 2001 година, мултикултурализмот не е само затекната структурна ситуација на традиција и некаква ендогена македонска култура туку работа на политичка и институционална обврска. Ова значи дека Република Македонија треба да се управува како мултикултурна држава.

Меѓутоа, како ќе се прави тоа кога се нема јасна претстава за новото општествено и државно уредување. Немаме развиено јазик или дискурси за него. Една од првите работи што ги наметна транзицијата беше да се смени застарената општествена топологија. Но таа сè уште функционира во Македонија. И на универзитетот ќе најдете луѓе кои зборуваат за општествена база и надградба и облици на општествена свест. За нови концепции малку се слуша, а камоли да се разговара или дебатира. **Општествено политичко управување е скоро непозната концепција, доброто управување само се спомнува.** Во јазикот на оние што креираат политики речиси и не можат да се најдат.

Оттаму збрката кај оние кои нудат решенија или објаснувања. Не можете да се разберете, да најдете заеднички јазик. Политичкото дејствување е неделотворно ако носителите на политиките не знаат конкретно кон што се стремат. Затоа на прашањето на мултикултурализмот треба да му се пријде од позиција на издебатирани и прифатени концепции, како, на пример, концепцијата на општествено-политичко управување.

Едноставно, не може да се управува мултукултурна држава, ако не се знае што е управување и ако таа концепција не живее практично во политиката во Македонија.

2. Прашањето на нормативна дебата за мултикултурализмот (модел на аргументации, дискурси)

Повикувајќи се на концепцијата на општествено-политичкото управување сметам дека прашањето на управување на Македонија како мултикултурна држава ја наметнува потребата од нормативни дебати. За да бидам појасен ја давам дефиницијата на општествено-политичко управување што ја дава Јан Коиман: општествено-политичко управување се „сите оние интерактивни устројства во кои учествуваат како јавни така и приватни актери со цел да се решат општествени проблеми или да се создадат општествени можности, и кои се поврзани со институции во кои се одвиваат управувачките активности, заедно со поттикнувањето на нормативни дебати за принципите врз кои почиваат сите управувачки активности.“

Се гледа дека во процесот на управување учествуваат не само управувачки институции (кои ние во Македонија ги сместуваме само во државата која се состои од партиска коалиција на власт со нејзините „ешалони“), туку и јавни и приватни актери во интеракција. Меѓутоа, она што сакам да го истакнам е тоа дека нормативните дебати за принципите – тоа значи и поими и термини и модели на аргументација – со кои се раководат политичките актери во управувањето, се исклучително важни.

Без да се расчисти што е мултикултурализмот во Македонија, што значи тоа да се гради мултукултурна држава, што е

тоа мултикултурно општество не може политички да се дејствува. Тоа значи не може да се проектираат состојби, не можат да се одредат политичките актери што ќе се сметаат за главни носители на политиките и кои со тоа ќе бидат и одговорни.

Тоа значи дека не ќе можат ни да се лоцираат пречките во остварувањето (имплементирањето) на тие проекции, и во крајна инстанца, не ќе може да се гради мултикултурна држава.

Како да расчистиме со мултикултурализмот (за да спроведуваме политики кои се базираат на него)?

Тука имаме тешкотии. Најочигледни се проблемите со моделите на аргументација на политички одлуки. Се користат **fuzzy** модели на аргументација, без дискурс, без теориска традиција. Да дообјаснам: во Македонија нема изградена теориска перспектива или дискурс во политиката. Немате теоретичар или експерт или политичар кои работите ги гледа од одредена теориска перспектива како, на пример, либерална, комунитаристичка или неомарксистичка перспектива. Имате „убави души“ со персонални конструкции кои, според изворите од кои се инспирирани и според принципите на кои се повикуваат, се премногу fuzzy за да бидат оперативни.

Мултикултурализмот кај нас е дел од големиот проблем на теорија однадвор за практика внатре.

Речиси и да нема теорија однатре. На полето на теориското преиспитување на мултикултурализмот не сме мрднале многу. Има многу малку обиди тој да се објасни на теориски план. Има еден-два посериозни потфати и тука запира сето тоа. Социологот Петар Атанасовски одбрани докторат на тема мултикултурализам во кој дава скица за македонски мултикултурализам,

но тоа е далеку од доволно. За да има некоја теорија за мултикултурализмот во Македонија треба да има дебати по тоа прашање. Во светот на науката мора да постојат дебати, пред сè нормативни дебати, за да се расчистуваат и дефинираат поимите. Сите тие поими како што се култура, нација, националност, етницитет, мултикултурализам се спорни поими. Може триста приказни да се слушнат за тоа што е мултикултурализам и исто толку да се продадат.

Кога се зборува за некоја идеја треба да се има и референтен систем. Ние преку ноќ престанавме да се повикуваме на нашите (стари) референтни системи, ги прогласивме за невалидни и решивме да се повикуваме на други – на победничката идеологија, на либерализмот ама само про форма. Најретко употребваниот збор овие тринаесет години е либерализмот....

И тука пак има проблем: кои други референтни системи? Нема еден универзален дискурс за мултикултурализмот. Нема концепција која се наметнува. Либерализмот во принцип го отфрла тоа. Според тоа, мултикултурализмот е процес кој подразбира и негово дефинирање. Како концепција тој мора да помине низ многу дебати во Македонија, а првенствено мора да ја помине нормативната. Мултикултурализмот не може да биде само обврска пред институции на меѓународната заедница или обврска која произлегува од Охридскиот договор. Мултикултурализмот не може да биде концепција која се наметнува само формално правно и однадвор. Таа мора да биде промислена и разработена. Без нормативни дебати нема модели на аргументација, нема разбирање и договарање, нема објаснувања на политички одлуки, туку наметнување и арбитражност. Тоа е големата стапица за мултикултурализмот. Кога не постои нормативната дебата тогаш не може да се зборува за непробле-

матично општествено-политичко управување кое го вклучува мултикултурализмот.

3. Нормативната дебата не постои зашто таа не се одвива на универзитетот

Дали постои нормативна дебата во Македонија? Мислам дека не постои, или ако сакате да бидам поумерен, таа што постои е со мал интензитет и неуверлива, затоа што воопшто не постојат нормативни дебати за клучни и спорни поими на **универзитетот** – или сега веќе на универзитетите. Да бидам поодреден. Изминативе 13 години на Филозофскиот факултет во Скопје не се ефектуирала ни една таква дебата.¹

Што е национална држава, што е култура, што е идентитет, што се тоа колективни права, што е транзиција, што е управување – сè се ова прашања за суштествено спорни поими кои постојано треба да се разгледуваат. На Филозофскиот факултет такво нешто не се случило. Не зборувам за тоа дали овој или оној професор на таа конференција или во тоа интервју се произнесол на тема. Она што сакам да го има сега пред мене е зборник во кој од позиција на различни дисциплини се разгледува прашање важно за државата.

Така, на пример, што се подразбира под заедница (изразот што ни се поттури во Рамковниот договор)? Дали и кај нас се работи за нова употреба на стар израз како што тоа беше случај во Канада: за поинаку да се постави барањето на Квебек за одделување од Канада. Имено, кај Вил Кимлицка тој е „провален“ како таков.

Се разбира, тезата не е дека само универзитетот мора да ја тера таа дебата туку дека без универзитетот секоја дебата

надвор од него се приближува кон произволност, импровизација и неразбирање. Како пример можам да го издвојам проектот „Комши-капицик“ зад кој стојам како носител на проектот и кој страда од сето ова што го набројав.

Сепак, во Македонија нема и Сорбона и Колеж де Франс. Нема ситуација на високообразовна институција на која постојано ѝ се противставува друга високообразовна институција која е послободоумна, поалтернативна и попрогресивна.

Она што сакам да го истакнам е тоа дека без развиени научни дисциплини, кои во своето истражувачко поле го имаат мултикултурализмот во Македонија, нема нормативни дебати. Без **политика на дисциплината** која ги одредува темите и проблемите, методологиите, моделите на аргументација, референтните автори итн., нема референтни научни дисциплини. Без политика на дисциплините нема и нормативни дебати – има само политичарски и експертски етиди на тема. Колку за илустрација во Македонија нема ниеден зборник на трудови на историчари, социолози, филозофи и политиколози (кој е направен на универзитетот и кој референтен).

Само тогаш може да се имплементира здрав мултикултурален концепт кога постои теориски естаблишмент како државна наука, кога постои квалитетно високо образование, кога политиката се мисли преку современи концепции на управување.

4. Дебатите ги презема граѓанското содружништво

Иницијативите за преиспитување на прашањата од областа на културата, културните политики и мултикултурализмот многу повеќе доаѓаат надвор од Универзитетот. Во најголема

мера тоа се граѓанските здруженија. Тука имаме една специфична ситуација. Ќе нафрлам неколку нејзини белези: прво, темите и референците се често наметнати од политиката на оној што ги финансира (оваа година се финансираат тие и тие проекти); второ, здруженијата често произволно го одредуваат приоритетот на проблемите; трето, пристапот кон даден проблем е најчесто ограничен на референци и литература од една земја, во што предничи САД; четврто, учеството на луѓе од универзитетот е несуществено, патемно и некомплетно и покрај сериозните намери кои можат да се најдат во повеќе проекти; петто, нема востановена, неспорадична практика резултатите или ефектите од проектите реализирани во граѓански здруженија да се оценуваат или вреднуваат од високообразовни институции, како што нема практика тие резултати да се инкорпорираат во универзитетските наставни и предметни програми. На тој начин, граѓанските здруженија не успеваат го дополнат недостигот од традиција на планот на теорија (на мултикултурализмот).

Оттаму, нормативните дебати што се обидува да ги покрене граѓанскиот сектор се недоволни и неефективни поради некоординирана соработка со универзитетот. Тезата која тука сакам да ја понудам за преиспитување е дека без универзитетското знаење (без оглед на помошта од граѓанските иницијативи) нема вистинска нормативна дебата. Ова трае веќе 13 години во Македонија и сè повеќе го актуелизира и прашањето на квалитетот на проектите во граѓанскиот сектор блиски до општествените науки (како овој за мултикултурализмот), кој, по правило, регрутира луѓе со високо образование. Здраворазумското прашање е од каде им е стручното знаење на тие во граѓанското содружништво ако е универзитетот хронично слаб.

За да покажам дека кај нас навистина не постои здрава дискусија за тоа што е мултикултурализам ќе се вратам на посочениот пример – „проектот Комши-капицик“. Во рамките на „359⁰ – мрежа за локални и субалтерни херменевтики“ се реализираше проект на тема мултикултурализам со цел да ја отвори дебатата. Во него учествуваа Теута Арифџи и Мируше Хоџа, Ферид Мухиќ Небојша Вилиќ, Елизабета Шелева и други. Проектот резултираше со книга со истоимен наслов издадена 2000 година, Меѓутоа, книгата со која се заокружи проектот испадна повеќе редење на мислења кои меѓусебе ниту спорат ниту се согласуваат. Од неа не произлезе ниту една определба на македонскиот мултикултурализам. Во проектот не се доближивме до нешто што би го нарекол македонска теорија за мултикултурализмот. Инаку, во јавноста проектот помина незабележано, особено во политичката и теориската јавност.

Оттаму, нормативната дебата ја нема зашто нема теорија, а теорија нема зашто нема теориски естаблишмент кој би требало да се гради на универзитетот: Додека граѓанскиот сектор, од друга страна, не може да ја целосно да ја преземе таа обврска да гради теорија. Сметам дека без **македонска теорија** на мултикултурализмот кој учествува директно во државата не можеме да зборуваме за вистинско управување и за имплементација на концепции. Ќе со соочуваме со реформи без стратегија и не ќе можеме да изградиме сериозни мултикултурни политики.

Не може да се бараат ефектите од граѓанското содружништво ако нема држава и државна политика којашто се повикува на државна наука. Дури тогаш, кога ќе се отворат интензивни дебати меѓу луѓе од политиката, од науката и културата и од

граѓанското содружништво, ќе може да се насети сеопфатна и долгорочна мултикултурна политика во Македонија.

5. Мултикултурализмот никогаш сериозно не се разгледал во дискурс (идеолошки рамки)

Мултикултурализмот во Република Македонија никогаш сериозно не се разгледал во дискурс (или ако сакате во идеолошки рамки). Ниту, да речеме, од позиција на либерализмот, ниту од позиција на комунитаризмот, ниту од позиција на пост-колонијализмот, ниту од позиција на една (нео)марксистичка критика), туку само како мултикултурализам. На теориски план не е објаснето зошто е суштествен мултикултурализмот за Македонија. Политиката која, пак, е прилично скарана со (домашната) теорија, не може да ја аргументира потребата од мултикултурализмот (со повикување на принципи, системи на идеи, дискурси). Оттаму, во јавноста мултикултурализмот се објаснува како потребен затоа што така треба (Охридски договор) или затоа што така однадвор ни наложуваат (Европска Унија). Се разбира, ваквиот мултикултурализам е секогаш ставен во релација со човекови и колективни права. Меѓутоа овие права не се разгледуваат во нивната идеолошка или теориска рамка, која за нас – барем на ова ниво постои консензус во општествените, политички и правните науки – е онаа што ја дава политичкиот либерализам кој го предводат имиња како што се Џон Ролс и Вил Кимлицка. Она што сакам да го потенцирам е дека кај нас не можете да лоцирате луѓе од теоријата за кои може да кажете на која теориска позиција стојат. Во Македонија, немате либерали, комунитаристи, марксисти. Можеби има основа да се зборува за феминисти и феминистки, но

тоа е, пак, малку и недоволно за комплексно да му се пријде на прашањето на мултикултурализмот.

Едноставното решение со преземање на теорија однадвор е проблематично. Увозот на теорија е секогаш проблем². Мултикултурализмот е многу нов поим и исклучително спорен и нејасен. Сите тие светски и европски конвенции и декларации кои се однесуваат на малцинските или на групните права, се со многу понов датум, така што е многу погрешно да се тврди дека мултикултурализмот е некаква стара и проверена концепција која само треба да се примени таму каде што треба. Затоа, јас имам воздржаност во однос на сите концепции за мултикултурализам.

Сите големи западни мултикултурални концепции се проблематични. Тие лесно може да се поврзат и со логиката на пазарот, капиталот и класната дискриминација а не само со почитување на нечии права. Земете ја кратката историја на оваа концепција. Како законска регулатива мултикултурализмот прв пат се појавува во Канада каде што беше поставен како државна политика и своевиден идеал во 1971. Потоа, во 1982, Австралија го институционализира и веднаш по нив и САД.

Тој можеби го менува политичкото гледање на работите. Но тој и ги цементира нееднаквостите. Во основа, мултикултурализмот, е концепција зад која повеќе стојат економски резони, а не толку принципи на праведност. Тоа се гледа особено на примерот на Канада и Австралија. И во Канада и во Австралија присутен е проблемот со имигрантите кои се неопходни како работни сила, но кои веќе не сакаат да се интегрираат. Во Австралија измените во имигрантската политика се експлицитно економски изнудени.

Во Канада мултикултурализмот е во врска и со Квебек. Постои еден израз во Канада: „Харинга во количка“, што зна-

чи: сите мислат дека шверцуваш харинги, а не знаат дека всушност ја шверцуваш количката. И вака гледаат повеќе аналитичари на мултикултурализмот во Канада. Мултикултурализмот во Канада е харингата, додека количката е спречување на тенденцијата Канада да стане бинационална, бикултурална држава. Постојано демне опасноста Квебек, која е економски најсилната провинција, да се отцепи. Велат, мултикултурализмот во Канада е политичка финта. И тој политички прагматизам на таков начин може и кај нас да почне да работи. Со други зборови, да почне да се манипулира со мултикултурализмот.

Значи постојат различни политички обрасци на мултикултурализам. И, оттука, се поставува прашањето: кој мултикултурализам му одговара на македонското општество? Мултикултурализам кој, како што сметаат некои (на пример, Херцингер, Штајн, Марголина), опасно му се приближува на етноплурализмот кој се залага против мешање на расите, или оној кој прашањето на културниот идентитет и разлики го остава во приватната сфера; автономистички мултикултурализам во кој културните групи бараат еднаквост со доминантната; прилагодувачки мултикултурализам во кој доминантната култура прави отстапки на културните малцинства; интерактивен мултикултурализам кој бара од малцинствата не да водат културно автономен живот затворен во својата заедница, туку во интеракција да создадат заедничка култура и др.

Ако се одлучиме да ја присвојуваме западната теорија на мултикултурализмот веднаш треба да се укаже на расчекорот меѓу македонскиот дискурс (кој е само присвоен туѓ дискурс) и оној од надвор кој е многу подинамичен и кој не може да се – следи – зашто, тој е постојано понов, и по обем поголем. Може

да се случи да преземеме концепција и додека ја разработиме како политика таа да застари зашто таму надвор веќе има нова теорија. Што ќе правиме, постојано ќе менуваме политики како што надвор се менуваат концепции? Да потсетам на поновиот американски национализам, или „либералниот национализам“ кој се свртува токму против мултикултуралната политика на идентитет критикувајќи ја за создавање на етнички и расистички гетоа, залагајќи се за постетничка Америка. Ова го пишувам во уводот од *Комши-Кайицик*: „Сејла Бенхабиб, на пример, смета дека правото на посебен јазик и правото на учество во политиката не мораат да бидат уставно втемелени. За неа е доволна универзалистичката и универзализирачката норма на самоопределено учество на сите во практични дискурси. За неа, ва важи и за културните и религиските малцинства. Универзалистичкиот морал кај неа е повисоко вреднуван од одржувањето на плуралитетот на животни форми. Некои едноставно и грубо одмавнуваат со рака на мултикултурализмот велејќи дека мултикултурализмот прави многу луѓе слободно или принудно – долж категориите раса, етникум, пол и сексуална ориентација – да се вбројуваат, да се сместуваат себеси во колективи во кои само процентуално припаѓаат. Други му забележуваат дека во него нема општествена визија, и дека тој се ограничува на таканаречената култура на ‚нарцизмот на малите разлики!‘.“

Јасно е дека ние не можеме туку така да прифатиме ниеден концепт. И затоа се потребни нормативните дебати во врска со мултикултурализмот.³

6. Мултикултурализмот во геополитички и геокултурен контекст

Ако се земе геополитичкиот, геокултурниот и геоисторискиот контекст на регионот, тогаш имаме **наметнување** на мултикултурализмот во земја чијашто мнозинската култура, односно, националната, не е призната во регионот. Ова со наметнувањето и непризнавањето пак се коси со принципите на либерализмот.

Признавањето на Република Македонија под уставното име од страна на САД сè уште не ги менува работите. Со ниедна од соседните земји Македонија го нема расчистено проблемот на идентитетот и признавањето. Да се бара мултикултурализам во таква земја е цинизам и разобличување на концепцијата на мултикултурализам.

Во врска со ова сметам дека пред да се развие или имплементира македонскиот мултикултурализам мора да се одговори на повеќе прашања. Ќе издојам неколку кои се однесуваат на главниот однос во македонскиот мултикултурализам, а тоа е односот меѓу македонската и албанската култура:

Прво, каков е статусот на македонската култура во регионот (колку е таа присутна во регионот, односно надвор од Македонија⁴); второ, каков е статусот на албанската култура во регионот⁵; и трето, дали мултикултурализмот во Македонија е политика со која се разрешуваат стратегиски конфликти или идентитетни конфликти.⁶

Сакам да укажам на тоа дека битен е контекстот во кој се зборува за мултикултурализам. Теоретичарите на мултикултурализмот најпрво зборуваат за потребата да се има идентитет

и потребата да се биде признат од другиот. Мултикултурализам без признати идентитети е фарса. Ние не сме признати како Македонци во регионот, а од нас бараат да имплементираме концепција на мултикултурализам. Тоа е базична грешка. Ти даваат да фрлиш семе да никне во земја за која сите околу велат дека е кал, мочуриште. Без да се избрише ФИРОМ, етикетите како што се Славомакедонци, коминтерновска творба итн.; без да се решат проблемите на МПЦ со СПЦ и воопшто со признавањето од страна на соседите, мултикултурализмот е фалична концепција во Македонија. Во политичката теорија постои еден израз – фрустрација на мнозинството. Во ваква ситуација на Македонија во која мнозинството е фрустрирано секогаш ќе има проблем да се гради мултикултурализам.

Мултикултурализмот ставен во геополитичкиот контекст покажува дека мора сериозно да се земе предвид тезата дека Македонците се тие што се обесправени, а не само Албанците. Во некои сфери на планот на културата дури и повеќе од Албанците. Така, Македонците имаат еден културен простор што се вика држава Македонија. Албанците имаат три културни простори. Македонија, Косово и Албанија. Нема потреба да се објаснува кои предности ги носи ова на планот на културата. Меѓутоа, македонскиот политички дискурс за мултикултурализмот, како и меѓународниот политички дискурс за македонскиот мултикултурализам, страда од формализам и шематизам, и овој контекст не се зема предвид. Кога се зборува за мултикултурализмот во Македонија се зборува како за некоја островска земја или некој летачки град, па се вели Македонците се мнозинство и треба да им го отстапат тоа и тоа на малцинствата. Но Македонија не лебди во воздух и кога

зборуваме за мултикултуралноста во Македонија мора да се зборува во поширокиот регионален или балкански контекст.

7. Кој мултикултурализам

Општо е прифатено дека Македонија треба да биде мултикултурна земја, но никој не знае што конкретно значи тоа. Прашањето е, повторно, кој мултикултурализам? Во кој референтен систем ја бараме неговата дефиниција. Или со други зборови која е нашата идеолошка позиција – дали е либерална, комунитаристичка или некоја друга. Која практика ќе биде тоа: на економско-емигрантскиот, империјалниот, државонационалниот, постколонијалниот, транзициски мултикултурализам. И на која мултикултурна државна политика се повикувате: на канадската, американската, австралиската? Ако ги земете и европските концепции ќе видите дека се разликуваат од канадските, американските или австралиските – уште поголема каша.⁷

Освен тоа, мултикултурализмот не се сведува само на права на етникуми, туку на разни и разновидни општествени групи. Има концепции на мултикултурализмот коишто ги вклучуваат токму овие (по правило) маргинализирани групи во општеството. Кај нас најчесто се зборува за концептот на етнички плурализам и мултикултурализмот се сведува на тоа. Со тоа се опфаќа само еден аспект на проблемот на мултикултурализмот. Ако се земе една поширока дефиниција на мултикултурализмот во Македонија може да се зборува и за обесправеност на студентите на македонските универзитети. Во една независна држава Македонија, во која официјален јазик е македонскиот, студентите учат повеќе на српски, бугарски и

англиски јазик (се разбира, поради недостиг на преведени книги). Но, никој не прави проблем од тоа и не треба да прави.

Да не зборуваме за критиката на мултикултурализмот која кај нас како и да не постои. Ние не ја разгледуваме сериозната теза дека мултикултуралниот концепт може повеќе да раздвојува отколку да зближува. Американското искуство, на пример, ни укажува на сегрегацијата на универзитетите по воведувањето на мултикултуралните курсеви во општествените науки. Младите почнуваат да се делат на универзитетите по групи: на хомосексуалци, на феминистки, што доведува до групирање и предизвикува престанување на меѓусебната комуникација. Таа опасност од натамошно продлабочување на поделбите, токму преку мултикултурализмот, демне и кај нас.

8. Мултикултурализмот во Македонија: (сѝрукѝурен и инсѝиѝуционален мулѝикулѝурализам)

Дали мултикултурализмот е традиција наследена од животот во Империја (Османлиското царство); дали мултикултурализмот е традиција на една културна, религиска и политичка раскрсница⁸; дали се должи на слаба традиција на национална држава, слаби национални институции? На овие прашања нема ниту одговори, ниту дебати на академско ниво.

Поставувајќи го мултикултурализмот како прашање на управување, особено внимание заслужува релацијата мултикултурализам-национална држава. Македонија не е само слаба држава, таа е и слаба национална држава⁹ и македонскиот национализам може да се толкува како рефлекс на таквата национална држава. Оттаму, сегменти на малцинските права се доживуваат како преголеми отстапки кои треба да ги даде мнозинството (кое е

основата на националната држава). Сметам дека е ова мошне важно да се разгледа како прашање во контекстот на градење на мултикултурни политики. Воопшто прашањето на државата мора да се стави во релација со мултикултурализмот. Која е релацијата меѓу економската неразвиеност и етничките конфликти, каква улога има нефлексибилниот пазар на труд во подгревањето на конфликтите итн., итн.¹⁰

Настрана од овие неодговорени прашања мултикултурализмот го имало и сè уште го има во Македонија. И тоа треба да се истакне како белег – Македонија се разликува од многу други земји во светот, па и во регионот, затоа што во неа навистина може да се најде мултикултурализмот како традиција која се провлекува со векови. Исто така, Македонија како држава и во поранешниот режим не ја напушти карактеристиката на отворена земја на планот на културата. Таа беше најистурената европска земја, земја која најсилно е изложена на влијанието на Истокот (и идеолошки и културно и религиски) и на Медитеранот. И тоа може да се види денес по еден нов феномен – феноменот на кабелската телевизија. Кога ќе види човек кои канали се вртат на кабелските телевизии ќе увиди дека она што Македонецот го носи во себе со векови е токму тоа – отвореноста кон културни влијанија. Македонија и како култура и како слаба национална држава дозволува сè да се влева во неа.¹¹

Оттаму, може да се зборува за следниот развој на мултикултурализмот во Македонија: структурен (комши-капицик до 1945), потоа институционален (братство единство до 1991), па мешавина од рецидиви од комши-капицик и братство-единство (до Охридскиот договор), и повторно институционален (со Охридскиот договор).

Структурниот и институционалниот мултикултурализам мора да се сретнат во креирањето на политиките, инаку мултикултурализмот (како обврска од Рамковниот договор) ќе се соочи со имплементациски дефицит. Затоа ја предлагам концепцијата на општествено-политичко управување во која државата има обврска да ги чува и негува вредностите, а притоа бројот на политички актери надвор од државата е многу поголем. Општествено-политичкото управување е концепција која ја напушта концепцијата на хиерархиска држава и ги нагласува „професионалните јадра“, локалното управување, „копродукцијата“ и децентрализацијата. Воопшто, сметам дека мултикултурализмот како политика во Република Македонија може да биде многу поделотворен доколку се раководи со современите концепции на управување.

Белешки

¹ Овој текст е објавен 2005 година.

² На пример, примената на канадскиот мултикултурализам (на Кимлицка) во Македонија ќе ги подели Албанците на оние што се родени во Македонија и оние што се дојдени во Македонија што е не само неостварливо, туку и несериозно и опасно.

³ Освен тоа, мултикултурализмот како факт постои во Македонија многу подолго пред тој да се појави (како теорија и политика) на други места. Иронијата што сега треба да го купуваме мултикултурализмот како концепција однадвор само ја покажува релацијата на немоќ на Македонија во однос на западниот нексус на знаењето и моќта.

⁴ Да речеме, нема македонски автори во Солун кои се дел од македонската култура.

⁵ признат и неспорен јазик и идентитет, признато име, неоспорована историја, повеќе албански културни центри (во Албанија, Косово и Македонија).

⁶ Мултикултурализмот како стратегиски конфликт го наоѓаме во Белгија (меѓу Фламанците и Валонците) и во Канада (меѓу франкофоните и англофоните). Како идентитетен конфликт тој е присутен во Македонија (Македонците не се целосно признати од ниедна соседна земја). Во таа смисла, Албанците како малцинство во Република Македонија имаат стратегиски конфликт, додека Македонците имаат идентитетен конфликт и со Албанците (покрај стратегискиот).

⁷ Не смеат да се пренебрегнат концепциите на Третиот свет, на тн. постоколонијална критика, коишто, по правило, немаат многу убави зборови за мултикултурализмот. Тоа за нив е нешто што го живеат со векови. И одеднаш – како што велат самите – од горе, од земјите од Првиот свет, почна тоа да им се продава како нова цивилизациска придобивка.

⁸ Македонија ја сметам за подрачје на седиментна култура.

⁹ Ова може да се види преку негрижата за јазикот и историјата, за државните медиуми и државните образовни институции.

¹⁰ Интересно би било да се измери кој е анимозитетот на провинцијата спрема Скопје и како стои тој во однос на македонско-албанскиот

анимозитет; да се види која е репресираноста на луѓето од провинцијата и репресираноста на Албанците (според степените на репресираност на Американката Ајрис Јанг); да се направат споредби со други држави, како што се САД, Велика Британија; но како што се и една Чешка или Литванија; да се види колку се либерални малцинствата (колку во нив функционираат „внатрешните ограничувања и надворешните заштити“ – интернал рестрицтионс, едтернал протецтионс); колку е асимилирачко, колку е дискриминирачко мнозинството (и институционално, структурно-општествено); да се истражи светот на предрасуди со примена на „Ла Пјер“ експериментот, итн.

¹¹ На кабелските телевизии во Македонија може да се гледаат српски, хрватски, бугарски, босански, турски, грчки, руски канали. Мислам дека на кабелската телевизија во една Словенија го нема тоа шаренило на канали. Таму се германски, унгарски, италијански и толку. За Грција таква медиумска отвореност е незамислива. Слободно може да се брани фактот дека ние медиумски сме многу поотворени од сите земји на Балканот.

Прилози кон толкувањето на филмот *Прашина* од Милчо Манчевски

Катахрезис и *Прашина*

Играњето и намерно погрешната употреба на вестернот што ги прави Милчо Манчевски во *Прашина* значи токму тоа – катахрестички да зборуваш како Македонец на јазик што оној еднадвор го препознава, но и со јазик што го сепнува, што не го остава рамнодушен тој кому му се обраќаш. Милчо зборува за Македонецот кој мора да ја раскаже својата приказна. По реакциите на филмот се чини како никому еднадвор да не му беше многу јасно дека Македонецот има силна, да не речам патолошка, иако повеќе наметната, потреба да ја раскаже својата приказна, да почне да зборува.

Но, како да се раскаже таа приказна за себе, а да не се биде автореферентен (како во нашата телевизиска драма за Гоце Делчев) или деривативен (да прераскажеш некоја емисија на ВВС за Македонија).

Кога зборувате за себе, од една страна го имате проблемот на деривативен дискурс – на некритичко преземање на туѓи дискурси, со кое лесно го губите статусот на субјект, од друга страна, ако ја отфрлите деривативноста, ако велите не прифаќам ништо еднадвор, туку ќе се мислам самиот себеси со она што е мое, го имате проблемот на автореферентност, тогаш ќе се затворите во себе, ќе се повикувате само на себе и не ќе може никој да ве разбере. На пример, ако почнете да зборувате за себе (како Македонец), повикувајќи се на Пецко, на Итар Пејо, никој нема да ве разбере, зашто не ги препознава вашите

референци, едноставно не ги знае тие имиња. Значи морате да користите туѓи дискурси, меѓутоа намерно да ги злоупотребувате, да ги извртувате, за оној, кој сакате да ве слушне, да се сврти, да ги начули ушите и да почне да слуша.

Ако на еден Европеец почнам да му зборувам за Македонија, а сакам да почне да ме слуша, морам да ги почитувам првите правила на комуникација: не смее да има само редундантност и не смее да има само шум. Ако користам само поими и слики кои тој ги познава дали сум му кажал нешто? Може да испадне дека јас всушност му зборувам за него и тогаш пораката што му ја праќам е редундантна – во неа нема ништо ново. Ако користам поими и слики кои само јас ги познавам тогаш мојата порака има премногу шум – тој ништо не разбира. Автореферентноста е шум, деривативноста е редундантност. За многумина решението е во спојот на овие две крајности. Но, во тоа не може да се задоволи „патолошката потреба“ да се раскаже својата приказна. Таа не се задоволува во „креолизацијата“ било да е таа спонтана или фингирана. Затоа, морам да му понудам нешто што тој го знае (и тоа многу добро), но така да го извртам што тој да си рече: овој зборува за нешто што го знам, а не ми нуди ниту ново толкување ниту критика на тоа што го знам – значи овој зборува за себе провоцирајќи ме со она што го познавам. Така, повикувајќи се на Мики Маус, ќе почне да ме слуша зашто го препознава Мики Маус, а ако почнам да му зборувам преку Пецко, нема да ме разбере затоа што не го знае Пецко. Тоа е проблемот со кој се фатил и Милчо Манчевски во *Прашина*.

Прашина на Милчо Манчевски е катахрестички филм. Во него дури е и беспредметно да се бара отпор против Холивуд и против оној Запад кој не ме разбира, мене што сакам да ја раскажам својата приказна којашто е приказна на Македонец.

Милчо, како изграден филмација можеше да направи сјаен вестерн, но со тоа ќе беше само уште еден одличен режисер и немаше да проговори **како** Македонец. Тој да направеше чисто каубојски филм, вестерн, реакцијата ќе беше – еве го Милчо, го испекол занаетот, добар режисер е. Да, сме виделе акциски филмови од неамериканци, од Кончаловски, од Волфганг Петерсен – и да не ги редиме, ги има многу – а еве сега и Милчо се вбројува меѓу нив. Од друга страна, пак, ако направеше некоја нова верзија на *Црно семе*, повторно немаше да биде разбран. Тие на кои им се обраќа – западниот свет – ќе го гледаа тоа како документарен филм.

Но, со катахрезисот (намерно погрешната употреба) на вестернот тој го свртува вниманието и веќе е субјект кој проговорува за себе како за Македонец. Велат, многу критичари од Запад не го бендисале филмот. Тој успеа кон себе и против себе да ги сврти сите тие еднадвор и да ги намести. Излетаа многу небулозни критики за филмот кои можат да бидат разбиени како глинени гулаби. За жал, стрелиштата беа на други места, не кај нас.

Никој одовде не влета во шеснаестерецот на потенцијалниот македонски дијалог со светот по „дајикевскиот“⁴¹ центаршут на Милчо. Никој не реагираше следејќи го неговиот рецепт, неговиот дискурс. Можеби затоа што за такво нешто нема луѓе кои ќе бидат толку верзирани во новите дискурси, и толку храбри и самоуверени што ќе може да си играат со дискурсите зборувајќи за самите себе. На планот на дискурси останати сме во 80-те години од минатиот век (уште се мачиме со постмодерната. За втората модерна немаме ни абер). Катахрезисот подразбира многу знаење, а не распојасано негаторство. Треба да сте занаетчија, пред сè, но не со занает од 19-ти век. Вештиот

и образованиот катахрестичар треба да може да каже, на пример, сакате да ви зборувам за Македонија преку Хабермас, или преку Дерида – еве ви – ќе ви зборувам. Или преку Луман или Фуко, или еди-кој си (ама познат). И притоа никој да не може да ми каже дека не ги познавам или погрешно ги интерпретирам. Оној на кој му се обраќам треба да знае: јас зборувам за себе и го злоупотребувам, намерно погрешно ги употребувам тој и тој дискурс. Може да се каже дека еден Славој Жижек го прави ова (кај него има и Хегел и вијагра, да речеме) и тоа успешно привлекува внимание затоа што се игра со нивниот јазик. Иако во неговите катахрестички исчитувања нема толку политички протест и чувство на нападнат национален идентитет како што го има во македонскиот катахрезис.

Во катахрезисот има враќање со иста мерка, и во тоа тој е протест. Во катахрестичката позиција се вели: Зарем сум толку глупав да им препуштам сè на другите – токму кога станува збор за саморазбирањето? Впрочем, и политикологот од надвор кој зборува за Македонија ме злоупотребува за да се легитимира во својот теориски естаблишмент, а не за да ме разбере. Зошто јас да не го злоупотребувам него или некој многу поголем, како Хегел? Во крајна линија, јас сум начисто, ќе се потепаат тие таму да ја прочитаат мојата револуционерна интерпретација на Хегел? Воопшто не. Но, ако зборувам со јазикот на Хегел за БЈРМ тогаш имам шанси. Има во катахрезисот доста “хип-хоповштина“. Во тоа е идејата на катахрезисот, безобразно и дрско треба да извртуваш, погрешно употребуваш (рап на Мусоргски) и да им се противставуваш, без комплекси. Конечно, знаењето е сега браузибилно. Те интересира нешто? – „браузаш“ по интернет и дознаваш. Системско знаење, иманентна критика? Тоа се работи на мина-

тото. Така, кога ќе прочитам некој канадски политиколог да зборува за Македонија, знам дека тој зборува за Македонија не затоа што влегол внатре во македонското прашање туку затоа што браузал по сајтови на интернет, вртел разни текстови, и тоа текстови кои не се на македонски, зашто не знае македонски, и ми нуди некоја приказна за мене, а јас го купувам тоа затоа што тој е од Канада – која е на Запад, а Западот е центарот на знаење. А, тој те допрел вака, тангенцијално и седнал и напишал приказна и таа приказна ти ја продава како твоја реалност. А, ти како будалетинка, ја купуваш зашто мислиш дека се уште постои системско знаење.

И сега која приказна за Македонија ја сакаш? Таа на Милчо или таа на ВВС?...

Прашина и крајот на антикомунизмот (на дисидентите и документаристите)

Минатите четириесетина години на овие простори (можеби подобро е да се каже во поранешна Југославија) се појавуваа творци кои на филмски јазик го мислеа општествено-политичкото во кое живееја и кои се врзуваа за политичкото од кое произлегуваа, се сметаа за производи на една државна култура – иако не баш како што таа (државната култура) би сакала. Да појаснам, не зборувам за автори кои третираат теми на интерсубјективност (несреќна љубов на двајца млади) или општочовечки теми (злото на нацизмот), туку за автори во кои националната припадност се препознава пред припадноста на самиот себе (во некоја интроспекција) и припадноста на целиот свет (во некоја космичка загриженост за човештвото). И мислам дека токму тоа филмско дисидентско мислење беше предуслов,

воопшто на Запад, да се зборува за нивната уметничка креативност. Ова беше логиката – ако, како уметник му се противставуваш на режимот, тогаш ти си креативен; ако го воспеваш, тогаш си соцреалист, значи некреативен. Останатата (аполитична) уметност по правило се етнологизираше или фолклоризираше – се сведуваше на народна уметност или фолклор. Така, уметникот или изведувачот беше Србин, Македонец, со хрватско потекло, но не беше од СФРЈ. Знам дека македонскиот уметник Димче Коцо, го истакнуваше тоа дека СФР Југославија е страшно позната во светот по наивното сликарство, но не и по тоа другото не-наивното (академското).

Такви креативци-дисиденти беа Душан Макавејев и Емир Кустурица со *Сјекаш ли се Доли Бел*. Но, затоа што беа идеолошки интересни – како културни дисиденти. Тие, според западните критичари, ја сликаа бедата на таа нова државна култура што се обидуваше да ја изгради самоуправниот, југословенскиот социјализам. Така ги интерпретираа надвор: како креативни документаристи на еден режим кој не е слободен и кој како таков треба целиот слободен свет да го види. Реакцијата може да се сведе на извикот на пофалба и воодушевување: Види храбри и креативни анти-комунисти, браво! Макавејев беше начисто со таа определба. А Кустурица најчесто „се правеше на удрен“ зашто му одговараше така и тоа му носеше нови проекти, без да ризикува да се закачи со властите во својата земја – „јер је он своју Југу волио“. Но, во некоја општа историја на филмот, тие не се автори на нов израз, на нови техники, дури ни на теми.

Затоа, Милчо Манчевски со *Прашина* го постигнува шокот. Одеднаш имате автор кој не е ниту натурштик, ниту аматер кој снимил масакр на африканско племе, ниту културен дисидент

кој вели: – Гледајте колку е грдо во мојата земја ама овие моиве тука не ми даваат тоа да го кажам (патем, „Пред дождот“ ако не со половина нога, тогаш со палецот на таа нога беше цапнал во културно дисидентство). Наеднаш, некој од овие балкански простори прави филм. И тоа македонски филм. И не плука по комунизмот и не е наивен (во смисла на наивен сликар). Не е аматер и не е анти-комунист плачко.

Прашина и национална култура

Оеднаш имате филм на автор кој е истовремено производ на една национална државна култура, колку што е, ако некој сака, производ и на американската филмска едукација. Имате автор кој идеолошки не може нигде да биде ставен, иако тој со целиот филм принудува токму на тоа – да му го барате местото во идеолошки клуч. Се појавува автор кој не е по интроспекцијата, по интересубјективните односи, по општочовечките теми, туку по јазикот на филмот. Мислам дека го познавам Милчо, интроспекцијата е дел од неговата интимна биографија, интересубјективните односи се дел од неговото маалско воспитување и општочовечките теми се дел од неговото формално (основно и гимназиско) образование. И сето тоа го има во неговите филмови. Но во *Прашина* тој го отвора прашањето на раскажување, отвора една мета-димензија на филмот. Тој не покажува само дека може да се вброи меѓу врвните филмски занаетчи, туку тој го чепка и самиот занает. Филмот не е само еден вид раскажување, филмот може да поставува или да начне прашања за самото филмското раскажување. Со оваа димензија на филмот *Прашина* документарноста целосно се заборава и ѝ се отвора вратата на теоријата на филмот.

И токму тука, сега зборувам од позиција на македонски теоретичар, мислам дека овој филм ја запечати врската меѓу уметноста и државата, меѓу културата и државата Македонија. Јас така го читам филмот на Манчевски. Мојот тековен ангажман е воспоставањето на врската меѓу нација, култура, идентитет и држава. И тука го сместувам и творештвото на Милчо Манчевски. Човекот е режисер, филмација со сите нишани, и не само што е по потекло од Македонија, туку е Македонец, асли. Ова може да се види во онаа небулозна критика дека филмот е направен за да се попречи влегувањето на Турција во Европската Унија. Тоа да биде личен проект на Манчевски е најневеројатно. Но дека е нарачка според државен проект веќе може и да се проголта. За многумина тоа е извесно, толку е моќен филмот. Она што тука навистина не може да се избегне е тоа дека Манчевски, како Македонец роден по Втората светска војна, може да има нешто против Турците само како некој што израснал во државата Македонија, а не како слободен, независен исправувач на историските неправди. И тука се сомнежите или етикетите на критичарите кои ги познаваат работите.

Милчо Манчевски не е некоја постмодерна идиосинкратичност, но не е ниту државен службеник. Манчевски не е Вељко Булајиќ. Тој не е платен од државата да прави филмови. Тој е само од државата Македонија. И ова зборче „само“ ја прави детнологизацијата на македонската култура. Ова „само“ ги врзува културата и државата. Приказните за „турското ropство“ се дел од македонската култура. Но Милчо Манчевски покажува дека таа има многу други делови. Кога еднаш му реков дека ми се допаѓа катахрестичкото читање на вестернот во филмот, односно тоа како го (зло)употребува или намерно

погрешно го употребува тој жанр за да ја раскаже приказната на Македонецот (ката), Милчо ми одговори дека не бил толку промислен, туку дека едноставно „каубојските филмови се дел од неговиот живот“. Затоа има право историчарот на уметноста Бојан Иванов кој вели дека Милчо извадил филм од „џигер“. Македонското е токму во „џигерот“. Во неа е наталожен светот на слики од сите страни (во Македонија, како во ниедна друга земја, се вкрстија Исток и Запад и географски и идеолошки и религиски), од сите времиња. Милчо не ги гледал само шпагети-вестерните во кино Карпош, тој ги гледал и Бертолучи и Антониони во Домот на младите 25 Мај и, како секое скопско дете, имал солидно познавање на индиската филмска индустрија (токму затоа што растел во Скопје). Го читал егзистенцијалистот Албер Ками како лектира во гимназија, но и *Сердарои* на Прличев, а ги учел напамет и членовите на Уставот на СФРЈ од 1974 година на часовите по социологија во гимназија.

Затоа, јас на филмов гледам не само како на дел туку и како на производ на културата на државата Македонија, на културата на Република Македонија која се развива последниве педесетина години. Со ова не му се одзема од креативноста на Манчевски, напротив. Токму поради неа тој мора да биде приграбен и сочуван како дел од културното творештво на **државата Македонија**, а не на етносот на Македонецот. И затоа филмот *Прашина* го толкувам како силно средство против фолклоризацијата и етнологизацијата на македонската култура.

Белешки

¹ Намерно го оставам овој застарен израз. Посовремениот би бил „бекамовски“.

Од џигер до мал мозок

Прашањето е – по не знам кој пат – како го разбирам овој свет кој е мој свет и кој го нарекувам мојата земја, Македонија, и, скоро неизбежно, и Балкан? И морам да го појаснам ова, зашто како да сме израснати со тоа – ние постојано како да мораме светот да го разбираме **како** нешто – како поле, како перманентна револуција, како игра на моќни, како голема завера. Затоа, прашањето не е **како што** го разбирам, туку **како** го разбирам, на кој начин, со кои мисловни алатки го правам тоа и дали може да го правам. Или да му го поставиме прашањето на Делчев: ти го разбираш светот како поле за културен натпревар, но како го правиш тоа, во кој дискурс се движиш, која е твојата референтна рамка, која е твојата теориска школа, која е твојата идеолошка позиција, кои се твоите модели на аргументација. Или, како што често се случува во дијалозите во филмовите на Вуди Ален, да му се постават прашања како: дефинирај ми што е тоа свет; која дефиниција на култура ја користиш итн. итн.

Тој свет, односно тој мој свет, денес, велат, може да се разбере, или „чита“ како сакаш. Денес секој може да биде историчар и политичар, слободата на говорот и медиумите овозможуваат секому да се обиде на тој план – барем во рубриката писма од читателите.

Апатичноста и збрканоста од новово време се благонаклони кон овој „постмодерен“ и неререфлективен одговор кој, всушност, ако се прочепка, ќе открие многу избришани и ненајдени општи точки на ориентација на индивидуалното читање. „Секој има право на свое мислење“ го има и во муабетите за кафе и во

расправите за смислата на животот, но дури и таму тоа „нечие сопствено мислење“ е одредено од некој референтен систем на знаење. И така, кога поединецот си објаснува нешто што се однесува на неговиот свет во заедницата, тој се движи меѓу точки кои секогаш се допираат до некој референтен систем на политичко или општествено знаење, до некоја поширока концепција на управување или организирање на општеството, конечно, до некоја политичка филозофија.

Токму тоа и ме интересира. Прашањето кое е суштествено гласи: кое разбирање е **она Разбирање**, вистинското, едното (кое читање е **Читањето**), кое е она разбирање на кое не само јас туку и другите, со кои делаам заеднички животен и политички простор, ќе се повикаат, а притоа тоа да биде она наше сопствено читање (**на заедницата на која ѝ припаѓам**), што ќе значи, да не биде некритичко, неавтентично преземање од „некој таму претпоставен“ теориски естаблишмент на кој инаку, традициски и суштествено, не му се припаѓа и кој по правило е надвор од споделениот заеднички простор.

И ајде сега да зборуваме за мојот простор. Колку за пример, нека биде тоа Балканот, иако Македонија по многу нешта е посебна и на Балканот. Ако го читаш Балканот повикувајќи се на некои теоретичари, да речеме, Лакан или Жижек ти ми нудиш персонална конструкција, лично наративно заокружување – и толку: секој има право на свое мислење. Случајно си налетал на Лакан и тој ти побудил асоцијации со Балканот? Или веќе си видел како некој тоа го направил? Јас така случајно сум налетал на Глорија Анзалдуа, или треба да биде некое позвучно, попознато име? Како стоиш со Мики Маус или Капетан Марк? Или треба да биде теоретичар? Зошто не Рихард Минх или Јирген Коцка или Шинтаро Ишихара или Едвард Кардел? Тежината

дава аргументот на теориска традиција и теориски естаблишмент, ја дава политиката на дисциплината. Тоа значи, без да се легитимираш како Лакановец или Жижековец меѓу веќе легитимираните Лакановци и Жижековци, твоето читање воопшто не се доближува до **Читањето** туку до рефлексот на обичниот човек кој во затекнатата животна форма се облекува така, затоа што така сите се облекуваат, кој се жени, затоа што во таа „животна форма“ така се прави итн. – Или, се повикувам на Лакан, затоа што Жижек го прави тоа! Жабата може и кан-кан да игра, но стомакот пак премногу лесно ќе може да ѝ се распори. И, какви се сите тие толкувања на Балканот кои се повикуваат на Лакан и кои се однесуваат на мене особено на мене како Македонец? Поголема познавателна вредност имаат дури и советите на (*arbiter elegantiarum*) за тоа каде треба да стои копчето на капутот што му се упатуваат на јунакот од *Стилскиџе вежби* на Рејмон Кено. Така, двајца, тројца Лакановци во Македонија се како клуб на обожаватели на пакистанската крикет репрезентација. И сите жители на Македонија да станат членови на клубот на обожаватели, во Македонија нема да се игра крикет. Се разбира, место Лакан може да биде Хабермас, Гиденс, Ролс..., но прашањето зошто тој, а не некој друг останува да биде најлегитимно и тоа барем од две причини. Прво, светот на транзиција е свет за кој немаше теорија, и таа што денес ја има сè уште не може да се смета за изградена теорија, туку повеќе за збир расфрлени политичко-публицистички анализи. Второ, во земјите на транзиција, во 1989 година исчезна научната, теориската традиција – ги нема ни старите ни новите референци, авторитети, ја нема ни старата ни новата идеолошка рамка. Имате научни дисциплини без политика на дисциплината.

Дали сме навистина оставени да чепкаме по контејнерите на западното научно знаење, да талкаме и крпиме туѓи скинати облеки? И дали ни е тоа судбината?

Постмодерното читање, номадското читање во кое деконструкцијата станала стратегија, читањето кое произлегува од невтемеленост или невтемеливост на знаењето **не е** тоа читање (**она** Читање). Номадското читање е читање на воена машина, кој разрушува поредок и граба, на номадизмот, номадска наука која ја растура државната наука, барем, ја нема смислата во себе, неговата цел не е да води кон анархија, туку кон една архичност да се замени со друга, номадизмот самиот не сака да завладее, туку да конституира нова државна наука. Значи, она што мене ми треба е разбирање или читање кое води кон државна наука која го организира или му ја дава рамката на мојот животен и политички простор и на оние кои живеат со мене, и која ми ја дава рамката на саморазбирањето и самообјаснувањето.

Тоа мора да биде читање кое ќе биде поткрепено од државата. Читањето на Македонија (на македонскиот културен и политички простор), на Балканот мора да биде читање на државна наука, кое ми дава рамки на ориентација, Инаку, да, секој може да го чита како сака, секој има право на персонални конструкти кои не мора да се подредени на општествени или политички конструкти. Тоа е, нели, „демократија“! и кај нас стана вообичаена таа фраза. Иако, во САД денес повеќе се користи во комедиите и во понекое talk-show од типот на Опра Винфри. Меѓутоа во тоа „секој како милува“ нема држава, во тоа нема читање кое ги поврзува мојата професија, пиљарот и учителката во градинка. Резонот на ваква една слобода на читање е примерен за некој кој живее во Гринич Вилиџ во

Њујорк, кој може да биде ова или она и ништо да не му фали и истовремено државата да си го тера своето.

Во една Македонија во која Балканот го читаме номадски или постмодерно – ни се измолкнува стварноста. Ако ја немаш стварноста, ти не ја разбираш стварноста, ти го немаш разбирањето, ги немаш поимите, ја немаш теоријата, ја немаш државната наука. И тогаш, како можеш да го читаш Балканот? Читајќи туѓи стварности кои сега постмодерно ги извртуваш во текстови. Зарем текст е Балканот и она што тебе ти се случува? Зарем можеш да го купиш тоа што го купува еден половина век улежан Европеец?

Мислам на извикот: Јас не можам да се сведам на текст! Дурри и овој извик на егзистенцијален протест, доколку не го врзам со државна наука, изгледа без врска, патетичен. Подобро ми звучи „Патак Дача“: јас сум поинаков од другите, јас не ја поднесувам болката, мене болката ме боли!

Во ова сè уште го нема идентитетот, саморазбирањето.

Егзистенцијалната болка може да биде само позиција на соголеност од **која се тргнува кон саморазбирањето**, таа е онаа отворена жива рана во основното филозофско прашање „познај се себеси“ од кое во хегеловската традиција се поставува прашањето за субјектот кој се познава себеси, кој од себе прави објект на разбирањето. Патот до конкретната слобода на Хегел, патот до сувереноста на Жан Жене сега станува **ПАТОТ ОД ЦИГЕРОТ ДО МОЗОКОТ И ОД МОЗОКОТ ДО МАЛИОТ МОЗОК**. Како да се измине тој пат? Како од она што добри мажи го вадат од цигер да стане промисла (да дојде до мозокот) и од таму да стане државна наука кое моето дете ќе ја знае без да ја проблематизира (по скопски: „ќе му биде у мал мозок“). Цигерот е слика за место во кое се преплетуваат бол-

ката, искуствата и знаењата, и кое ја претставува најживотната и најнедофатливата референтна точка. Место во кое несвесното, предсвесното и свесното постојано држат дебата. Крепускуларна зона. Мислам на цигерот на Милчо Манчевски и *Прашина*, на Дејан Дуковски и *Буре Баруџи*, на Александар Станковски и *Маклабас*, на луѓе кои творат со цигер, и зборат за жолч и крв.

Не може само крвавење и ништо друго. Во тоа има потреба да се саморазбереш и да ја раскажеш сопствената приказна – како бабата во филмот *Прашина*. Уште еднаш, од каде потребата да се постави прашањето како да се чита својот свет (Македонија, Балканот)? Што стои, сепак, зад тоа? Одговорот е, значи, едноставен (барем во формулацијата) – затоа што имаш потреба да го разбереш и преку тоа да се разбереш себеси. Кога знаењето те мава во стомак, ти мора да се соочиш со знаењето, а не со стомакот. Балканецот, дефинитивно нема слаб стомак, но она што мора да го направи е да се соочи.

Меѓутоа, доволно е само да се спомне зборот разбирање и бабицата Сократ се преобразува во Хегел кој чука на вратата на потребата да се саморазбереш. Што е можеби и благо речено, тој не чука на вратата туку удира директно во главата, сите оние полицаи со стакленца венецијанско стакло ги крши ги растура и вели: што сакаш ти? Сакаш да се разбереш себеси? Тоа е добро зашто разбирањето води кон слободата, кон „розата“. Но, розата не можеш туку така да ја скинеш од некоја градина – за да дојдеш до неа треба да го понесеш крстот – крстот на стварноста. А тоа е мачна работа, не е за убави души (без цигер и без стварност).

Треба се земат примероци на крв што се пролеала и да се извади ДНК и да се реконструира, да употребам еден актуелен

израз, геномот. Кој ќе го извади, реконструира геномот – социологот, филозофот или антропологот, политикологот, не е битно – важно е тој да се извади и во тоа е разбирањето и во тоа сите „вадачи“ се филозофи. Секое чепкање по остатоците на историската сцена, зад кое стои прашањето како да се чита Балканот е чепкањето на експертите од која било американска крими-серија (на пример, *Homicide*) кои на местото на злосторот од парче коса вадат ДНК. Тоа е она што филозофот треба да го прави или она на што треба ги натера другите да го прават.

Зошто? Затоа што нашиот живот овие десет години е живот на homicide – некој е убиен, убиен е човек, убиена е жена, дете, живот, свет. Прашањето на разбирањето добива форма на прашањето: Како ќе го најдете убиецот? Агата Кристи е мало дете за она што го треба да го разбереме, откриеме. Ваков сложен крими-роман ни таа не би можела да смисли. Може да го смисли само итрината на духот.

Разбирањето значи да се разбере таа итрина. Оттаму е потребата од државната наука, од теориски естаблишмент кој е во функција на државата. Не треба да се биде многу упатен за да се набројат сите научни дисциплини кои се потребни за функционирањето на еден полициски оддел за убиства (од хемија и генетика, до психологија, криминологија и статистика) – и сите се, во крајна линија, во функција на државата. А новата политичка ситуација по 1989 дефинитивно бара нов теориски естаблишмент на научни дисциплини кои ќе се занимаваат со убиствата на симболички план, на планот на идентитетот.

И во врска со ова ја поставувам една од главните задачи на филозофијата на политиката во Република Македонија. Таа е во поставувањето на епистемолошката основа врз која се бара

и се гради врската меѓу идентитетот и државата (и државната наука).

- Земете го прашањето: како знаеш дека си припадник на една нација. Насетуваш, чувствуваш? Тука сè уште нема нација. Како што би рекол Хегел, предебела е кората на природата. Ви треба свест за тоа, а свеста која ви треба да видите дека и припаѓате на една нација се вика ум. Тоа значи дека ви треба држава (со историјата како државна наука) за да знаете дека сте нација. Ова не значи дека нужно мора да постои директна врска или поклопување меѓу државата и нацијата за да биде човек национално освестен. Не мора да имате сопствена држава за да станете свесен дека сте (припадник на) нација – ова го покажуваат Македонците во Грција, Бугарија и Албанија. Она што, всушност, ви треба е државна наука која ќе ви покаже или докаже дека сте нација (а таа е сега во Република Македонија). Таа може да биде и протодржавна наука, како на пример, онаа на, Крсте Мисирков; но и таа го добива статусот на протодржавна наука по институционализирањето на науката во државата – ќе го одбележувавме ли Крсте Мисирков без институции на државата, да речеме МАНУ – односно без државата Македонија?). Во таа смисла и постоењето и придонесот на преродбениците или „духобогатите“ (Geistreicher) не е аргумент дека сме имале национална свест без да имаме државна наука. Да, таа свест е направена од друга државна наука. Но, затоа во нив прогледува светскиот дух. Иако, во нив не се конституира локалниот дух како систем на институции на државата. Тој се конкретизира отпосле, во самостојна државна наука, во самостојна национална држава.

И Хегел, како и ситуацијата на Република Македонија денес покажуваат дека за да бидете нација треба да имате сопствена

држава. Ако се потпрете на државната наука на други држави (особено соседните), вие тешко ќе дојдете до нација и сопствено гледиште за нацијата. Тезата тука е дека државната наука ви ги дава заедничките искуства и историјата кои го прават вашиот национален идентитет.

Земете го сега прашањето: која е разликата меѓу галичанецот и пловдивчанецот пред 100 години? Можете ли да кажете дека првиот е Македонец, а вториот Бугарин. Без светскиот дух, без светскиот дух кој прогледува локално – Не! Ако го направите тоа – ако кажете да – мешате онтологија со адвокација (фаќање страна, застанување на страна на некој или нешто, заложба – *ontology with advocacy*). Без локалниот дух (читај: на локалната држава) тие се разликуваат како што денес галичанецот се разликува од гевгеличанецот – различни дијалекти, локални или семејни заеднички искуства и, она што е најважно, во нивната разлика нема историја како организирано знаење на една дисциплина на моќта, туку лични и семејни впечатоци и сеќавања.

Историјата доаѓа со државната наука и тука адвокацијата станува онтологија. И сега веќе може да се тврди дека Македонците потекнуваат од Античка Македонија и дека галичаните отсекогаш биле Македонци и дека Крале Марко е најголемиот јунак итн. И во таквата историја одново стануваат важни личните впечатоци и сеќавања, но сега од семејно наследство тие стануваат духовно наследство на народот.

Токму ова пресвртување од адвокација кон онтологија е работа на државната наука, а укажувањето на главните алатки за да се изведе тоа е работа на промислувањето кое се занимава со политиката на дисциплините на моќта, со релациите меѓу знаењето и политиката.

И затоа ни требаат „духобогатите“. Не убави души, туку творци кои вадат од цигер. И затоа ни треба државата – националната држава со своите институции – за овие сиркања на духот да ги претвори во нешто природно, во нешто со кое се раѓаме (го носиме со поколенија итн.), во нешто што го имаме во „мал мозок“.

Референци:

- Apel, Karl-Otto (1988) *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1970) *On Violence*. San Diego: A Harvest/Harcourt Brace Jovanovic.
- Arendt, Hannah (1991) *Vita Activa*. Zagreb: August Cesarec.
- Aristotel, (1988) *Politika*. Zagreb: Globus.
- Artaega, Alfred (1995) *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*. Durham: Duke University Press.
- Ashcroft, B., G. Griffiths and H. Tiffin (eds) (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Banerjee Prathama (1999) 'The Subaltern-effect: negation to deconstruction hybridity?', *Biblio* (May-June): 178.
- Beck, Ulrich (1999) 'Die "Warum-nicht-Gesellschaft"', *Die Zeit* 48 (25 November): 134.
- Behdad, Ali (1994) *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*. Durham and London: Duke University Press.
- Benhabib, Seyla (1999) *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Benjamin, Walter (1974a) *Kleine Geschichte der Photographie*. Gesammelte Schriften Band II-1, Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1974b) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Gesammelte Schriften Band I-II, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Бест, Стивен и Даглас Келнер, (1996) *Посмодерна теорија*. Скопје: Култура.
- Berman, Morris (1993) 'Shadow across the Rio Grande: Fear and fascination – why we feel both about Mexico', *Utne Reader* 55 (January/February): 90.
- Bhabha, Homi K. (1983) 'The Other Question – the Stereotype and Colonial Discourse', *Screen* 24 (6): 18-36.

- Bhabha, Homi K. (ed.) (1990) *Nation and Narration*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994a) *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994b) 'The Postcolonial and the Postmodern: the Question of Agency', pp. 171-91 in *Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1997) 'Fireflies Caught in Molasses: Questions of Cultural Translation', pp. 211-22 in Rosalind E. Krauss et al. (eds) *OCTOBER The Second Decade: 1986-1996*. Cambridge: MIT Press.
- Bloch, Ernst (1952) *Subjekt-Objekt*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Bodrijar, Žan (1995) 'Rat u zalivu se nije dogodio', pp. 463-81 in Obrad Savić (ed.) *Evropski diskurs rata*. Beograd: Beogradski krug.
- Bollenbeck, Georg (1997) 'Die Kulturwissenschaften – mehr als ein modisches Label', *Merkur* 51 (3): 259-65.
- Boyne, R. (1990) *Foucault and Derrida*. London: Unwin Hyman.
- Canfield, Robert (1995-96) "'Such Continuous Tragedies': The Theatralization of Mexico in the Master-Narrative", *Discourse* 18 (1&2): 169-89.
- Chakrabarty, Dipesh (1992) 'Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History', *Cultural Studies* (6): 337-57.
- Clausewitz, Carl von (1952) *Vom Kriege*. Bon: Dümmler.
- Conrad, Sebastian (1999) 'What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography', *History and Theory* 38 (1): 67-83.
- Critchley, Simon (1994) 'Habermas und Derrida werden verheiratet', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (6): 1025-36.
- Danforth, Loring M. (1995) *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*. Princeton: Princeton University Press.
- Danto, Arthur C. (1998) 'The End of Art: A Philosophical Defense', *History and Theory* 37 (4): 127-43.
- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: North-western University Press.

- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*. London: Routledge and Keegan Paul.
- Derrida, Jacques (1989) *Psyche: Inventions of the Other. Reading de Man Reading*. Minneapolis.
- Derida, Žak (1990) *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Derrida, Jacques (1993) *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- Дерида, Жак (1994) *Мамузи – сѝмловийѝе на Ниче*. Скопје: Табернакул.
- Dewandre, Nicole & Jacques Lenoble (Hrsg.) (1994) *Projekt Europa. Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie*. Bern: Schelzky & Jeep.
- During, Simon (1993) 'Postmodernism or Post-colonialism Today', pp. 456-462 in Thomas Docherty (ed.) *Postmodernism*. Hertfordshire: Harvester Wheatscheaf.
- Цепароски, Ивица (1984) *Арѝо ѝлови ѝо Аксиј*. Скопје: Мисла.
- Цепароски, Иван (1998) *Умейничкоѝо дело во виѝораѝа ѝоловина на XX век*. Скопје: Култура.
- Fanon, Frantz (1968) *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero.
- Fenske, Hans (1991) 'Politisches Denken im 20. Jahrhundert', pp. 821-80 in Hans J. Lieber (hrsg.) *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Olzog Verlag.
- Finnström, Sverker (1997) 'Postcoloniality and Postcolony: Theories of the Global and the Local', *Working Papers in Cultural Anthropology* (7): 1-30.
- Fox, Claire F. (1995-96) 'The Fence and the River: Representations of the US-Mexico Border in Art and Video', *Discourse* 18 (1&2): 54-83.
- Foucault, Michel (1973) *The Order of Things*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1976) *L'Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.
- Fuko, Mišel (1988) *Istorija seksualnosti*. Beograd: Prosveta.

- Foucault, Michel (1991) 'Governmentality', pp. 87-104 in G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1994) 'Subjectivité et vérité', pp. 213-18 in *Dits et écrits*. tome IV, Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford (1994) 'Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten', *Merkur* 48 (5): 392-403.
- Glazer, Nathan (1975) *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*. New York: Basic Books.
- Гобозов, И. А. (1998) *Философия юлиийуки*. Москва: ТЕИС.
- Gregg, Richard B. (1971) *The Power of Nonviolence*. New York: Schocken Books.
- Gulyga, Arseni (1980) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
- Haber, Honi Fern (1994) *Beyond Postmodern Politics*. New York & London: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986) *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Peter Dews (ed.), London: Verso.
- Habermas, Jürgen (1992) 'Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe', *Praxis International* 12 (1): 1-19.
- Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. London: Free Association Book.
- Hariman, Robert (1995) *Political Style: The Artistry of Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heehs, Peter (1994) 'Myth, History, and Theory', *History and Theory* 33 (1): 1-19.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1964) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag.

- Hegel, G. W. F. (1971) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Henningsen, Manfred (1996) 'Die Transformation Amerikas – Die USA zwischen nationaler Krise und globaler Hegemonie', *Merkur* 50 (5): 389-99.
- Hobbes, Thomas (1967) *Leviathan*. London: Oxford University Press.
- Хобсбаум, Ерик (1993) *Нацииие и национализмои*. Скопје: Култура.
- Hollinger, David (1995) *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books.
- Honneth, Axel (1994) 'Universalismus als moralische Falle?', *Merkur* 910 (48): 867-83.
- Höösle, Vittorio (1994) *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: Beck.
- Ignatieff, Michael (1994) *Reisen in den neuen Nationalismus*. Frankfurt: Insel.
- JanMohammed, Abdul and David Lloyd (1987) 'Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse', [JanMohammed, Abdul and David Lloyd (eds.) *The Nature and Context of Minority Discourse*] *Cultural Critique* (6) (Spring): 512.
- Jacobus, Mary (1981) 'Introduction', *Yale French Studies* (62).
- Jeszszsky, Géza (1997) 'More Bosnias? National and Ethnic Tensions in the Post-Communist World', *East European Quarterly* XXXI (3): 283-98.
- Jones, W. T. *Masters of Political Thought: Machiavelli to Bentham*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Judt, Toni (1996) 'Europe: the Grand Illusion', *New York Review of Books* (July).
- Klier, Walter (1995) 'Die deutsche Differenz', [Unterschiede. Über Kulturkämpfe] *Merkur* 49 (9/10): 973-80.
- Kondylis, Panajotis (1988) *Theorie des Krieges*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kymlicka, Will (1989) *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1996) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.

- Laing, R. D., H. Phillipson & A. R. Lee, (1966) *Interpersonal Perception*. London: Tavistock Publications.
- Laing, R. D. (1976) *Self and Others*. Harmondsworth: Penguin.
- Larmore, C. E. (1987) *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Daniel (1999) 'The Future of the Past: Historiographical Disputes and Competing Memories in Germany and Israel', *History and Theory* 38 (1): 51-66.
- Lind, Michael (1995) *The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution*. New York: The Free Press.
- Llewelyn, John (1986) *Derrida on the Threshold of Sense*. New York: St. Martin's Press.
- Luhmann, Niklas (1988) 'Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?', pp. 884-905 in H. U. Gumbrecht und K. L. Pfeiffer (Hrsgb.) *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Liotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotard, J. F. (1995) 'From The Differend: Phrases in Dispute', pp. 417-33 in Douglas Tallack (ed.) *Critical Theory*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Harvester Wheatsheaf.
- Machiavelli, Niccolo (1966) *Discorsi*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Machiavelli, Niccolo (1987) *Der Fürst*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
- Mannheim, K. (1965) *Ideologie und Utopie*. Frankfurt: Verlag G. Schulthe-Bulmke.
- Marauseau, J. (1951) *Lexique de la terminologie linguistique*. Paris: Librairie Orientaliste, Paul-Genthner.
- Милевска, Сузана (1994) 'Речник на дерίδαдаизми или применета граматологија?', pp. 131-9 in Жак Дерида, *Мамузије на Нуче*. Скопје: Табернакул.
- Mill, J. S. (1972) 'Considerations on Representative Government', in H. Acton (ed.) *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. London: J. M. Dent.

- Mudimbe, V. Y. (1982) *L'odeur du père: Essay sur des limites de la science et de la vie en Afrique Noire*. Paris: Presence Africaine.
- Noris, Kristofer (1990) *Dekonstrukcija*. Beograd: Nolit.
- Nye, Andrea (1988) *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. London: Croom Helm.
- Петрушевски, Михаил (1954) 'ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ ΚΑΘΑΡΣΙΝ или ПРАГМАΤΩΝ ΣΥΣΤΑΣΙΝ?', *Živa Antika* 4 (2): 209-250.
- Поплазаров, Ристо (1974) 'За едно ненаучно и тенденциозно толкување и пишување', *ГИНИ* 18 (1): 265-68.
- Pitelis, C. & T. Clarke, (1993) 'Introduction: The Political Economy of Privatization', pp. 1-30 in T. Clarke & C. Pitelis *The Political Economy of Privatization*. (eds), London and New York: Routledge.
- Pomper, P. (1995) 'World History and its Critics', *History and Theory* (34): 1-7.
- Possenti, Vittorio (1983) *La buona società, sulla ricostruzione della filosofia politica*. Milano: Università Cattolica.
- Prakash, Gyan (1995) 'Orientalism Now', *History and Theory* 34 (3): 199-212.
- Quillen, Carol E. (1998) 'Crossing the Line: Limits and Desire in Historical Interpretation', *History and Theory* 37 (1): 40-68.
- Rorty, Richard (1989) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. London: Routledge and Keegan Paul.
- Said, Edward (1994) *Culture & Imperialism*. London: Vintage.
- San Juan, Jr, E. (1996) 'Postcolonial Theory Versus Philippine Reality: The Challenge of Third World Resistance Culture to Global Capitalism', *Left Curve* (20): 87-102.
- Саркањац, Бранислав (1993) *Идеолоџија и субјективност*. Скопје: Метафорум.
- Sartre, J.-P. (1952) *Saint Genet comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1953) *L'etre et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1971) *L'Idiot de la famille. Gustav Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard.

- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.) (1987) *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Searle, John R. (1994) 'Rationalität und Realismus oder Was auf dem Spiel steht', *Merkur* 48 (5): 377-391.
- Smith, Anthony D. (1991) *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Sokal, Alan D. (1996) 'Transgressing the Boundaries – Toward a Transformative Hermeneutics Quantum Gravity', *Social Text* (Spring/Summer).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1976) 'Translator's Preface', in Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1981) 'French feminism in an international frame', *Yale French Studies* (62): 154-84.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) 'Can the Subaltern Speak?', pp. 271-313 in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1989) 'The Political Economy of Women as Seen by a Literary Critic', pp. 218-29 in E. Weed (ed.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. London and New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990a) 'Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value', pp. 219-44 in Peter Collier and Helga Geyer-Ryan (eds) *Literary Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990b) *The PostColonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Sarah Harasym (ed), London and New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty with Sarah Harasym (1990c) 'Practical Politics of the Open End', pp. 95-112 in Sarah Harasym (ed.) *The PostColonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London and New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty and E. Rooney (1994) 'In a Word (Interview)', pp. 151-84 in N. Schor and E. Weed (eds.) *The Essential Difference*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty and Sneja Gunew (1995) 'Questions of Multiculturalism', pp. 193-202 in Simon During (ed.) *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge.

- Strauss, Leo (1971) *Prirodno pravo i istorija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Švab, Džordž (1995) 'Neprijatelj ili protivnik: konflikt moderne politike', pp. 273-86 in Obrad Savić (ed.) *Evropski diskurs rata*. Beograd: Beogradski krug.
- Taylor, Charles (1989) 'Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate', pp. 159-82 in N. Rosenblum (ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thiong'o, Ngugi wa (1981) *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Portsmouth: Heinemann.
- Tönnies, Sibylle (1995) 'Was immer schon vorausgesetzt ist – Apel, Habermas, Höhle', *Merkur* 49 (3): 267-73.
- Трајковски, Ило (1998) 'Формирањето на нациите и националните држави', pp. 369-71 in Блага Петроска (ред.) *Социологија*. Скопје: Студентски збор.
- Трајковски, Ило (2000) *Социологијата: што е и како се практикува?* Скопје: Матица Македонска.
- Triebel, Odila (1999) 'Jeder ist viele', *Die Zeit* 38 (16 September): 54.
- Zima, I. (1980) *Figure u našem narodnom pjesništvu*. Zagreb: JAZU.
- (1998) *Портрети 1111*. Скопје: Сорос центар за современи уметности.
- (1999) *Нова македонска фототографија?* Скопје: Сорос центар за современи уметности.