

Славој Жижек

**Само мртвиот  
сосед е добар  
сосед**

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

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

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

Slavoj Zizek

**THE ONLY GOOD  
NEIGHBOR IS A  
DEAD NEIGHBOR**

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

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

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

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

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

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

Голдштајн ја зема виолината и започна еден жив бахов гавот“.<sup>2</sup>

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

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

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

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

Goldstein picked up his violin and started a lively Bach *gavotte*.”<sup>2</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

носталгично конзервативен начин, скандалот е во самиот факт дека веќе не постои скандал. С# започна со моделите и филмските ѕвезди: (лажната) снимка на Клаудија Шифер како изведува страсно фелацио на два пениса истовремено е дистрибуирана насекаде; ако некој побара информации за Мими Мекферсон (помладата сестра на добро познатиот австралиски модел Ел Мекферсон), ќе најде сајтови за нејзината извонредна еколошка активност (таа раководи компанија за набљудување на китови), интервјуа со неа како бизнисменка, сајтови со нејзини „пристојни“ слики ПЛУС украдената лента каде таа мастурбира, а потоа копулира со нејзиниот љубовник. А што да кажеме за новата книга на Катерина Милет<sup>7</sup>, во која оваа светски позната критичарка на уметноста (меѓу другото, таа беше куратор на изложбата *Documenta*) на студен, рамномерен начин, без срам или вина – а, оттаму, и без ентузијастичко чувство на прекршок – ги опишува деталите на нејзиниот буен сексуален живот, до нејзините редовни учества во големи оргии, во кои таа била пенетрирана или си играла со десетици анонимни пениси во една сесија. Тука, нема а priori никакви граници - човек може да си замисли дека во блиската иднина некој политичар (отпрвин дискретно) ќе дозволи хард-кор снимка на неговата или нејзината сексуална размена, за да ги убеди гласачите во својата моќ на привлечност или потентност. Пред скоро сто години Вирџинија Вулф напиша дека човечката природа, некаде околу 1912, се променила; можеби ова мото многу подобро би ѝ прилегало на радикалната промена на статусот на субјективноста покажана преку денешново исчезнување на границата меѓу јавното и приватното, јасно видлива во феномените како реалистичните сапунски серии “Big Brother“.<sup>8</sup>

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

way, the scandal resides in the very fact that there is no scandal anymore. It began with models and movie stars: the (fake) video clip of Claudia Shiffer doing a passionate fellatio on two penises simultaneously is publicized all around; if one looks on the internet for data about Mimi MacPherson (the younger sister of the better-known Australian model Elle MacPherson), one gets sites about her outstanding ecological activity (running a whale-observation company), interviews with her as a business-woman, sites of “decent” photos of her, PLUS the stolen video of her masturbating and then copulating with her lover. And what about the last book of Catherine Millet<sup>7</sup>, in which this world-renowned art critic (among other things, she was the curatrix of the *Documenta* exhibition) describes in a cold dispassionate style, without shame or guilt - and, consequently, also without any enthusiastic feeling of transgression - the details of her exuberant sexual life, up to her regular participation in large orgies, in which she was penetrated or played with dozens of anonymous penises in a single session. There are no a priori boundaries here - one can well imagine that, in a near future, some politician will (discreetly, at first) allow a hard-core video of his or her sexual commerce to circulate in public, to convince the voters of his or her force of attraction or potency. Almost a hundred years ago, Virginia Woolf wrote that, around 1912, the human nature changed; perhaps, this motto is much more appropriate to designate the radical shift in the status of subjectivity signalled by the today’s disappearance of the divide between public and private, and discernible in phenomena like the “Big Brother” reality soaps.<sup>8</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

исчезнуваат сите одлики: „Смртта ги брише сите одлики, а посакуваноста секогаш е поврзана со одликите“<sup>15</sup>. Понатамошна последица на ова размислување е суштинската дистинкција меѓу двете совршенства: совршенството на објектот на љубовта и совршенството на самата љубов. Љубовта на љубовникот, поетот или пријателот содржи совршенство кое му припаѓа на нејзиниот објект и таа е, токму поради ова, несовершена како љубов; наспроти оваа љубов,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Белешки

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

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

### Notes

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

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

<sup>9.</sup> Ситуацијата во Полска во 90-тите ни дава единствен пример на таквата љубов за ближниот свој: неочекуваното пријателство меѓу Генерал Јарузаелски и Адам Мичник, стариот дисидент – ОВИЕ двајца се вистинските ближни, радикални странци еден за друг, со потекло од два различни (идеолошки) универзуми, а сепак способни да воспостават контакт.

<sup>10.</sup> Иако треба безусловно да ја отфрли израелската окупација на Западниот брег, човек треба, се разбира, не помалку безусловно да се спротстави и на антисемитските напади во Западна Европа, кои наоѓаат оправдување како „извезена ентифада“, т.е., како гест на солидарност со угнетените Палестинци (од нападите врз синагогите во Германија до стотиците антисемитски судири во Франција во есента 2000-та). Човек овде не треба да покаже „разбирање“: не треба да има место за логиката „Но треба да се разбере дека нападите врз Евреите во Франција се реакција на израелската воена бруталност!“, но не треба да има место ни за логиката „Но треба да се разбере израелската воена реакција – кој не би бил исплашен по холокауст и две илјади години антисемитизам!“ Овде повторно човек треба да се спротстави на двојната уцена: ако си про-палестинец, тогаш си *eo ipso* антисемитист, а ако си против антисемитизмот, тогаш си *eo ipso* про-израелец. Решението НЕ е компромис, „точна мерка“ меѓу двата екстрема - човек би требало да оди докрај во ОБЕТЕ насоки, и во одбрана на палестинските права и во борба против антисемитизмот.

<sup>11.</sup> Christopher Hitchens, “We Know Best,” *Vanity Fair* May 2001, стр. 34. И не е ли истата „тоталитарна“ визија често видлива кај противењето на смртната казна? Или, во термините на Фуко, не е ли укинувањето на смртната казна дел од одредена „биополитика“, која го смета криминалот за резултат на социјални, психолошки, идеолошки итн., околности: идејата за морално/законски одговорниот субјект е идеолошка фикција чија функција е да ја затскрие мрежата на релации на моќ; индивидуалците не се одговорни за злоделата што ги извршиле,

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

<sup>9.</sup> The situation in Poland in the 90s provides a unique example of such a love for one’s neighbor: the unexpected friendship General Jaruzelski and Adam Michnik, the old dissident - THESE are two true neighbors, radical strangers to each other, coming from two different (ideological) universes, and nonetheless able to establish contact.

<sup>10.</sup> While unconditionally rejecting the Israeli occupation of the West bank, one should, of course, no less unconditionally oppose the anti-Semitic outbursts in the Western Europe which justify themselves as the “exported intifadah,” i.e., as gestures of solidarity with the oppressed Palestinians (from attacks on the synagogues in Germany to hundreds of anti-Semitic accidents in France in the Fall of 2000). One should display no “understanding” here: there should be no place for the logic of “But one should understand that attacks on Jews in France are a reaction to the Israeli military brutality!”, as well as no place for the logic of “But one can understand the Israeli military reaction - who would not be afraid after the holocaust and two thousands of years of anti-Semitism!” Here, again, one should oppose the double blackmail: if one is pro-Palestinian, one is *eo ipso* anti-Semitic, and if one is against anti-Semitism, one must *eo ipso* be pro-Israel. The solution is NOT a compromise, a “right measure” between the two extremes - one should rather go to the end in BOTH directions, in the defense of the Palestinian rights as well as in fighting anti-Semitism.

<sup>11.</sup> Christopher Hitchens, “We Know Best,” *Vanity Fair* May 2001, p. 34. And is not the same “totalitarian” vision often discernible in the opposition to death penalty? To put it in Foucauldian terms, is the abolition of death penalty not part of a certain “biopolitics” which considers crime as the result of social, psychological, ideological, etc., circumstances: the notion of the morally/legally responsible subject is an ideological fiction whose function is to cover up the network of power relations, individuals are not responsible for the crimes they commit, so they should not be punished? Is, however, the obverse of this thesis not that those who control the circumstances control the people?

<sup>12.</sup> On the top of it, the notion of the danger of “passive smoking” clearly participates in the post-AIDS fear of not only direct physical contact with others, but also of the more ethereal forms of contact (the “invisible” exchange of fluids, bacteria, viruses...).