

Имануел Валерштајн

КУЛТУРИ ВО КОНФЛИКТ?
КОИ СМЕ НИЕ?
КОИ СЕ ДРУГИТЕ?

Признавањето на моќта на расологијата, која што тука се употребува како кратенка за различieto есенцијалистички и редукционистички начини на мислење кои што се и биолошки и културни по карактер, е суштествен дел од соочувањето со постојаната моќ на „расата“ да ги диригира нашите социјални, економски, културни, и историски искуства.

Пол Жилрој, *Против расата*¹

Не толку одамна имаше студена војна. Сите зборуваа за неа како за идеолошка битка. За некои тоа беше битка помеѓу слободниот свет и зловната империја на комунизмот; за другите тоа беше битка помеѓу експлоататорската капиталистичка класа и работниците од светот. Но секој, наводно, веруваше дека тоа беше борба на живот и смрт во поглед на фундаментални политички вредности.

Еден ден студената војна заврши. Тоа се случи речиси ненадејно и мошне неочекувано. Речиси сите европски режими кои што наводно беа марксистичко-ленинистички престанаа да постојат. Вистина, азиските земји со комунистички

Immanuel Wallerstein

CULTURES IN CONFLICT?
WHO ARE WE?
WHO ARE THE OTHERS?

Recognizing the power of racism, which is used here as a shorthand term for a variety of essentializing and reductionist ways of thinking that are both biological and cultural in character, is an essential part of confronting the continuing power of "race" to orchestrate our social, economic, cultural, and historical experiences.

Paul Gilroy, *Against Race*¹

Not so long ago, there was a Cold War. Everyone talked of it as an ideological battle. For some this was the battle between the free world and the evil empire of Communism; for others it was the battle between the exploiting capitalist class and the workers of the world. But everyone purported to believe that this was a life and death struggle over fundamental political values.

One day, the cold war ended. It was in fact rather sudden, and most unexpected. The European regimes that purported to be Marxist-Leninist almost all ceased to exist. The Asian countries with Communist parties in power and Cuba continued

партии на власт и Куба продолжија да го носат истото идеолошко руво но, општо земено, светот се чинеше прифати дека веќе нема "студена војна" и дека горе долу на тоа беше гледано со извесно олеснување.

Од некои оваа нова ситуација беше спектакуларно поздравена како "крајот на историјата", иако повеќето луѓе се чини мислеа дека историјата го продолжуваше својот непрекинат пат. Еден нов свет, глобализацијата, стана општа девиза за опишување на величествениот нов свет кој само што не започнал или за кој се претполагаше дека веќе почнал, и за кој (со незаборавната проза на госпоѓа Тачер) НГНА - не постои никаква алтернатива. Во истиот историски момент дојде до созревање на една нова силна академска тенденција, која што беше започнала во 1970-ите но која се чинеше дека го достигна својот врв во 1990-ите. Таа беше заеднички позната како културни студии. Всушност, јас сум денеска тука токму под нивно покровителство.

Некогаш *култура* беше доброќуден збор. Високата култура беше нешто што предизвикуваше горделивост. Никој не милуваше да биде опишан како некултурен. Културата подразбираше ограничување, одгледување, вкус. Но, новото подрачје на културни студии криеше во себе поприкосно расположение. Тоа беше академска новост и без трошка сомневање објави дека ќе излекува едно длабоко запоставување во структурите на знаењето. Културните студии честопати се поврзуваа и здружуваа со заложбата за нешто што се нарекуваше мултикултурализам. А мултикултурализмот беше политичко барање, барање на групи што се чувствуваа потиснати, или занемарени, или угнетени. Во меѓувреме, во поинаков табор и однатре светскиот естаблишмент, се јавија гласови кои што го употребуваа концептот на култура на сосема поинаков начин. Тие ни кажуваа дека дваесет и првото столетие ќе биде столетие на "судир на цивилизации" и дека ние би требало да ги засукаме ракавите, политички (и имплицитно воено) за да го пресретнеме предизвикот. Она што застапниците на мултикултурализмот го прифаќаа како ослободувачки видик, успешното повторно потврдување на не-западните култури, застапниците на судирот на цивилизации го сметаа за главна закана.

to wear the same ideological clothing, it is true, but in general, the world seemed to accept that there was no more "cold war," and by and large this was regarded with some relief.

This new situation was greeted spectacularly by some as "the end of history," although most people seemed to think that history was continuing its ceaseless path. A new word, globalization, did become common currency to describe the marvelous new world about to begin or that had presumably already begun, and to which (in Mrs. Thatcher's unforgettable prose) TINA - there is no alternative. The very same moment of history saw the maturing of a strong new academic emphasis, one that had begun in the 1970s but seemed to reach an acme in the 1990s. It came to be known generically as cultural studies. Indeed, I am here today under this very aegis.

Culture was once a benign word. High culture was something of which to boast. No one cared to be described as uncultured. Culture meant restraint, cultivation, taste. But the new field of cultural studies harbored a more feisty mood. It was an academic upstart and announced in no uncertain terms that it was remedying a deep neglect in the structures of knowledge. Cultural studies was often associated with, allied with, the pursuit of something called multiculturalism. And multiculturalism was a political demand, a demand of groups that felt they were downtrodden, or ignored, or repressed. Meanwhile, in a different camp and from within the world Establishment, there were voices using the concept of culture in quite a different way. They were telling us that the twenty-first century was going to be the century of a "clash of civilizations," and that we had to gird ourselves, politically (and implicitly militarily), to meet the challenge. What the proponents of multiculturalism took as a liberating prospect, the successful reassertion of non-Western cultures, the proponents of the clash of civilizations considered to be the prime menace.

Што се случува тука? И најнапред, во кое својство јас зборувам за ова? Дали зборувам како Американец во Кина - граѓанин на моментално најсилната држава во светскиот систем зборувајќи ѝ на публиката од најдревната цивилизација во светот? Или сум јас некаков пан-европеец кој ѝ се обраќа на публиката од незападниот свет - белец меѓу не-белци? Или сум јас модерен светски човек кој ѝ се обраќа на публиката од еден универзитет чие име ја одгласува модерната - универзитет на наука и технологија? Или сум јас едноставно академски деец меѓу своите колеги - колеги кои во случајов работат или студираат во Хонг Конг? Или сум јас општествен научник кој се обидува да се фати во костец со еден концепт првенствено лоциран во хуманистичките дисциплини - концептот на културата?

Да бидам искрен, не сум сигурен која од овие улоги ме опишува, или која најдобро ме опишува, ако некоја од нив воопшто ме опишува. Ниту сум сигурен кон која од овие улоги би сакал да се приврзам. Ние далеку помалку ги контролираме нашите биографии отколку што би сакале, и за нас може да е исклучително тешко да бидеме "објективни" во нашите анализи доколку тоа подразбира дека од нас се бара да ги полеваме нашите биографии во нашата научна дејност. Ниту пак е лесно да се класификува кој и да е од нас. Биографиите се сложени смеси, а тежината на различните местоположби во кои се наоѓаме не е нужно лесно да се распознае, од страна на другите или од нас самите. Ниту пак оваа тежина останува постојана во текот на времето. Она што сум денеска не е нужно идентично со она што бев вчера.

Мислам дека сега доаѓам кај вас како социјален научник кој се обидува да го разбере светот во кој живееме, кој е длабоко загрижен за траекторијата на овој свет и кој верува дека има морална обврска да дејствува во него и врз него. Мислам дека доаѓам како модерен светски човек кој притоа има длабоки резерви во поглед на тоа што модерниот свет бил и кој веќе воопшто не е сигурен дека истиот претставува напредок во однос на претходните светски системи. Веројатно не можам да го избегнам

What is going on here? And first of all, in what capacity do I speak of it? Am I speaking as an American in China - a citizen of the currently strongest state in the world-system speaking to an audience of the most ancient civilization in the world? Or am I a pan-European addressing an audience of the non-Western world - a White among non-Whites? Or am I a modern worlder addressing an audience at a university whose very name bespeaks modernity - a university of science and technology? Or am I simply an academic scholar among his peers - peers who happen to be working or studying in Hong Kong? Or am I a social scientist trying to cope with a concept whose primary locus is in the humanities - the concept of culture?

To be honest, I'm not sure which of these roles describes me, or describes me best, if any of them do. Nor am I sure which of these roles I wish to affect. We are far less in control of our biographies than we like to think, and we can find it extraordinarily difficult to be "objective" in our analyses, if that means that we are required to shed our biographies in our scholarly work. Nor are any of us so easy to classify. Biographies are complex mixtures, and the weights of different locations in which we find ourselves are not necessarily easy to discern, by others or by ourselves. Nor do these weights remain constant over time. What I am today is not necessarily identical to what I was yesterday.

I think I am coming to you now as a social scientist who is attempting to understand the world in which we live, one who is deeply concerned about the trajectory of this world and who believes he has a moral duty to act within it and upon it. I think I am coming as a modern worlder who has nonetheless deep reservations about what the modern world has been and who is no longer sure at all that it has represented progress over earlier world-systems. I probably cannot escape being an American and a pan-European, and I see no good reason to try to do so.

тоа што сум Американец и пан-европеец, и не гледам никаков добар разлог да се обидам да го направам тоа. А во мое доба, јас секако ги носам ем гревовите ем доблестите од животот како академски човек.

Ќе ви зборувам за времето, за универзализмот и за партикуларизмот, а потоа ќе ја искористам оваа расправа да ви зборувам за тоа кои сме "ние" а кои се "другите" во нашите мисли и во нашата политика. Но би требало веднаш да дополнам дека ќе зборувам за времето, универзализмот и партикуларизмот само во множина бидејќи, во спротивно не верувам дека овие зборови имаат некое значење. Има повеќекратни темпоралности, повеќекратни универзализми и повеќекратни партикуларизми. И добар дел од нашата збрка во расправите за културата произлегува од потиснувањето на оваа повеќекратност во анализата.

Да започнеме со темпоралностите. Ги започнав моите забелешки посочувајќи на Студената војна. Студената војна обично се датира дека се одвива од 1945 до 1989. Всушност Андре Фонтејн уште одамна инсистираше дека таа започна во 1917.² А нејзиното започнување од 1917 година значително ја менува анализата. Но, тоа не е важно. Се претполага дека е завршена. Сепак, кога ќе наслушанеме извесни гласови во Соединетите Држави, и извесни во Кина или Русија, се чини дека таа не е за секого завршена. Таквите гласови се чини дека ја сметаат идеолошката реторика на студената војна како постојан показател за тоа како тие ја дефинираат тековната светска реалност. Можеби ние не би требало да ги земаме нив премногу сериозно. Застапниците на *Realpolitik* постојано образлагаа дека идеологијата е само реторика наменета да го прикрие *raison d'état* на државите, а дека владејачките слоеви никогаш не обраќаат премногу внимание на идеологијата за која официјално се залагаат. Шарл де Гол се чини дека имаше малку сомнеж за тоа дека Советскиот Сојуз беше пред сè Руска империја а Соединетите Држави Американска империја, и тој врз оваа основа ги правеше своите анализи и пресметки. Дали тој не беше во право? Кога Ричард Никсон замина во Кина за да се сретне со Мао Це Тунг дали и

And, at my age, I certainly bear the sins as well as the virtues of a life as a scholar.

I am going to talk to you about time, about universalism, and about particularism, and I am then going to use this discussion to talk to you about who are the "we" and who are the "others" in our thoughts and in our politics. But I should immediately amend that because I shall be talking of time, universalism, and particularism only in the plural number since I do not believe those words have any meaning otherwise. There are multiple temporalities, multiple universalisms, and multiple particularisms. And a good deal of our confusion in discussing culture comes from suppressing this multiplicity in the analysis.

Let us start with temporalities. I opened my remarks by referring to the Cold War. The Cold War is usually dated as going from 1945 to 1989. Actually André Fontaine insisted a long time ago that it began in 1917.² And starting it in 1917 changes the analysis considerably. But no matter. It is supposed to be over. Yet, when one listens to some voices in the United States, and some in China or Russia, it does not seem to be over for everyone. Such voices seem to take the ideological rhetoric of the Cold War as a continuing marker of how they define the current world reality. Perhaps we should not take them too seriously. Proponents of *Realpolitik* have always argued that ideology was merely rhetoric that was meant to mask the *raison d'état* of the states, and that the ruling strata never paid too much attention to the ideology they officially espoused. Charles DeGaulle seemed to have little doubt that the Soviet Union was first and foremost the Russian empire and the U.S. the American empire, and he made his analyses and calculations on this basis. Was he wrong? When Richard Nixon went to China to meet Mao Zedong, was each subordinating ideology to *raison d'état*, or was each simply pursuing more long-range ideological objectives? Historians will no doubt continue to argue over this for centuries to come.

двајцата ја подредија идеологијата на *raison d'état*, или секој едноставно се залагаше за подалекосежни идеолошки цели? Во вековиве што настапуваат, без сомнение, историчарите ќе продолжат да се расправаат за ова.

Денеска Соединетите Држави и Кина се чини дека го споделуваат заедничкото залагање за поттикнување на производството за светскиот пазар. Сепак, секоја земја различно ги дефинира корените на ова залагање. Американските политичари и мудреци продолжуваат да ги опишуваат САД како земја која се залага за слободен претприемачки капитализам, додека кинеските политичари и мудреци продолжуваат да ја опишуваат Кина како земја која се залага за социјализам, сега напати нарекуван пазарен социјализам. Дали ние како социјални научници треба да ги прифатиме ваквите себеописи здраво за готово? А во случај да не ги прифатиме, како би требало да ги опишеме структурите на секоја земја?

Се разбира, еден фактор во овие себе-описи е хронософијата³ заедничка за секоја земја, или во најмала рака за нејзините водачи и најголемиот дел од граѓаните. Секоја земја се залага за далекосежен оптимизам заснован врз претпоставката за линеарен прогрес. Секоја се чини е сигурна дека е на патот кој води кон посовршено општество. Меѓутоа, овие себе-описи се во извесна смисла исто толку изјаснувања за телеолошката цел кон која што тие се стремат колку што се и анализи на тековната. Но, има и други хронософии кои ќе ни пружат поинакви темпоралности. Дури и во рамките на која и да е хронософија има други периодизации, кои што повторно ќе ни пружат поинакви темпоралности.

Она што е најбитно да се запамети е дека ние живееме истовремено во повеќе од овие социјални темпоралности. На пример, ние можеме да го анализираме светот во смисла на модерен светски систем како историски систем, што ќе нè наведе да ги прифатиме како темпорални граници дамнешното шеснаесетто столетие и сегашноста. А еден од повеќето начини на кои можеме да го опишеме овој систем е периодичниот обрт на цен-

Today, the United States and China seem to share a common commitment to encouraging production for the world market. Yet each defines the roots of this commitment differently. American politicians and pundits persist in describing the U.S. as a country committed to free enterprise capitalism, while Chinese politicians and pundits persist in describing China as a country committed to socialism, now sometimes called market socialism. Are we as social scientists to take such self-descriptions at face value? And if not, how should we really describe the structures of each country?

Of course, one factor in these self-descriptions is the chronosophy³ common to each country, or at least to its leaders and to most of its citizens. Each country is committed to a long-range optimism based on the assumption of linear progress. Each seems to be sure it is on the path to the more perfect society. These self-descriptions are, however, in some sense as much statements of the teleological objective towards which they are heading as analyses of the present. But there are other chronosophies which would give us different temporalities. And even within any chronosophy, there are other periodizations, which again give us different temporalities.

What is most important to remember is that we live in many of these social temporalities simultaneously. We can, for example, analyze the world in terms of the modern world-system as an historical system, which would lead us to take as temporal boundaries the long sixteenth century to the present. And one of the many ways in which we could describe this system is the periodic shift of centrality, seeing it as having a succession of hegemonic powers, whose hegemony is always temporary. If

тричноста, согледувајќи го како да минува низ последователност на хегемонски сили, чија хегемонија е секогаш привремена. Ако го направиме ова, ние можеме да зборуваме за американската хегемонија која расцутува во 1870-ите, го достигнува врвот во периодот 1945-1970, и сега е во раните етапи од нејзиниот заод. Се разбира, ние можеме и да го поставиме прашањето, кое што всушност беше честопати поставувано, за тоа која би можела да биде последователната хегемонска сила. Некои нè убедуваат дека е тоа Јапонија, помалку дека е Кина, а има и други кои сметаат дека хегемонијата на САД е сеуште премногу при нас за да можеме јасно да ја промислуваме оваа тема.

Или пак, останувајќи во временските граници на модерниот светски систем, ние можеме да го согледуваме како пан-европски проект на светска доминација ("експанзијата на Европа") и да расправаме кога оваа експанзија го достигна својот врв - во 1900, во 1945, во 1989? - и кога повратниот удар започна - со јапонскиот пораз од Русија во 1905, со навлегувањето на кинеските комунисти во Шангај во 1949, со Бандунгшката конференција во 1955, со поразот на САД во Виетнам во 1973? И тогаш ние можеме да расправаме за прашањето дали овој повратен удар е знак за структурна криза во модерниот светски систем или (како што би рекле некои) ништо друго освен крај на една фаза во многу подолготрајниот историски процес во кој азиската планетарна централност беше привремено истисната од краткотрајниот западен или европски момент.

Повеќекратните темпоралности во кои што живејеме можат во нас да предизвикаат извесна аналитичка збрка, но далеку полесно можеме да ги промислуваме и со нив да се справуваме отколку со повеќекратните универзализми. Се разбира, "повеќекратни универзализми" е оксиморон. Се претпоставува дека универзализмот го означува гледиштето дека постојат начела или вистини што се применуваат на сите личности, сите групи, сите историски општествени системи *во сите точки во просторот и времето*. Оттаму, тој е единствен, единечен и

we did this, we could talk of the rise of American hegemony burgeoning in the 1870's, reaching a peak in the period 1945-1970, and now in the early stages of its decline. And we could of course ask the question, one indeed frequently asked, as to who might the successor hegemonic power be. Some argue the case for Japan, and a few for China, and there are others who think that U.S. hegemony is still too much with us to think clearly about such an issue.

Or, still within the time boundaries of the modern world-system, we could see it as a pan-European project of world domination (the "expansion of Europe") and debate when this expansion peaked - in 1900, in 1945, in 1989? - and when the pushback began - with the Japanese defeat of Russia in 1905, with the entry of the Chinese Communists into Shanghai in 1949, with the Bandoeng conference in 1955, with the U.S. defeat in Vietnam in 1973? And then we could discuss the question whether this pushback is the signal of a structural crisis in the modern world-system, or (as some would have it) nothing but the end of a phase in a far longer historical process in which Asian global centrality had been temporarily displaced by a brief Western or European moment.

The multiple temporalities in which we live may cause us some analytic confusion, but they are far easier to think about and to handle than multiple universalisms. "Multiple universalisms" is of course an oxymoron. Universalism is supposed to mean the view that there exist laws or truths that apply to all persons, all groups, all historical social systems *at all points in time and space*. Hence it is unitary, unique, and unified. How can there be multiple versions of that which is one? Well, I could refer to some versions of Christian theology, which have long argued that there is a trinity in which God is both one and three,

еднообразен. Како може да има повеќекратни верзии на нешто што е едно? Па добро, јас би можел да посочам на извесни верзии христијанска теологија, кои долго се залагаа дека има тројство во кое Господ е и еден и тројца, или на хинду идејата дека боговите имаат многу аватари. Иако ова се теолошки, а не научни идеи, тие укажуваат на мудрост, таквата мудрост каква што науката честопати, на сопствен ризик, ја игнорираше, и честопати ја сметаше за оправдана во еден подоцнежен момент од сопствената еволуција.

Но, јас не сакам да се повикувам на теолошки увиди. Сосема е јасно дека има повеќекратни универзализми и на ниво на популарни, народно засновани тврдења, а исто така и на ниво на академски тврдења. Се разбира, ние можеме да зборуваме од рамките на едно од овие тврдења, отфрлајќи ги другите како бесрамно лажни или во најмала рака лошо срочени, што обично и се прави. Целокупната номотетичка социјална наука се засновува токму врз оваа процедура. Има многу кои би инсистирале дека изразот "наука" е резервиран за оние кои во било кој домен на знаењето работат за да изградат автентичен универзализам. Јас сакам да тврдам дека не само што не постои никаков автентичен универзализам, ниту пак може некогаш да постои, туку дека науката е потрагата по тоа како повеќекратните универзализми можат најдобро да бидат насочувани во еден универзум кој што е интринсично неизвесен и, следствено, надежно креативен.⁴

Во најголем дел од својата историја модерниот свет беше затвореник на Аристотеловото учење за исклучениот трет. Нешто е или А или не-А. Нема трета можност. Но, се разбира, квантната механика нè натера да се навикнеме на идејата дека нештата можат да бидат две различни нешта во исто време, или дека барем можат да бидат мерени на два сосем различни начини и дека можат да задоволуваат две различни равенки. Светлината е и рој честички како и непрекинат бран. Ние не мора да биреме, или посоро, ние не можеме.

or to the Hindu idea that the gods have many avatars. These are theological, not scientific, ideas, but they do indicate a wisdom, the kind of wisdom science has often, to its peril, ignored, and often found validated at a later point in its own evolution.

But I do not wish to appeal to theological insights. It is quite clear that there are multiple universalisms both at the level of popular, community-based claims and also at the level of scholarly assertions. We can of course, speaking from within the framework of one of these claims, reject the others as patently false or at least badly worded, and this is regularly done. All nomothetic social science is based on precisely this procedure. There are many who would insist that the term "science" is reserved for those who, in any domain of knowledge, are working to build a unique universalism. I want to argue that not only does no unique universalism exist, nor could ever exist, but that science is the search for how multiple universalisms can best be navigated in a universe that is intrinsically uncertain, and therefore hopefully creative.⁴

The modern world has been for most of its history a prisoner of Aristotle's doctrine of the excluded middle. Something is either A or not-A. There is no third possibility. But of course, quantum mechanics has gotten us used to the idea that things can be two different things at the same time, or at least can be measured in two quite different ways or can satisfy two different equations. Light is a swarm of particles and a continuous wave as well. We do not have to choose, or rather we cannot.

Во социјалната наука се соочуваме со истиот проблем. Во арената на јавната политика, групите вообичаено спорат врз основа на различни таканаречени основни вредности, или различни приоритети во вредностите. Всушност, ние сме постојано соочени со такви прашања во нашите лични животи. Прочитав во весниците за трагичната состојба на две европски доенчиња кои се сијамски близнаци. Докторот вели дека со оглед на тоа што близнаците имаат само едно срце и еден пар бели дробови тие можат да бидат само на таков начин поделени едното да остане живо а другото да умре. Докторите исто така велат дека ако не ги разделат близнаците обете ќе умрат за неколку месеци. Родителите велат дека тие не можат да дозволат едното дете да биде убиено за другото да живее. А од британските судови се бара да ја разрешат судски оваа морална дилема, оваа разлика во моралните приоритети.

Не се сите такви избори трагични. Сите не бараат да избереме помеѓу сопернички права за живот. Но, подлежечките проблеми се присутни и од сите нас колективно постојано се бара да правиме историски избори. Сите расправи во поглед на надворешна интервенција во "внатрешните работи" на која и да е земја ги привлекуваат, од една страна, тврдењата за универзалните човекови права а, од друга страна, правата на земјите да не се подредуваат на империјалното и заповедничко наметнување на вредностите на другите врз нив. Токму последнава расправа беше главна за модерниот светски систем од самиот негов почеток и истата повторно дојде во преден план во последнава деценија.

Реалноста на модерниот светски систем, капиталистичката светска економија, е дека таа е хиерархиски, нееднаков, поларизирачки систем, чија политичка структура е структурата на меѓудржавниот систем во која некои држави се очигледно посилни од други. При продлабочувањето на процесот на бескрајната акумулација на капиталот посилните држави постојано им ја наметнуваат својата волја на послабите држави, до оној степен до кој можат. Ова е наречено империјализам, и е инхерентно во

We face the same problem in social science. In the arena of public policy, groups regularly contend on the basis of different so-called basic values, or different priorities in values. We are in fact constantly faced with such issues in our personal lives. I read in the newspapers of the tragic situation of two European infants who are Siamese twins. The doctors say that, since the twins have only one heart and one lung, they can only be separated in such a way that one twin lives and the other dies. The doctors also say that, if they do not separate the twins, both will die within months. The parents say that they cannot allow one child to be killed in order that the other live. And the British courts are being asked to resolve juridically this moral dilemma, this difference in moral priorities.

Not all such choices are tragic. Not all of them require that we choose between competing rights to life. But the underlying issues are omnipresent, and we are all collectively being constantly asked to make historical choices. All the debates about outside intervention in the "internal affairs" of any country invoke on the one side claims about universal human rights and on the other side the right of countries not to be subordinate to the imperial and imperious imposition of the values of others on them. And it is this last debate which has been central to the modern world-system since its outset and which has come to the fore again in the last decade.

The reality of the modern world-system, the capitalist world-economy, is that it is a hierarchical, unequal, polarizing system, whose political structure is that of an interstate system in which some states are manifestly stronger than others. In furtherance of the process of the endless accumulation of capital, stronger states are constantly imposing on weaker states their will, to the degree that they can. This is called imperialism, and is inherent in the structure of the world-system. Imperialism has always had, however, its moral defense. It has been justi-

структурата на светскиот систем. За жал, империјализмот секогаш имаше своја морална одбрана. Тој беше оправдуван врз основа на цивилизациската мисија, претположената морална неопходност да се принудат другите на сообразување со нормите пропишани од универзални вредности. Изгледа е необична коинциденција тоа што вредностите за кои се вели дека се универзални се секојпат оние првенствено прибележани од страна на империјалната сила. Отпорот од страна на жртвите кон таквиот привиден морал се чини е самоочигледна доблест.

Сепак, од друга страна, локалните деспотизми отсекогаш ја зголемуваа сопствената способност да ги одржат границите затворени и да го отфрлат секое и секакво "надворешно вмешување" со нивните пакосни дејанија. И ние станавме мошне чувствителни на злата од неинтервенирањето, со оглед на бројноста на злоделата што понекогаш се вршат под плаштот на сувереноста. Во постојнава ера кога толку многу влади и цркви се извинуваат за минатите злодела, ние сме постојано преколнувани да ги запомине оние, особено оние кои се навидум моќни, кои не успеаа да протестираат (а со тоа веројатно и да ги спречат) злоделата над мирните други. Од Холокаустот до Руанда, сеништето на вината се надбесува над нашата глава. Но, се разбира, вината од неинтервенирањето не започна со Холокаустот. Пред Холокаустот беше Средниот премин на атлантиската трговија со робје и безбројните колежи врз домородните народи, да не зборуваме за детската работа која до денешен ден опстојува на планетава.

Затоа, ние не можеме а да не се соочиме со овие вреднувања на минатото и сегашноста преправајќи се дека ова е вежба од политичкиот а не од научниот свет. Најпосле, тоа е расправа за повеќекратните универзализми кои што сите ние внимателно ги избегнувавме. Меѓутоа, со оглед на тоа што има многу универзализми, дали на сите нив треба да им се даде подеднаква тежина и простор? Тоа е поинаков начин да се праша дали би требало да бидеме потполно релативистични. А одговорот е секако не. Бидејќи ако има формули за прилагодување помеѓу повеќе универзализми, исто така е вистинито дека има некои универзализми кои

fied on the basis of the "civilizing mission," the presumed moral necessity to force others to conform to the norms prescribed by universal values. It seems a curious coincidence that the values that are said to be universal are always those primarily observed by the imperial power. Resistance by the victims to such specious morality seems a self-evident virtue.

Yet, on the other hand, local despotisms have always thrived on their ability to maintain closed frontiers and to reject any and all "outside interference" with their nefarious doings. And we have become increasingly sensitive to the evils of non-intervention, given the enormity of the crimes that are sometimes committed under the cover of sovereignty. In this current era when so many governments and churches are apologizing for past misdeeds, we are constantly adjured to remember those, especially those who are seemingly powerful, who failed to protest (and perhaps thereby to prevent) the misdeeds of still others. From the Holocaust to Rwanda, the albatross of guilt is laid around our necks. But of course the guilt of non-intervention didn't start with the Holocaust. Before the Holocaust there was the Middle Passage of the Atlantic slave trade, and the countless slaughters of indigenous peoples, not to speak of the child labor which to this day pervades this globe.

So, we cannot fail to confront these evaluations of the past and the present by pretending that this is an exercise of the political and not of the scientific world. It is after all a discussion of multiple universalisms, which we have all been sedulously avoiding. Since, however, there are many, many universalisms, should we give them all equal weight and place? This is another way of asking whether we should be totally relativistic. And the answer is surely not. Because if there are formulas of accommodation between many universalisms, it is also true that there are some universalisms which are truly incompatible with others. And we are thereby forced into a meta-debate: Is there a

што се сосем инкомпатибилни со други. На тој начин ние сме вовлечени во една мета-расправа: дали има единечна хиерархија на универзализми од кои некои се разумни и прифатливи а други се крајно одбивни? А доколку одговорот е да, а јас се сомневам дека е, дали ова едноставно не е уште еден начин на враќање кон единствениот универзализам кој се обидуваме да го избегнеме. Во секој случај, со тоа што ќе се каже дека има хиерархија на универзализми не се решава ништо затоа што ние сеуште мора да одлучиме врз која основа можеме да просудуваме кои тврдења би требало решително да ги исклучиме.

Таквото прашање нема лесен и брз одговор. Наместо тоа, обидот да се повлечат неодредени линии е единствената реална алтернатива. Тоа е нашето постојано барање за унифицирање на вистинитото и доброто. Патувањето, наместо досегнувањето на некоја утописка исходна точка, е позитивната акција. Тоа е морална акција, но исто така и интелектуална, и притоа таква која што може да биде веродостојно спроведена само од навистина целосветски колективитет од учесници во потрагата. Секој ќе придонесе во потрагата со различна биографија, со различно искуство со приоритети, со различен увид во можните последици на алтернативните патеки. Секој може да ги скроти најлошите пориви или најслабите расудувања на другите.

Во практиката, постојат три главни вариетети на универзализми кои што имаат упориште во модерниот ум. Постојат такви што се изведени од светските религии (а, се разбира, има многу религии). Постојат такви што се изведени од световните просветителски идеали кои што беа централни за модерната. И постојат такви кои што го изразуваат чувството на моќните дека основата на нивната моќ била нивното исправно дејствување и дека империјалното простирање е доблест, а не порок.

Уште еднаш во последниве две децении научивме да не го потценуваме влијанието на религиите врз умовите на луѓето и, следствено, врз политиката на светскиот систем. Религиите се речиси по дефиниција универзалистички. Дури и кога тие се зародуваат во многу локални ситуации,

singular hierarchy of universalisms, some of which are reasonable and acceptable and others of which are deeply repugnant? And if the answer is yes, and I suspect it is, is this not simply another way of returning to the unique universalism we are trying to escape? In any case, to say there is a hierarchy of universalisms solves nothing since we still must decide on what basis we can judge which are the claims that we should firmly exclude.

There is no easy or immediate answer to such a question. The attempt to draw fuzzy lines instead is the only real alternative. It is our continuing quest for unifying the true and the good. The journey, rather than reaching some utopian arrival point, is the positive action. It is a moral action, but it is an intellectual one as well, one furthermore that can only be conducted plausibly by a truly worldwide collectivity of participants in the quest. Each will bring to the quest a different biography, a different experience with priorities, a different insight into the possible consequences of alternative paths. Each may restrain the worst impulses or the weakest judgment of the other.

In practice, there are three major varieties of universalisms that have a hold on the modern mind. There are those which derive from the world religions (and of course there are many religions). There are those that derive from the secular Enlightenment ideals that have been central to modernity. And there are those which express the sense of the powerful that the basis of their power has been their righteous actions and that therefore imperial stretch is a virtue, not a vice.

We have learned once again in the last two decades not to underestimate the hold of religions on the minds of people and therefore on the politics of the world-system. Religions are universalist almost by definition. Even when they originate in very local situations, they almost always lay claim to being uni-

тие речиси секојпат полагаат право дека се универзална вистина применлива на сите личности. Меѓутоа, честопати за религиозните универзализми се смета дека се нешто повеќе одошто само применливи на сите; тие се согледуваат како обврзни за сите. Дури и кога реториката е со помалку наметлив тон, речиси сите религии поучуваат на единственоста на нивниот пат кон вистината или кон спасението. Некои религии се поисклучиви од други, но сите наложуваат врз основа на нивниот посебен пат од учења и практики. Сите три најраширени религии во светот - христијанството, исламот и будизмот - придобиваат следбеници, а првите две мошне агресивно. Без сомнение, токму поради ова тие се најраширени, или барем тоа би можело да биде гледиштето на еден непосветен набљудувач.

Оттаму, што ни кажуваат религиите на светот? Да се сакаме меѓусебно, да го љубиме секого, и да ги љубиме особено оние кои ја споделуваат верата или практиката. Не можеме да кажеме дека ова е неповеќезначна порака. А резултатите, се разбира, беа крајно повеќезначни. Имено, иако е јасно дека религиозните авторитети по правило беа сила за мир и толеранција, подеднакво јасно е дека тие по правило беа и сила за насилства и нетолеранција. Без сомнение, Бог придвижува на мистериозни начини, но ние простите луѓе можеме да се чувствуваме повикани да се обидеме да ги осмислиме овие начини и, одвај се осмелувам да сугерирам, да извлечеме заклучоци од нашите верувања и од нашите науки покохерентни отколку чистиот фатализам.

Се разбира, токму како револт против доминацијата на религиите просветителскиот хуманизам-сциентизам полагаше право на сосем универзален универзализам, таков до кој ќе имаат подеднаков пристап сите личности *via* нивниот рационален увид и разбирањето на вечните вистини, *via* нивното проверување на овие вистини на начин на кој сите би можеле да го повторат. Како што знаеме, проблемот тука е во тоа што кога сите личности ќе го применат својот увид и разбирање тие ќе дојдат до различни списоци на вистини. Се разбира, некој би можел да тврди (а всушност и тврдеше) дека оваа ситуација е привремена, и дека ќе се разреши со рационална расправа. Но, практично, ова решение

versal truth, applicable to all persons. Often, however, religious universalisms are thought to be more than merely applicable to all; they are seen as mandated for all. And even when the rhetoric is less compulsory in tone, almost all religions teach the uniqueness of their path to truth or to salvation. Some religions are more exclusionary than others, but all insist on the virtue of their particular path of doctrines and practices. The three most widespread religions in the world - Christianity, Islam, and Buddhism - are all proselytizing, the first two aggressively so. This is no doubt why they are the most widespread, or at least that might be the view of an non-committed observer.

So what do the religions of the world tell us? To love each other, to love everyone, and to love particularly those who share the faith or the practice. One cannot say that this is an unambiguous message. And the results of course have been highly ambiguous. For while it is clear that religious authorities have regularly been a force for peace and tolerance, it is equally clear that they have regularly been a force for violence and intolerance. No doubt God moves in mysterious ways, but we simple humans may feel impelled to try to make sense of these ways and, dare I suggest it, to draw more coherent conclusions from our faiths and our sciences than mere fatalism.

It was of course in revolt against the dominance of religions that Enlightenment humanism-scientism staked its claim to a truly universal universalism, one to which all persons had equal access via their rational insight and understanding of eternal verities, via their verification of these truths in ways that all could replicate. The problem here, as we know, is that when all persons exercised their insight and understanding they came up with different lists of truths. Of course one could (and did) argue that this situation was temporary, to be resolved by rational debate. But in practice, this solution did not seem to eliminate the problem. And Enlightenment humanism-scientism was thereby forced to create a hierarchy of human beings, accord-

се чини не го елиминираше проблемот. Со тоа, просветителскиот хуманизам-сциентизам беше принуден да создаде хиерархија на човекови суштества според нивниот степен на рационалност. Некои беа јасно порационални од некои други, дали поради нивното образование, нивното искуство, или нивните природни интелектуални дарбини. Овие личности беа специјалисти за знаење. И се чинеше следува дека порационалниот свет изискува наметнување, од страна на порационалните личности, на практичните импликации од вечните вистини што тие ги имаа перципирано. Така, просветителскиот хуманизам-сциентизам стапи на истата повеќезначна патека како и светските религии. Од една страна, ние бевме преколнувани да ги сметаме сите луѓе како рационални а, од друга страна, ние бевме преколнувани да ја почитуваме супериорноста и политичкото првенство на оние кои беа порационални. Ние бевме преколнувани меѓусебно да се почитуваме, да го почитуваме секого, и да ги почитуваме особено оние кои ги споделуваа нашите меритократски умешности и заслужени позиции на надмоќ. Уште еднаш тоа не беше неповезначна порака.

Оние кои што ги засноваа своите универзализми врз императивот *кај има сила нема правда* беа барем поискрени. Во суштина, тие ни велеа дека сè она што е мора да биде и дека поларизирачките хиерархии се и мора да бидат резултат на нееднаква умешност, мудрост и морална доблест. Во осумнаесеттото столетие ова беше теоретизирано како да е од некакво биолошко потекло. Биолошки-заснованите објаснувања наидоа на немилост дури откако нацистите ги доведоа овие теории до нивниот логичен заклучок. Но, без страв! Беше лесно да се заменат овие биолошки објаснувања со културни објаснувања. Оние кои имаат моќ и привилегија се вели дека ги имаат затоа што тие се наследници на една култура која што ги снабдила нив со умешност, мудрост, и доблест. Земете го исто така предвид доаѓањето во преден план на концептот на културата во овој контекст.

За жал, она што ни еден од овие три вариетети на универзализмите - религиозниот, хуманистичко-научниот или империјалистичкиот - не ни го понуди е една теорија за повеќекратни универзализми или дури една теорија за хие-

ing to their degree of rationality. Some were clearly more rational than others, whether because of their education, their experience, or their natural intellectual gifts. These persons were specialists in knowledge. And it did seem to follow that a more rational world required the imposition by more rational persons of the practical implications of the eternal verities they had perceived. So Enlightenment humanism-scientism entered the same ambiguous path as the world's religions. On the one hand, we were adjured to regard all humans as rational, and on the other hand we were adjured to respect the preeminence and political priority of those who were more rational. We were adjured to respect each other, to respect everyone, and to respect particularly those who shared our meritocratic skills and merited positions of advantage. Once again, a not unambiguous message.

Those who based their universalisms on the imperative of might makes right were at least more straightforward. Essentially, they told us that whatever is had to be and that polarizing hierarchies are and must be the result of unequal skills, wisdom, and moral virtue. This was theorized in the nineteenth century as somehow biological in origin. Biologically-based explanations have come into disfavor, ever since the Nazis took these theories to their logical conclusion. But never fear! It has been easy to replace these biological explanations with cultural ones. Those who have power and privilege are said to have it because they are heirs to a culture which provided them with skills, wisdom, and virtue. Do note the coming to the fore in this context too of the concept of culture.

What none of the three varieties of universalisms - the religious, the humanist-scientific, or the imperialist - have offered us however is a theory of multiple universalisms, or even a theory of a hierarchy of universalisms. For each it has seemed

пархијата за универзализмите. Имено, секој од нив се чини се натпреваруваше во трката за првото место. Ова може да објасни зошто дваесеттото столетие, најуниверзализирачкото столетие во историјата на човештвото, беше исто така и најбруталното и најдеструктивното за човековите суштества. Кога универзализмите уништуваат или угнетуваат луѓето наоѓаат прибежиште во партикуларизмите. Тоа е една очигледна одбрана, и во најголемиот дел од времето мошне неопходна. И таа функционира до извесен момент. По дефиниција, партикуларизмите ги негираат универзализмите. Тие велат дека ние сме всушност различни и дека разликата е доблест. Вашите правила не се применуваат на нас, или имаат негативни последици врз нас, или се специфично наменети да ни наштетат. Затоа ние ги изменуваме, или веднаш ги отфрламе, а нашето отфрлање има барем подеднаков статус на морална еднаквост со вашето потврдување на универзалистичките правила. Меѓутоа, се испоставува дека има повеќекратни стојалишта од кои можеме да ги потврдуваме партикуларизмите, и дека културните заложби направени во името на повеќекратните партикуларизми можат да имаат сосема поинакви политички значења.

Најнапред, има партикуларизми кои што ги застапуваат сегашните губитници во универзалистичките трки. Сегашните губитници се изворно оние кон кои ние посочуваме како на "малцинства". Малцинството не е првенствено квантитативен концепт, туку концепт на социјален ранг; тоа се оние кои се дефинирани како различни (на некој посебен начин) од групата што е доминантна - доминантна во светскиот систем, доминантна во некоја институционална структура во рамките на светскиот систем како што е државниот систем, или класната структура, или меритократските степени, или конструираниите расно-етнички хиерархии што ги наоѓаме насекаде. Малцинствата нужно не започнуваат со прокламирање на партикуларизми. Тие честопати прво се обидуваат да се повикаат на универзалистичките критериуми на победниците, барајќи еднакви права. Но, тие сосем често откриваат дека овие критериуми тогаш се применуваат на таков начин што тие губат во секој случај. И затоа тие се свртуваат кон партикуларизми со кои сакаат да се судрат со таканареченото мнозинство.

to be a competitive race to the top. This may explain why the twentieth century, the most universalizing century in the history of humanity, was also the most brutal and the most destructive of human beings. When universalisms destroy or oppress, people take refuge in particularisms. It is an obvious defense, and most of the time a very necessary one. And it works, up to a point. Particularisms by definition deny universalisms. They say in effect, we are different and difference is a virtue. Your rules do not apply to us, or have negative effects on us, or are designed specifically to do us harm. We therefore amend them, or reject them outright, and our rejection has a status of at least moral equality with your assertion of the universalistic rules. It turns out however that there are multiple stances from which one can assert particularisms, and the cultural claims made in the name of the multiple particularisms can have quite different political meanings.

There are first of all the particularisms asserted by the current losers in the universalism races. The current losers are generically those to whom we refer as "minorities." A minority is not primarily a quantitative concept but one of social rank; it is those who are defined as different (in some specified way) from the group that is dominant - dominant in the world-system, dominant in any institutional structure within the world-system such as the state-system, or the class structure, or the meritocracy scales, or the constructed race-ethnic hierarchies we find everywhere. Minorities do not necessarily begin by proclaiming particularisms. They often try first to appeal to the universalistic criteria of the winners, demanding equal rights. But they quite frequently find that these criteria are then applied in such a way that they lose anyway. And so they turn to particularisms with which to confront the so-called majority.

Механизмот на овие судирачки партикуларизми е сосема познат. Тоа е да се тврди дека врз основа на универзалистичките критериуми губитниците всушност би предничеле во однос на победниците во подолг период, но дека тие биле привремено потиснати настрана со некој чин на нелегитимна сила, и дека статусниот поредок е предодреден уште еднаш да биде пресвртен. Или, пак, да се тврди дека универзалистичките критериуми се во реалноста партикуларистички критериуми, не подобри (всушност полоши) отколку партикуларистичките критериуми на малцинството и, следствено, статусниот поредок е предодреден да биде пресвртен. Или, пак, да се негира дека е возможно да постојат некакви сосем универзалистички критериуми, дека статусниот поредок е секогаш прашање на сила, и со оглед на тоа што малцинствата се квантитативно мнозинство, дека статусниот поредок е предодреден да биде пресвртен. Или пак да се застапуваат сите овие тези истовремено. Нагласката на овој вариетет на партикуларизам е секојпат врз "стигнувањето", а сосема често и врз надминувањето, на сега доминантната група. Ретко е тоа потрага по нов универзализам освен кон некој што може да биде постигнат со целосно елиминирање на тековно доминантната група.

Потоа, постојат партикуларизми на опаѓачките средни слоеви. Социјалната наука има доста напишано за ова. Овие групи можат себеси да се дефинираат на каков и да е начин - класа, раса, етнос, јазик, религија. Во непрекинато поларизирачките притисоци на економијата на капиталистичкиот свет, секогаш има снопови луѓе чиј статус во хиерархијата на престижот и чиј стандард на живеење опаѓа во поглед на неодамнешното минато. А таквите луѓе се природно загрижени, огорчени и борбени. Понекогаш тие можат да ги сосредоточат своите гневови врз оние што се одговорни за овој пад, кои себеси ќе се бранат врз основа на неизбежноста од промени, во смисла на максимизирање на општата економска ефикасност на производството. Но, сосем често, не е лесно да се согледа кои постапки на моќните довеле до падот. И така, оние кои ги претрпуваат таквите падови почнуваат да ги жртвуваат групите кои што изгледаат дури послаби од нив (но кои, честопати неточно, се смета дека го подобруваат нивниот статус и нивната стапка на приход).

The mechanism of these confrontational particularisms is quite familiar. It is to assert that the losers had in fact been ahead of the winners on the universalistic criteria over the long term, but that they had been pushed temporarily behind by some act of illegitimate force, and that the rank order is destined to be reversed once again. Or it is to assert that the universalistic criteria are in reality particularistic criteria, no better (indeed worse) than the particularistic criteria of the minority, and therefore the rank order is destined to be reversed. Or it is to deny that any truly universalistic criteria can possibly exist, that the rank order is always a matter of force, and that since the minorities are a quantitative majority, the rank order is destined to be reversed. Or it is to proclaim all these theses simultaneously. The emphasis in this variety of particularism is always on "catching-up" to, and quite often on "exceeding," the presently dominant group. It is seldom the search for a new universalism, except one that may be achieved by the total elimination of the currently dominant group.

There are then the particularisms of the declining middles. Social science has written much about this. These groups may define themselves in any way - class, race, ethnicity, language, religion. In the ceaselessly polarizing pressures of the capitalist world-economy, there are always clusters of people whose status in the prestige hierarchy and whose standard of living is declining with reference to a recent past. And such people are naturally anxious, resentful, and combative. Sometimes they may focus their angers on those responsible for this decline, who will defend themselves on the basis of the inevitability of the changes in terms of maximizing overall economic efficiency of production. But quite often, it is not easy to perceive what actions of the powerful have led to the decline. And thus it is that those who are suffering such declines come to scapegoat groups that seem even weaker than they (but who are perceived, often incorrectly, to be improving their status and income levels).

Ова е толку позната приказна во светот во текот на изминативе столетија што одвај вреди да се троши време за нејзино разработување. Но, би требало да се забележи дека во такви ситуации ние согледуваме жестоки партикуларизми, честопати од особено одвратна природа. Исто така, следува дека групите коишто тогаш се мета на овие гневови, овие омрази, возвраќаат со склепување на свои снажни партикуларизми. На тој начин ние стапуваме во еден круг на бесчувствено насилство, кој може да трае многу долго време, сè додека групите не се исцрпат, и остатокот од светот исто така, и додека не се наметне некаков вид примирје врз спротиставените групи. Во меѓувреме, жртвувањето станува исто така игра на третите страни. Тие го дефинираат конфликтот како резултат на вечни непријателства. Честопати, таквите ставови се бесрамно лажни искази, но тие го имаат како последица фрлањето на вината на обете групи жртви - првобитната група што опаѓа поради императивите на акумулацијата на капиталот и уште послабата група која е обвинета заради тоа - и ја намалуваат нашата способност да ги анализираме релевантните причини за жестоките истребувачки битки. Културните партикуларизми привикани во таквите ситуации во никој случај не се позитивна акција, дури и ако можеме да разбереме како тие се јавуваат. На крајот, ние можеме да излеземе од овој маѓепсан круг единствено повикувајќи се на релевантни универзализми.

Има и трет вариетет на партикуларизам, партикуларизмот на трајно долните групи, без оглед на тоа како се дефинирани. Дека тие се сметаат и се промислуваат себеси како партикуларни е секако, основно за социјалните дефиниции на идентитет. Тие се презрените од нашиот систем - Црнциите, Ромите, Хариџаните, Буракумините, Индиосите, Абориџините, Пигмеите. Потврдувањето на нивните партикуларни идентитети во дваесеттиот век, особено во доцниот дваесетти век, беше суштински елемент во нивно политичко мобилизирање за постигнување на минимални политички, економски и социјални права. Дека во некои случаи тие ги пренагласуваа своите аргументи, дека одвреме-навреме тие се впштаа во контра-расизам, изгледа помалку значајно од фактот дека и покрај сите нивни нас-

This is such a familiar story around the world over the past centuries that it is scarcely worth spending time elaborating it. But it should be noted that in such situations we see fierce particularisms, often of a particularly nasty nature. And it follows that the groups who are then the target of these angers, these hatreds, respond by forging their own strong particularisms. Thus we enter into a cycle of senseless violence, which can last a very long time, until the groups are exhausted, and the rest of the world too, and some kind of truce is imposed on the contending groups. In the process, scapegoating becomes the game of the third parties as well. They define the conflict as the result of eternal enmities. Frequently such claims are patently false assertions, but they do have the consequence of blaming both sets of victims - the original group that is declining because of the imperatives of capital accumulation and the still weaker group they are blaming for it - and minimize our ability to analyze the relevant causes of the fierce internecine combats. The cultural particularisms invoked in such situations are in no way a positive action, even if we can understand how they arose. In the end, we can only emerge from this vicious cycle by an appeal to relevant universalisms.

There is a third variety of particularism, that of the persistently bottom groups, again however defined. That they are thought of and think of themselves as particular is of course basic to social definitions of identity. They are the pariahs of our system - Blacks, Roma, Harijan, Burakumin, Indios, Aborigines, Pygmies. The assertion of their particular identities has been in the twentieth century, particularly the late twentieth century, an essential element in their political mobilization to achieve minimal political, economic, and social rights. That they have overstated their arguments in some cases, that they have from time to time indulged in a counter-racism seems less relevant than the fact that, despite all their efforts, they have at best been only very moderately successful in emerging from the pariah category. The fact is that the social dice are still loaded

тојувања, во најдобар случај, тие имаа само мошне скром-мен успех во излегувањето од категоријата на презрените. Фактички, социјалните зарови се уште не им се наклонети на овие групи. А едно од главните оружја користени да се држат долу е потврдувањето на првенството на универзалистичките норми секојпат кога тие бараат компензаторска интервенција или асистенција во надминувањето на кумулативните негативни ефекти од вековниот (ако не и пот-раен) дискриминаторски однос, она што во Соединетите Американски Држави се нарекува афирмативна акција. И покрај сè, без оглед на тоа колку можат да имаат разорни социјални консеквенци, партикуларизмите на опаѓачките средни слоеви, партикуларизмите на трајно долните групи настојуваат да имаат позитивни последици за сите социјални слоеви, а не само за нив. Најголемите добитници од афирмативната акција на долги патеки ќе бидат таканаречените мнозинства.

Има и четврт вариетет на партикуларизам, кој на сите ни е близок. Тоа е партикуларизмот на исцрпените снобови, оние кои се возгордуваат на нивната висока култура (пак тој збор) и кои ја разобличуваат вулгарноста на масите. Не дека масите не се вулгарни. Зборот вулгарен, најпосле, доаѓа од латинскиот израз за "обични луѓе". Во дамнешни времиња, аристократијата го дефинираше сопственото поведење како "висока култура" и им забрани на обичните луѓе да се вклучуваат во практиките на високата култура. На пример, постоеја прописи за облекување. Но, модерниот светски систем создаде површинска демократизација на културата. На сите нам ни е дозволено да се вклучиме во овие практики, и сè повеќе и повеќе луѓе насекаде го прават тоа.

Исцрпените снобови се всушност оној сегмент од повисоките слоеви што понекогаш особено може да се најде меѓу оние кои опаѓаат во богатство, кои се решени да истрајат во нивното културно издвојување од масите. Ова создава една необична игра. Како што секоја културна практика и артефакт коишто се дефинирани како "високи" се копираат и/или осквернуваат од страна на обичните луѓе, тие се редефинираат како вулгарни, и исцрпените сно-

against all these groups. And one of the major weapons used to keep them down is to assert the primacy of universalistic norms every time they demand compensatory intervention or assistance in overcoming the cumulative negative effect of centuries (if not more) of discriminatory treatment, what in the United States is called affirmative action. Over all, however much the particularisms of the declining middles may have devastating social consequences, the particularisms of the persistently bottom groups tends to have positive consequences for all social strata, and not only for them. The greatest beneficiaries of affirmative action over the long run will be the so-called majorities.

There is a fourth variety of particularism with which we are all familiar. It is the particularism of the effete snobs, those who pride themselves on their high culture (that word again) and denounce the vulgarity of the masses. Not that the masses are not vulgar. The word vulgar after all comes from the Latin term for the "common people." In days of yore, the aristocracy defined their own behavior as high culture, and forbade the common people to engage in practices of high culture. For example, there were dress codes. But the modern world-system has created a superficial democratization of culture. We are all permitted to engage in these practices. And more and more people everywhere do.

The effete snobs are really that segment of the upper strata, sometimes especially found among those declining in wealth, who are determined to hold on to their cultural separation from the masses. This creates a curious game. As each cultural practice and artifact that is defined as "high" is copied and/or indulged in by the common people, it becomes redefined as vulgar. And the effete snobs rush to find new artifacts and practices. One of the places they find such practices is pre-

бoви брзаат да пронајдат нови артефакти и практики. Едно од местата каде што тие ги наоѓаат таквите практики е токму во протестните антисемитски практики на трајно долните групи. Ова создава постојана напнатост, зашто секој постојано ги превреднува таквите артефакти и практики, доведувајќи до многу збрка, често преетикетирање, и голема борба за присвојување на правата на нив.

Петтиот вид партикуларизам е партикуларизмот на доминантните елити. Тој не е сосема ист како оној на исцрпените снобови. Имено, тој не се носи себеси како висока култура, туку како основни културни претпоставки, она што јас го нареков геокултура, „долната страна на геополитиката.“⁵ Овој облик на партикуларизам се крие себеси под превезот на универзализмот - во денешниот свет, како универзализам на рационалноста. Овој облик на партикуларизам го користи разобличувањето на партикуларизмот како најделотворно средство за потврдување на сопственото првенство. Расправаите што исходуваат во Соединетите Држави почнавме да ги нарекуваме „културни војни“ - пак тој збор!

Се разбира, овие повеќекратни вариетети на партикуларизмот не се повеќе раководени со законот за исклучениот среден одошто се раководени повеќекратните вариетети на универзализмот. Сите ние постојано се движиме напред-назад низ овие вариетети, заложувајќи се за неколку од нив во некое дадено време и простор. Ниту пак политичките импликации на секој од нив се зацртани занавек. Нивната улога е функција на севкупната социјална ситуација во која тие се јавуваат и во која тие се согледани. Но, се разбира, ние можеме да ги вреднуваме овие улоги и можеме да ги поддржиме, занемариме, или да им се спротиставиме со оглед на нашите сопствени вредносни приоритети.

Ако погледнеме кон долготрајната историска еволуција на модерниот светски систем, ние гледаме дека изборите помеѓу темпоралностите, универзализмите и партикуларизмите беа средиште на нашите политички борби. Едно од оружјата што го поседуваа моќните, беше овие расправи да се дефинираат погрешно, и на тој начин

cisely in the protesting, antisystemic practices of the persistently bottom groups. This creates a constant strain, as everyone constantly reevaluates such artifacts and practices, amidst much confusion, frequent relabeling, and much struggle to appropriate the rights to them.

A fifth kind of particularism is that of dominant elites. This is not quite the same as that of the effete snobs. For it does not garb itself as high culture but as basic cultural presuppositions, what I have called the geoculture, "the underside of geopolitics."⁵ This form of particularism hides itself behind the screen of universalism - in today's world, as the universalism of rationality. This form of particularism uses the denunciation of particularism as the most effective means of asserting its own primacy. The debates that result we have come to call in the United States the "culture wars" - again that word!

These multiple varieties of particularisms of course are no more governed by the law of the excluded middle than are the multiple varieties of universalisms. We all move back and forth through all these varieties constantly, and espouse several of them at any given time and space. Nor are the political implications of each etched in stone. Their role is a function of the total social situation in which they occur and in which they are perceived. But we can of course evaluate these roles and we can support, ignore, or oppose them in terms of our own priorities in values.

If we look at the long historical evolution of the modern world-system we see that the choices among temporalities, universalisms, and particularisms has been a central locus of our political struggles. One of the weapons the powerful have had has been to misdefine these debates, and thus to obscure them, in an imagery that argues that time and space are simply

да се замаглат, во една имажеерија што докажува дека времето и просторот се едноставно контексти во кои ние живееме, а не конструкти кои ги обликуваат нашите животи. Универзализмот и партикуларизмот се дефинирани како критичка антиномија којашто можеме да ја користиме за да ја анализираме севкупната социјална акција, но за чиј приоритет сите мора да бираме еднаш засекогаш. Ова им помагаше на победниците а воопшто не на губитниците, тоа е најнеодложниот разлог зошто мораме да престанеме да ја промислуваме оваа антиномија и да го направиме далеку покомплексно нашето увидување на опциите коишто ни се на сите нас расположливи.

Културата, исто така, не е само дадена. Самата нејзина дефиниција е бојно поле, како што докажував претходно.⁶ Употребите на концептот на култура претставуваат натамошно различие, како што се обидов да покажам во оваа расправа. Една од најбитните задачи на културните студии денес, е да се заземе поголема емоционална дистанца од културата, да се прифати самиот концепт на културата, како и проучувачите на концептот, како објект на проучување. Исто, ние треба да го продлабочиме нашето разбирање на политиката и економијата на културата. Светото тројство на либералната идеологија - политичкото, економското и социо-културното - е едно од најгугнетувачките оружја на партикуларизмот на доминантниот слој. Тоа е она коешто веројатно е најтешко и најнеопходно да престанеме да го мислиме. Кога би можел, јас би ги укинал сите три придавки од нашиот речник. Но сепак, заради едно нешто сметам дека не можам, бидејќи не сум сигурен со што би ги заменил.

Оттаму, дали културите се во конфликт? Несомнено, но кажувајќи го тоа не кажуваме којзнае што. Ние треба да бидеме свесни дека историскиот систем во којшто живееме се развива настојувајќи сè да претвори во стока. Високата култура беше претворана во стока барем две столетија, а во последново половина столетие видовме спектакуларен подем на стапката до која високата култура стана профитабилен потфат за сите засегнати - производителите на културни производи и уметниците чии производи се пакувани.

contexts within which we live rather than constructs that shape our lives. And universalism and particularism are defined as a critical antinomy which we can use to analyze all social action and between whose priority we all have to choose, and once and for all. This has been helpful to the winners and not at all to the losers, which is the most urgent reason why we must unthink this antinomy and make far more complex our appreciation of the options that are available to all of us.

Culture, too, is not just there. Its very definition is a battlefield, as I have previously argued.⁶ The uses of the concept of culture are furthermore manifold, as I have tried to show in this discussion. One of the most urgent tasks of cultural studies today is to take more emotional distance from culture, to regard the concept of culture itself, as well as the students of the concept, as an object of study. Equally, we need to deepen our understanding of the politics and the economics of culture. The sacred trinity of liberal ideology - the political, the economic, and the socio-cultural - is one of the most oppressive weapons of the particularism of the dominant strata. It is probably the one that is most difficult and most necessary to unthink. I would, if I could, abolish all three adjectives from our vocabulary. But I do not think I can, yet, for one thing because I am not sure with what to replace them.

So, are cultures in conflict? Undoubtedly, but saying that does not tell us very much. We need to be aware that the historical system within which we live thrives by the effort to commodify everything. High culture has been commodified for at least two centuries, and the last half-century has seen a spectacular rise in the degree to which high culture is a profitable enterprise for all concerned - the manufacturers of cultural products and the artists whose products are packaged.

Во последните дваесет години ние видовме колку може културата на протест исто така да биде претворена во стока. Ние не го потврдуваме својот идентитет, ние плаќаме за да го потврдиме, ние плаќаме за да набљудуваме како другите го потврдуваат, а некои луѓе дури и ни го продаваат нашиот идентитет.⁷ Некој става копирајт врз културата. Деновиве, се случува битка помеѓу произведувачите на музика на CD, кои бараат да ги продаваат овие CD-иња и оние кои ги контролираат веб-сајтовите на интернет кои им овозможуваат на потрошувачите бесплатно да ги симнуваат овие CD-иња. Но, се разбира, интернет веб-сајтот очекува да ги заработи своите пари од рекламите што ќе бидат поставени на веб-сајтот. Речиси никој во оваа расправија не зборува во прилог на вистинската декомодификација на културните производи.

Дали културата ја плаќаме за да го прикажеме изразувањето на нашето наследство или на нашите души, или дури и на нашите политички барања, или пак таа е интернализирање на вредностите кои ни се наметнати заради профитирање на оние кои собираат рента од раширувањето на овие прикази? Можеме ли барем да ги разграничуваме обете? Дури ни фолклорот, традиционално дефиниран како не-стока не ѝ се измолкнува на оваа длабока вовлеченост во бескрајната акумулација на капиталот.

Кои сме, значи, ние? Кои се другите? Се разбира, тоа зависи во која битка се бориме. Дали е тоа локална, национална или глобална? Тоа, исто така, зависи и од нашето проценување на она што се случува во нашиот историски систем. Извесно време тврдам дека нашиот историски систем, капиталистичката светска економија сега е во структурна криза. Велев дека ние сме среде хаотичен период, дека се случува двојдување и дека во текот на следниве педесет години не само што нашиот сегашен систем ќе престане да постои, туку дека ќе запостои нов систем. Конечно, докажував дека природата на овој нов систем е интринсично непозната однапред, но дека и покрај тоа неговата природа ќе биде фундаментално обликувана од нашите постапки во оваа ера на транзиција, во која "слободната волја" се чини дека ја

In the last twenty years, we have seen how the culture of protest can be commodified as well. One doesn't assert one's identity, one pays to assert it, and one pays to observe others asserting it, and some people even sell us our identity.⁷ One copyrights culture. These days, there is a struggle going on between the producers of music in the form of CDs who seek to sell these CDs and those who operate web sites on the internet that enable consumers to download these CDs at no cost. But of course, the internet web site expects to make its money from the advertisements that will be placed on its web site. Virtually no one in this dispute speaks in favor of the true de-commodification of cultural products.

Is the culture we pay to display the expression of our heritage or our souls or even our political demands or is it the internalization of values imposed on us for the profit of those who gain rent from the transmission of these displays? Or can we even distinguish the two? Not even folklore, traditionally defined as a non-commodity, escapes this deep involvement in the endless accumulation of capital.

Who then are we? Who are the others? It depends of course on which battle we are fighting. And is it local, national, or global? It also depends on our assessment of what is happening within our historical system. I have been arguing for some time now that our historical system, the capitalist world-economy, is in structural crisis. I have said that we are in the middle of a chaotic period, that a bifurcation is occurring, and that over the next fifty years, not only will our current system cease to exist but a new one will come into existence. Finally, I have argued that the nature of this new system is intrinsically unknowable in advance, but that nonetheless its nature will be fundamentally shaped by our actions in this era of transition in which "free will" seems to be at its optimal point. Finally, I have argued that the uncertain outcome may result in a historical system that is better, worse, or about the same morally as the

достигнува својата врвна точка. На крај, јас тврдев дека неизвесниот исход може да резултира во еден историски систем којшто е морално подобар, полош или речиси ист како и сегашниот, но дека е наша морална и политичка должност да настојуваме да го направиме подобар.

Јас овде нема да ги повторувам доказите што ги наведов за постоењето на една таква структурна криза, ниту за хронософијата што ја применувам.⁸ Наместо тоа, јас сакам да ги скицирам можните "ние" и соодветствувачките "други" во овој клучен период на борба, којшто истовремено е политичка, економска и културна.

Дозволете ми да започнам со отфрлање на некои можни "ние". Јас не верувам дека ние навистина преживуваме или дека би требало да преживееме судир на цивилизации, во кој западниот свет, исламскиот свет, и источноазијскиот свет ќе се најдат меѓусебно построени еден против друг. Некои луѓе би сакале да веруваме во ова, за да можат да ни ги врзат рацете во вистинските битки. И јас гледам малку докази за таков судир, вон реториката на политичарите и коментаторите. Повеќекратните универзализми и партикуларизми што ги скицирав постојат во секоја од овие претпоставени цивилизациски арени, и тоа во незначително различни размери.

Се разбира, судирот на цивилизациите е една формула за дефинирање на конфликтите Север-Југ. Макар што верувам дека конфликтите Север-Југ се фундаментална политичка реалност во современиот свет - а како би можело тие да не бидат во константно поларизирачкиот светски систем? - јас не го извлекувам заклучокот дека доблестите произлегуваат од географијата, или дека гласноговорниците на секоја страна во кој и да е момент нужно ги одразуваат интересите на поголемата група која наводно ја застапуваат. Во игра се премногу преплетувачки интереси и премногу тактички лудории, за некој или некоја да може безрезервно да се заложат за едната или другата страна во бескрајните престрелки. Меѓутоа, во поглед на основната тема, дека мора да дојде до крај на поларизацијата и до драстичен исчекор кон изедначувањето на искористувањата на светските ре-

present one, but that it is our moral and political duty to seek to make it better.

I will not rehearse here the case I have made for the existence of such a structural crisis, nor for the chronosophy I am employing.⁸ Rather I want to outline the possible "we's" and the corresponding "others" in this crucial period of a struggle that is simultaneously political, economic, and cultural.

Let me start by rejecting some possible "we's". I do not believe we are really living through, or should be living through a clash of civilizations, in which the Western world, the Islamic world, and an East Asian world find themselves arrayed against each other. Some people would like us to believe this, in order to weaken our hands in the real battles. But I see little real evidence of such a clash, outside the rhetoric of politicians and commentators. The multiple universalisms and particularisms that I have outlined exist within each of these presumed civilizational arenas, and in not significantly different proportions.

Of course, the clash of civilizations is one formula for defining North-South conflicts. While I believe that North-South conflicts are a fundamental political reality of the contemporary world - how could they not be in a constantly polarizing world-system? - I do not draw the conclusion that virtue derives from geography, or that the spokespersons for each side at any moment reflect necessarily the interests of the larger group they purport to represent. There are too many cross-cutting interests at play, and too many tactical follies, for anyone to commit himself or herself unreservedly to one side or the other in the endless skirmishes. However, on the basic issue that there must be an end to the polarization and a drastic move towards equalizing the uses of the world's resources, I feel there cannot be any equivocation. It is for me a moral and political priority.

сурси, чувствувам дека овде не може да има никакво двоумење. За мене тоа е морален и политички приоритет.

Дали сме „ние“ оние што се оцртуваат во оваа класна борба? Па, се разбира, но што точно тоа значи? Можеме да повлечеме црта помеѓу оние кои живеат од вишокот на вредност произведен од другите и оние кои не го задржуваат целиот вишок на вредност што го произведуваат, и можеме да кажеме дека ова е цртата помеѓу буржоазијата и пролетеријатот, или да употребиме сличен јазик. Но, всушност, во рамките на секоја од овие категории секако дека постои сложена и преклопувачка внатрешна хиерархија. Постоечкиот систем не создаде две хомогенизирани класи (уште помалку едно хомогенизирано човештво), туку замотано клопче од привилегии и експлоатација. Токму затоа ние имаме толку многу варијетети на партикуларизми. Не е едноставна задача да се редуцира оваа слика на два тabora, како што го покажа тоа лично Карл Маркс во својата класична политичка анализа *Осумнаесеттиот бример на Луј Наполеон*. Со оглед на тоа што дури и Мао Це Тунг инсистираше дека класната борба продолжи во рамките на социјалистичкото општество, станува јасно колку би требало да бидеме разборити при припишувањето на „ние“ врз основа на класа.

Потоа постои она „ние“ на националното бидување. Национализмот се покажа како мошне привлечен повик за солидарност во последните две столетија, и има малку знаци дека овој повик исчезнал од хоризонтот. Сите ние сме свесни за конфликтите што ги зароди национализмот помеѓу државите. Но, јас би сакал да се потсетиме на конфликтите што ги зароди национализмот во рамките на државите. Имено, национализмот не е бесплатно добро.

Погледнете ја Јапонија. Во периодот после Меиџи, национализмот стана силно оружје во градењето на модерната држава, држава која што е моќна, држава која што ги остварила своите заложби во смисла на унапредување на релативниот статус на Јапонија во светскиот систем. На крајот тој доведе до окупирањето на Кореја,

Is then the "we" those delineated in the class struggle? Well, of course, but what exactly does that mean? We can draw a line between those who are living off the surplus value produced by others and those who are not retaining all of the surplus value they are producing, and we can call this line that between the bourgeoisie and the proletariat, or some similar language. But in fact, of course, within each of these categories, there exists a complex, overlapping internal hierarchy. The existing system has not created two homogenized classes (much less one homogenized humanity), but a subtle skein of privilege and exploitation. That is why we have so many varieties of particularisms. Reducing this picture to two camps is no simple task, as none other than Karl Marx demonstrated in his classic political analysis, *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*. If even Mao Zedong insisted that the class struggle continued within a socialist society, we are made aware of how prudently we have to be in assigning "we-ness" on the basis of class.

Then there is the "we-ness" of nationhood. Nationalism has proved to be an extremely powerful appeal to solidarity in the last two centuries, and there is little sign that this appeal has disappeared from the horizon. We are all aware of the conflicts that nationalism has bred between states. But I wish to remind us of the conflicts that nationalism has bred within states. For nationalism is not a cost-free good.

Look at Japan. In the post-Meiji period, nationalism became a strong weapon of constructing a modern state, one that was powerful, one that achieved its objectives in terms of advancing the relative status of Japan in the world-system. It led ultimately to the seizure of Korea, the invasion of China, the conquest of Southeast Asia, and the attack on Pearl Harbor.

инвазијата на Кина, освојувањето на Јужна Азија, и нападот на Перл Харбур. Јапонија ја загуби Втората светска војна, и ги поднесе како цена atrocитите на Хиросима. После војната, самиот национализам стана елемент на внатрешен конфликт во Јапонија. Има такви што стравуваат дека кое и да е воскреснување на националистичките симболи може да повлече оживување на милитаристичкиот, агресивен, внатрешно репресивен режим. А има и такви кои што имаат чувство дека на самата Јапонија ѝ е порекнат нејзиниот национал(ен/истички) идентитет, што е погубно за таканаречените традиционални вредности.

Не е само Јапонија во ваков конфликт околу полезноста на националниот/националистичкиот идентитет. И Кина и Соединетите држави патат од истиот латентен (и не толку латентен) конфликт. Но, такви се и долг список држави ширум светот. Од ова го извлекувам заклучокот дека привикувањето на националниот идентитет е налик на ризична хируршка интервенција. Во извесни ситуации тоа може да биде суштествено за опстанок (или само за подобрување на здравјето), но вардете се од хирургот (политичкиот лидер) кому му се лизга раката или од придружните ефекти кои ниеден хирург (политички лидер) не би можел да ги спречи.

Ако на тој начин ги отфрлувам цивилизацијата, класата, и нацијата како прости, недвосмислени критериуми за "ние" (да не зборуваме за расата, сосем злонамерен и измислен критериум), што ни преостана за да се ориентираме во проблематичните води на хаотичната транзиција во текот на следниве педесет години, од историскиот систем во кој живеаме ние до некој алтернативен систем во кој ќе живеат нашите потомци? Не е лесно да се одреди.

Да започнеме со афирмирање на моралните/политички заложби. Кога еден историски систем е во криза, можеме да чекориме, како што ми се чини, во една од двете основни насоки. Можеме да се обидеме да ја зачуваме хиерархиската структура на постоечкиот светски

Japan lost the Second World War, and suffered the atrocious price of Hiroshima. After the war, nationalism became itself an element of internal conflict within Japan. There are those who fear that any resuscitation of nationalist symbols might trigger a restoration of a militarist, aggressive, internally repressive regime. And there are those who feel that Japan alone is being denied its national(ist) identity, to the detriment of so-called traditional values.

Japan is not alone in this conflict about the utility of national(ist) identity. Both China and the United States are afflicted by the same latent (and not so latent) conflict. But so are a long list of states around the world. I draw from this the conclusion that invoking national identity is akin to risky surgical intervention. It may be essential for survival (or merely for improved health) in some situations, but beware the surgeon (political leader) whose hand slips or the side effects that no surgeon (political leader) could have prevented.

If I thus reject civilization, class, and nation as easy, straightforward criteria of "we-ness" (not to speak of race, a totally malicious and invented criterion), with what are we left to navigate the difficult waters of a chaotic transition over the next fifty years from the historical system in which we live to some alternative system in which our descendants shall live? Nothing easy to define.

Let us begin by asserting moral/political objectives. When a historical system is in crisis, one can move, it seems to me, in one of two basic directions. One can try to preserve the hierarchical structure of the existing world-system, albeit in new forms and perhaps on new bases. Or one can try to reduce, if

систем, иако во нови форми и веројатно врз нови основи. Или пак можеме да се обидеме во најголема можна мерка да ги редуцираме, ако не и сосем да ги елиминираме, нееднаквостите. И ќе следува дека најголемиот дел од нас (но не сите ние) ќе се заложат за една од двете алтернативи сходно на степенот на привилегии што ги ужива во сегашниот систем. Ќе следува дека можат да се јават два изразити табора личности, и дека таквите табори не би можеле да се идентификуваат ниту преку цивилизацијата, ниту преку нацијата, дури ниту преку постојните дефиниции на класниот статус.

Не е тешко да се предвиди политиката на двата табора. Таборот што ги претпочита хиерархиите ќе ги ужива благодетите на постојното богатство, следствено и неговата моќ да заповеда со интелигенција и софистицираност, да не праиме муабет за со оружје. Сепак, неговата очевидна јачина е подложна на едно ограничување, ограничувањето на видливоста. Со оглед на тоа што, по дефиниција, овој табор претставува бројчано малцинство во светските популации, тој мора да ги привлече другите да го поддржат повикувајќи се на други работи, а не на хиерархијата. Тој мора своите приоритети да ги направи помалку видливи. Ова не е секогаш лесно, и зависно од тоа во која мерка е постигнато, може да предизвика збрка и да ја намали солидарноста меѓу неговите клучни припадници. Оттаму, и не претставува гарантирана победа.

Построен наспроти би бил таборот на бројчаното мнозинство. Но, ова е многу поделен табор, поделен од повеќекратните партикуларизми а дури и од повеќекратни универзализми. Формулата со која може да се надмине оваа разединетост веќе беше прокламирана. Тоа е формулата на коалицијата виножито. Но, ова е многу полесно да се каже отколку да се направи. Предноста на секој учесник во една таква формула е среднорочна, а краткорочните согледби премногу често ни се наметнуваат на сите нас. Ретко имаме дисциплина, дури и ресурси, со кои би ја игнорирале краткорочната предност. Најпосле, како индивидуи живееме на кратки патеки. Само колективно ние живееме на средни патеки, и можеме да поставиме една таква алтер-

not altogether eliminate, the inequalities to the extent possible. And it will follow that most of us (but not all of us) will opt for one of the two alternatives in consequence of the degree of privilege we enjoy in the present system. It will follow that there could emerge two broad camps of persons, and that such camps could not be identified either by civilization, by nation, or even by current definitions of class status.

The politics of the two camps is not hard to predict. The camp favoring hierarchies will enjoy the benefits of its current wealth, its power therefore to command intelligence and sophistication, not to speak of weaponry. Nonetheless, its strength, though manifest, is subject to one constraint, that of visibility. Since, by definition, this camp represents the numerical minority of the world's populations, it must attract others to support it by appealing to themes other than hierarchy. It must make its priorities less visible. This is not always easy, and to the extent it is achieved it can cause confusion and reduce solidarity among its core members. So it is not guaranteed victory.

Arrayed against it would be the camp of the numerical majority. But this is a highly divided camp, divided by the multiple particularisms and even by the multiple universalisms. The formula that can overcome this disunity has already been proclaimed. It is the formula of the rainbow coalition. But this is far easier said than done. Advantage of each participant in such a formula is middle-run, and short-run considerations force themselves upon all of us with great regularity. We seldom have the discipline, or even the resources, with which to ignore short-run advantage. We live after all in the short run as individuals. It is only collectively that we live in the middle run, and can place such an alternate temporality into our schema of priorities. And when one thinks of creating not a national rainbow coalition but

нативна темпоралност во нашата шема на приоритети. А кога ќе размислиме за создавање не национална туку глобална коалиција виножито ќе увидиме колку импресивна политичка задача е тоа, и колку малку време има за да се вивне една таква коалиција.

Како да настапиме во обидот да го направиме ова? Делумно, ова е политичка задача што истовремено треба да се спроведе и на локално, и на национално, и на регионално, и на глобално рамниште. Тоа е таква задача на која треба да се концентрираме, доколку сакаме да успееме да доведеме во ред една осмислена коалиција, за среднорочното прашање каков вид заменски систем сакаме да изградиме, притоа не занемарувајќи го краткорочниот проблем на ублажување на бедата во постоечкиот систем. Чувствувам дека не е моја функција да одам понатаму во скицирање на политичка стратегија. Наместо тоа, би сакал да се сосредоточам врз интелектуалните придонеси што може да ги направи општествената наука во ова транзиционо доба.

Сметам дека првото нешто што можеме да го направиме е да престанеме да мислиме со категориите на општествената наука кои ни се оставени во наследство од постоечкиот светски систем и кои што толку ни ги врзуваа нозете при нашата анализа не само на постојната реалност туку и на веројатните нејзини алтернативи кои што би можеле да ги конструираме. Првиот чекор е признавањето на постоењето на повеќекратните темпоралности, повеќекратните универзализми, повеќекратните партикуларизми. Но, се разбира, ние треба далеку повеќе нешта да направиме отколку само едноставно да го потврдиме нивното постоење. Ние треба да почнеме да проникнуваме како тие заемно се приспособуваат, која е оптималната смеса, и во кои ситуации. Ова е дневниот ред за главната реконструкција на нашите системи на знаење.

Досега јас не зборував за „двете култури“ - за оној претпоставен фундаментален епистемолошки расцеп помеѓу хуманистичките дисциплини и науките. Овој расцеп, во општествената наука репродуциран како *Methodenstreit*

a global one, we realize what a formidable political task this is, and how little time there is to forge such a coalition.

How then does one go about trying to do this? In part, this is a political task that has to be pursued simultaneously at the local, the national, the regional, and the global levels. It is one in which one has to concentrate, if one is to succeed in pulling together a meaningful coalition, on the middle-run question of the kind of replacement system we wish to construct while not ignoring the short-run problem of alleviating the miseries under the existing system. I feel it is not my function to go further in outlining a political strategy. Rather I wish to concentrate on the intellectual contributions that social science can make in this era of transition.

I think the first thing we can do is to unthink the social science categories bequeathed to us by the existing world-system and that have so hobbled us in our analyses not only of current reality but of the possible alternatives to it we might construct. Recognizing the existence of multiple temporalities, multiple universalisms, multiple particularisms is a first step. But of course we need to do far more than simply acknowledging their existence. We have to begin to figure out how they fit together, and what is the optimal mix, and in what situations. This is an agenda for major reconstruction of our knowledge systems.

I have not spoken up to now of the "two cultures" - that presumed fundamental epistemological split between the humanities and the sciences. This split, reproduced within social science as the *Methodenstreit* between idiographic and nomoth-

denstreit помеѓу идеографските и номотетичките методологии, е всушност неодамнешен изум. Тој не е постар од 200-250 години, и самиот е првенствено создание на модерниот светски систем. Тој е исто така длабоко ирационален, затоа што науката е културен феномен, затвореник на сопствениот културен контекст, додека хуманистичките дисциплини немаат ненаучен јазик, инаку тие не би можеле никому да му ја приопштат нивната порака кохерентно.⁹

Едно од нештата што сите треба да ги правиме е да читаме далеку поопсежно. Читањето е дел од процесот на теоретско откривање, од пронаоѓањето на нишките и врските што лежат закопани во масата наталожени производи од знаење. Ние треба да ги насочиме нашите студенти кон согледување на фундаментални епистемолошки теми. Ние мора да престанеме да се плашиме и од философијата и од науката, бидејќи на крајот тие се исто нешто, и можеме да практикуваме една од нив само доколку ги практикуваме обете, или доколку признаеме дека тие се единствен потфат. Притоа, ние ќе станеме наполно свесни за повеќекратните универзализми кои што владеат со нашиот универзум, и за првпат ќе бидеме цврсто рационални, на дофат на консензус, макар и привремен, за вредносните приоритети и за вистините во еден универзум во кој ние постојано мора да правиме избор, и следствено, да бидеме креативни.

Ако социјалните научници, ако не и сите образовани од кое и да е поле, можат да успеат во таквото реконструирање на нивниот потфат, а тоа е многу големо ако, ние масовно ќе придонесеме кон историските избори што сите ние нужно ги правиме во ова транзиционо доба. Како и да е, тоа нема да биде крајот на историјата. Но, тоа ќе ни овозможи да продолжиме со посигурен чекор.

Велат дека има една изрека од династијата Кинг: Луѓето се плашат од владетелите; владетелите се плашат од туѓите ѓаволи; туѓите ѓаволи се плашат од луѓето. Се разбира, Кинг веќе имале искуство со модерниот светски систем. Но ние, луѓето, ние сме исто така туѓи ѓаволи. Нај-

etic methodologies, is in fact a recent invention. It is no more than 200-250 years old, and is itself a prime creation of the modern world-system. It is also deeply irrational, since science is a cultural phenomenon, a prisoner of its cultural context, while the humanities have no language that is not scientific, or they could not communicate coherently their message to anyone.⁹

One thing we all need to do is to read far more widely. Reading is a part of the process of theoretical discovery, of uncovering the clues and the links that lay buried in the mass of deposited knowledge products. We need to point our students towards reflection on fundamental epistemological issues. We must cease fearing either philosophy or science, since in the end they are the same thing, and we can only do either by doing both, or by recognizing that they are a single enterprise. In the process, we shall become fully aware of the multiple universalisms that govern our universe, and begin for the first time to be substantively rational, that is to reach a consensus, however interim, on the priorities of values and of truths in a universe where we must constantly make choices, and therefore be creative.

If social scientists, no if all scholars of whatever field, can succeed in thus reconstructing their enterprise, and that is a very big if, we shall have contributed massively to the historical choices that all of us are necessarily making in this era of transition. This will not be the end of history, either. But it will allow us to proceed on a better foot.

There is said to be a Qing dynasty saying: People fear the rulers; the rulers fear the foreign devils; the foreign devils fear the people. Of course, the Qing already had experience with the modern world-system. But we, the people, we are also the foreign devils. In the end there are no others, or at least no

после нема никои други, барем не други што не можеме да ги контролираме доколку колективно не го научиме тоа, доколку не расправаме, не ги измериме алтернативите, и креативно не избереме. Во социјално-конструираниот свет, ние сме тие кои го конструираат светот.

Превод: Жарко Трајаноски

БЕЛЕШКИ

¹ Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2000), p. 72.

² André Fontaine, *Histoire de la guerre froide*, 2 vol. Paris: Fayard, 1983.

³ За концептот на хронософија видете Krzysztof Pomian, "The Secular Evolution of the Concept of Cycles", *Review*, II, 4, Spr. 1979, 563-646. Помиан го употребува терминот во контраст со хронометрија и хронологија, велејќи "тој зборува за времето; тој го претвора времето во објект на еден дискурс или поскоро на дискурсот воопшто" (pp. 568-569)

⁴ Видете Ilya Prigogine, *The End of Certainty* (New York: Press, 1997). Треба да се забележи дека оригиналниот наслов на француски, *La fin des certitudes*, користи множина за извесност (certainty).

⁵ Ова е насловот на вториот дел од Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991)

⁶ "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System," *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, XXI, 1 Aug. 1989, 5-22, препечатено во *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 158-183.

⁷ Видете ја извонредната расправа за овој феномен во Paul Gilroy, *Against Racism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), ch. 7 and *passim*.

⁸ Овие аргументи ги скицирам во *Utopistics, or, Historical Choices of the Twenty-first Century* (New York: New Press, 1998). Видете, исто така, за поткрепувачки податоци, Terence K. Hopkins & Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

⁹ Моите аргументи за елаборирање на оваа теза можат да се најдат во вториот дел, "The World of Knowledge," од *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999)

others that we cannot control if collectively we set our minds to it, discuss it, weigh alternatives, and choose, creatively. In a socially-constructed world, it is we who construct the world.

NOTES

¹ Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2000), p. 72.

² André Fontaine, *Histoire de la guerre froide*, 2 vol. Paris: Fayard, 1983.

³ On the concept of chronosophy, see Krzysztof Pomian, "The Secular Evolution of the Concept of Cycles," *Review*, II, 4, Spr. 1979, 563-646. Pomian uses the term in contrast to chronometry and chronology, saying "it speaks of time; it makes time the object of a discourse or rather of discourse in general" (pp. 568-569).

⁴ See Ilya Prigogine, *The End of Certainty* (New York: Free Press, 1997). It should be noted that the original title in French, *La fin des certitudes*, uses the plural for certainty.

⁵ this is the title of Part II of Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991).

⁶ "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System," *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, XXI, 1, Aug. 1989, 5-22, reprinted in *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 158-183.

⁷ See an excellent discussion of this phenomenon in Paul Gilroy, *Against Racism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), ch. 7 and *passim*.

⁸ I outline the arguments in *Utopistics, or, Historical Choices of the Twenty-first Century* (New York: New Press, 1998). See also, for supporting data, Terence K. Hopkins & Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

⁹ My arguments to elaborate this thesis are to be found in Part II, "The World of Knowledge," of *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999)